COMENTÁRIOS DO ANTIGO TESTAMENTO

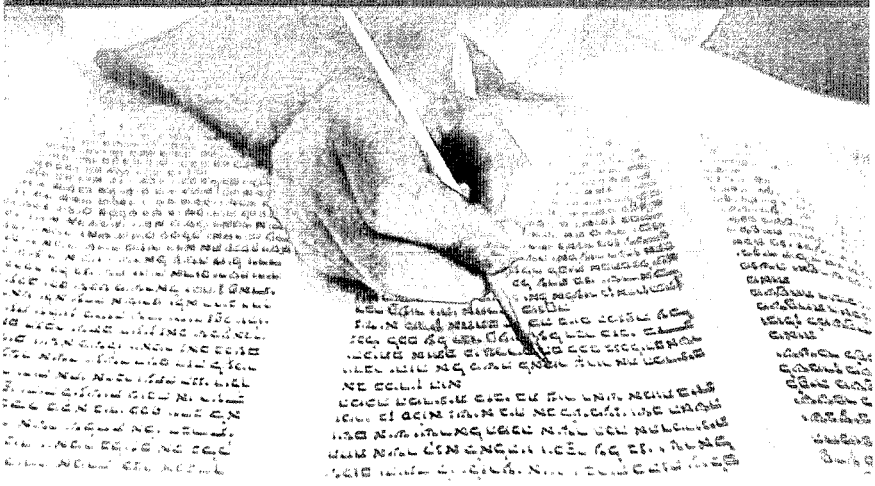


RUTE

Robert L. Hubbard, Jr.

Rute

COMENTÁRIOS DO ANTIGO TESTAMENTO



RUTE

Robert L. Hubbard, Jr.

Comentários do Antigo Testamento – Exposição de Rute © 2008, Editora Cultura Cristã. Publicado originalmente em inglês com o título *The New International Commentary on the Old Testament, The Book of Ruth*, ©1988 Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan 49503. Todos os direitos são reservados.

1ª edição em português – 2008
3.000 exemplares

Tradução
Helen Hope Gordon Silva

Revisão
Gecy Soares de Macedo
Vagner Barbosa

Editoração
Edições Paracletos

Capa
Magno Paganelli

Hubbard Jr, Robert L., 1943 -

H875c Comentário do Antigo Testamento : Rute / Robert L.Hubbard Jr.; [tradução Helen Hope Gordon Silva]. – São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

416p. ; 14x21 cm.

Tradução de The book of Ruth
ISBN 978-87-7622-045-8

1.Bíblia – Antigo Testamento. 2. Comentário. 3. Livro de Rute. I.Hubbard Jr., R.L. II.Título.

CDD 21ed. – 222.35

Publicação autorizada pelo Conselho Editorial:
Cláudio Marra (*Presidente*), Ageu Cirilo de Magalhães Jr., Alex Barbosa Vieira, André Luiz Ramos, Fernando Hamilton Costa, Francisco Solano Portela Neto, Mauro Fernando Meister, Valdeci da Silva Santos e Francisco Baptista de Mello.



CULTURA CRISTÃ
Rua Miguel Teles Júnior, 394 – Cambuci
01540-040 – São Paulo – SP – Brasil
C.Postal 15.136 – São Paulo – SP – 01599-970
Fone (0**11) 3207-7099 – Fax (0**11) 3209-1255
www.cep.org.br – cep@cep.org.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

A meus pais,
Robert L., Sr., e Verna C. Hubbard,
com profunda gratidão

SUMÁRIO

Prefácio do Autor 9
Principais Abreviaturas 11

INTRODUÇÃO

I. O Texto 18
II. Canonicidade 21
III. Crítica Literária 25
IV. Autoria e Data 44
V. Objetivo 60
VI. Cenário 69
VII. Gênero 75
VIII. Cenário Jurídico 77
IX. Temas 96
X. Teologia 101
XI. Análise de Conteúdo 111
XII. Bibliografia Selecionada 113

TEXTO E COMENTÁRIO

I. Relatório: A História de Noemi e Rute (1.1–4.17) 123
II. A Genealogia de Perez (4.18-22) 372

ÍNDICE

Assuntos 379

PREFÁCIO DO AUTOR

Afirma-se que o renomado estudioso alemão do século 19, Julius Wellhausen, ao ver o livro novo de um colega, comentou: "Um livro tão robusto para um assunto tão franzino". Visto que Rute só tem quatro capítulos (mal chega a 85 versículos), os leitores de igual modo poderão se surpreender com o tamanho deste livro. Poderão questionar como uma história tão simples como esta que o livro conta consegue exigir um comentário tão extenso. Concordo que a aparente simplicidade do livro apresente a tentação de se tratar casualmente de Rute. No entanto, procurei tratar do livro com seriedade, porque, na verdade, há por detrás de sua simplicidade tantos problemas complexos a serem resolvidos como arte literária esmerada a ser degustada.

Felizmente, como que obedecendo à ordem de Boaz (2.16), estudiosos que me antecederam deixaram pelo meu caminho uma abundante safra de estudo. É meu prazer reconhecer o que devo àqueles de quem mais colhi: A. Berlin, E. F. Campbell, Jr., H. W. Hertzberg, B. Porten, L. Morris, W. Rudolph, J. Sasson, P. Trible, E. Würthwein. Diferente de Rute, no entanto, ocasionalmente me aventurei a colher em "outro campo" (2.8); isto é, venho oferecer minhas próprias interpretações em muitos assuntos dos quais outras pessoas poderão colher – pelo menos espero – um "efa" (2.17) de entendimento enriquecido desta notável obra prima literária.

Devo também profunda gratidão a muitos outros: a meu ex-professor, o falecido William H. Brownlee, por me ter recomendado a esta série; ao editor dela, professor R. K. Harrison, por ter aceito sua recomendação; ao Seminário de Denver por me ter proporcionado um ambiente de trabalho aprazível e duas generosas licenças de ano sabático; ao quadro de funcionários da biblioteca do seminário por ter ido no encalço de todo o material que me era necessário (o que não foi tarefa

fácil); ao Centro de Processamento de Textos pela preparação do manuscrito; a colegas professores, Robert Alden e Craig Blomberg, por lerem porções do manuscrito; a assistentes de pesquisa, Gary A. Long e o rev. Barrett I. Duke, por empreenderem alegremente um sem-fim de tarefas bibliográficas; a meu ex-aluno, Randy Merritt, por assistência editorial; a Tyndale House, Cambridge, pela hospedagem durante um ano sabático em 1987; a Gary Lee na Editora Eerdmans por seu hábil trabalho editorial; e a Kris Smith e Joe Cox por ajuda na preparação dos índices. Eu só desejaria poder penhorar sobre todos eles alguma responsabilidade pelo conteúdo resultante!

Finalmente, o que devo à minha própria Rute, cujo nome é Pam, e a nossos filhos, Matt e Ben, é incalculável. Se este livro lhes trouxer algum orgulho, não abaterá uma fração de minha dívida a eles pela sua paciência e incentivo durante as muitas longas horas.

O livro é dedicado a meus pais em gratidão por seu amor e exemplo através dos anos. Eles não só me deram a vida como também foram os primeiros a apresentar-me a Bíblia como sendo a Palavra de Deus. Se este livro ajudar o povo de Deus a conhecer melhor os modos em que Deus age nas vidas humanas, eles ficarão muito orgulhosos e terei feito um pequeno pagamento de uma dívida enorme. Visto que Deus é o herói no livro de Rute, meu maior prazer seria ele receber a glória.

ROBERT L. HUBBARD, JR.

PRINCIPAIS ABREVIATURAS

AB	Anchor *Bible*
Acad.	Acadiano
AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literatures*
ANEP	J. B. Pritchard, org., *The Ancient Near East in Pictures.* 2ª ed. Princeton: Princeton University, 1969
ANET	J. B. Pritchard, org., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* 3ª ed. Princeton: Princeton University, 1969
AnOr	Analecta orientalia
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
Ara	Almeida Revista e Atualizada, versão de 1993
Arc	Almeida Revista e Corrigida, impressa 1980
Arab	Arábico
ArOr	*Archiv orientální*
ATD	Das Alte Testament Deutsch
AusBR	*Australian Biblical Review*
AV	Versão Autorizada (King James) da Bíblia
BA	*Biblical Archaeologist*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments
BDB	F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the OT.* Reimpr. Oxford: Clarendon, 1959
BET	Beiträge zur evangelischen Theologie
BHS	K. Elliger e W. Rudolph, org., *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1967-1977.
Bib	*Biblica*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BK	*Bibel und Kirche*
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament

BR	*Biblical Research*
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BT	*The Bible Translator*
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	Bilische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zut ZAW
CAD	I. J. Gelb, et al., org., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago.* Chicago: Oriental Institute, 1956-
CBC	The Cambridge Bible Commentary
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
ConBOT	Coniectanea biblica, Old Testament
CTA	A. Herdner, org., *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939.* 2 vols. Paris: Imprimerie Nationale, 1963
diss.	dissertation
DJD	D. Barthélemy, J. T. Milik, et al., *Discoveries in the Judaean Desert (of Jordan).* Oxford: Clarendon, 1955-
DOTT	D. W. Thomas, org., *Documents from Old Testament Times.* Reimpr. Nova York: Harper & Row, 1961
EncJud	C. Roth e G. Wigoder, org., *Encyclopaedia judaica.* 16 vols. Jerusalem: Keter; Nova York: Macmillan, 1971-72
Eng. tr.	Tradução em inglês
EvT	*Evangelische Theologie*
ExpTim	*Expository Times*
Fest.	Festschrift
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
GHB	P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique.* Reimpr. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1965
GKC	*Gesenius' Hebrew Grammar.* Ed. E. Kautzsch. Trad. A. E. Cowley. 2ª ed. Oxford: Clarendon, 1910.
Gr.	Grego
HAT	Handbuch zum Alten Testament
Heb.	Hebraico
HSM	Harvard Semitic Monographs

HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
ICC	International Critical Commentary
IDB(S)	G. A. Buttrick, et al., org. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. 4 vols. Nashville: Abingdon, 1962. *Supplementary Volume*. Ed. K. Crim, et al., 1976
Int	*Interpretação*
IP	M. Noth. *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*. Reimpr. Hildesheim: Nova York: Olms, 1980
ISBE	G. W. Bromley, et al., org., *International Standard Bible Encyclopedia*. 4 vols. Ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1979-1988
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOTS	*JSOT* Supplement Series
JSS	*Journal of Semitic Studies*
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KB	L. Koehler e W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. 3ª ed. Leiden: Brill, 1967-
KD	C. F. Keil e F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, Vol. 2. Trad. J. Martin. Reimpr. Grand Rapids: Eerdmans, 1986
LXX	Septuaginta
MGWJ	*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*
Midr.	Midrash
Mish.	Mishnah
mss.	manuscritos
NCBC	New Century Bible Commentary
NEB	New English Bible (Ed. rev. 1970)
NERT	W. Beyerlin, org., *Near Eastern Religious Texts Relating to the*

	Old Testament. Trad. J. Bowden. OTL, Filadélfia: Westminster, 1978
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
NIV	New International Version (1978)
NVI	Nova Versão Internacional (1993)
OTL	Old Testament Library
OTS	*Oudtestamentische Studiën*
OTWSA	*Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika*
PRU	J. Nougayrol, C. Schaeffer, e C. Virolleaud, orgs., *Le Palais royal d'Ugarit.* Paris: Imprimerie Nationale, 1955-
RB	*Revue biblique*
RGG	K. Galling, org., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* 3ª ed. 6 vols. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1957-1965.
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*
RSP	*Ras Shamra Parallels.* 3 vols. AnOr 49,50,51. Vols. I-II org. L. Fisher; vol. III org. S. Rummel. Roma: Pontifical Biblical Institute. 1972-81.
RSV	Revised Standard Version (1952)
RTP	*Revue de théologie et de philosophie*
SAL	Sitzungsbericht der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologische-historische Klasse
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
Sir.	Siríaca (versão, língua)
Targ.	Targum [versão ou paráfrase em aramaico de trecho do A.T.]
T.B.	Talmude Babilônico
TBC	Torch Bible Commentary
TDOT	G. J. Botterweck e H. Ringgren, orgs., *Theological Dictionary of the Old Testament.* Vols. 1-, Trad. D. Green, et al. Grand Rapids: Eerdmans, 1974- (=*TWAT*)
TEV	Today's English Version (1976)

TGUOS	*Transactions of the Glasgow University Oriental Society*
THAT	E. Jenni e C. Westermann, orgs., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.* 2 vols. Munique: Kaiser; Zurique: Theologischer Verlag, 1971-76.
TM	Texto massorético
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TSK	*Theologische Studien und Kritiken*
TWAT	G. J. Botterweck and H. Ringgren, orgs., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.* Vols. 1- Stuttgart: Kohlhammer, 1970- (=*TDOT*)
TWOT	R. Harris, G. Archer, e B. Waltke, orgs., *Theological Word-book of the Old Testament.* 2 vols. Chicago: Moody, 1980.
TZ	*Theologische Zeitschrift*
UF	*Ugarit-Forschungen*
Ugar.	Ugarítico
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
UT	C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook.* AnOr 38. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1965.
VT ou *AT*	*Vetus Testamentum* ou Antigo Testamento
VTS	Suplementos ao Antigo Testamento
Vulg.	Vulgata
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZAW	*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*

INTRODUÇÃO

Rute é um pequeno livro, absolutamente encantador. Só mencionar seu nome faz com que os leitores da Bíblia sorriem suavemente, louvem a sua beleza com satisfação e digam em voz branda o que o livro significa para eles pessoalmente. Os motivos para essa terna reverência vêm logo à mente. Afinal, o livro é profundamente humano – uma história com características de realidade vivencial com que a pessoa logo se identifica. De fato, os leitores imediatamente se enxergam na narrativa. Não demoram colocar-se no lugar da pobre Noemi, malhada pelos golpes trágicos da vida – a fome, o exílio, a tristeza, a solidão – e recordam suas próprias contusões amargas. Com presteza, admiram a fascinante Rute, seu compromisso, coragem e inteligência. A admiração logo cede à emulação, pois os leitores sabem o quanto seria melhorado esse mundo trágico se existissem mais Rutes entre os que o habitam. De boa vontade simpatizam-se com Boaz, essa fortaleza viril de graça e benevolência, cuja retidão os desafia a refletir sobre sua própria maneira de vida. Em suma, são pessoas comuns – pessoas como o leitor – que retratam uma alternativa extraordinária ao modo em que a vida comumente é vivida, a vida do *ḥeseḏ* ("lealdade compassiva"), com sinceridade e simplicidade atraentes.

A trama, o enredo da história, cativa a atenção dos ouvintes. Por um lado, é um romance amoroso entre Rute e Boaz. Como isca cativante, o primeiro encontro deles no campo de Boaz (cap. 2) imediatamente fisga o leitor atraído. Uma vez pego, o auditório precisa persistir para ver qual é o desfecho do romance. O aparecimento inesperado de um segundo pretendente, o parente anônimo (3.12), só aguça a curiosidade. Agora o auditório torce mentalmente por Boaz – e comemora quando ele realmente se casa com a jovem senhora tão bela (4.13). Por outro lado, um augúrio trágico paira sobre o romance. O auditório so-

fre com a tristeza de Noemi, desprovida de qualquer herdeiro, cuja família poderá logo deixar de existir. Pede a Deus por uma resposta, depois celebra com Noemi quando o romance apresenta o pequeno Obede, o herdeiro (4.14,15). Finalmente Noemi tem um filho! Que este acaba sendo avô de Davi (4.17) é um bônus acrescentado. O feliz leitor se deleita no triunfo da alegria sobre a tragédia!

Contudo, em última análise, este é um livro sobre os modos de agir de Deus na vida humana. E isso também é um assunto que preocupa os leitores profundamente. À primeira vista, aprendem com a história como Deus proveu o antigo Israel de nova liderança: a monarquia davídica. Ao mesmo tempo, o conto os atinge de forma curadora num ponto nevrálgico. Mistificados pela ocultação de Deus – a ausência de vozes audíveis, visões, milagres em sua própria experiência – desejam conhecer a presença de Deus em sua vida diária. Seu sonho íntimo, que não chegam a expressar, é que seu próprio trabalho e lazer, família e amizades possam ser mais do que apenas passatempo antes de chegar à eternidade. Desejam que essas coisas agradem o coração de Deus, levem glória a ele e avancem os planos dele. Neste ponto, a história de Rute desperta nos leitores uma vibração musicada como resposta. Retrata Deus como envolvido nos afazeres comuns da vida; pois, na verdade, constituem exatamente a arena na qual ele opta por atuar. Aqui se descreve como Deus opera através, e não a despeito, da fidelidade cotidiana de seu povo.

Em resumo, o livro é arte literária e discernimento teológico do mais fino. Não é de se admirar que de longa data as pessoas de fé já o tenham em tão alta estima como Escritura sagrada. As páginas que seguem exploram suas maravilhas mais uma vez, primeiro através da preparação introdutória e depois através do comentário detalhado.

I. O TEXTO

Assim como o alicerce sólido fundamenta uma casa bem construída, um texto original deve estar à base de toda interpretação apropriada. Felizmente, o texto hebraico (*BHS*) sobre o qual repousa a seguinte interpretação permanece relativamente livre de dificuldades insolúveis.[1]

1. Com W. Rudolph, *Das Buch Ruth, Das Hohelied, Die Klagelieder.* KAT, 2ª ed.

Em minha opinião, somente a conclusão de 2.7 resiste a uma solução satisfatória; mas nada crucial ao entendimento do livro depende daquela frase obscura. Muitas outras supostas obscuridades parecem suscetíveis de explicação razoável sem recurso a emenda textual. De fato, nos 85 versos do livro, apresentarei sugestões para apenas 6 modificações no texto consonantal (ver 3.14,17; 4.4,5). Destas, quatro seguem o Qere e duas seguem as versões (4.4,5; ver abaixo). Apenas a mudança em 4.5 influencia a interpretação, embora esta de forma bastante expressiva. Por outro lado, o Ketib é preferido ao Qere em cinco lugares (2.1; 3.3,4; 4.4), o que inclui um "Qere mas não Ketib" (3.5).

Embora o TM esteja em mais ou menos bom estado, outros textos fornecem evidência comparativa importante. Entre os rolos do Qunran, há fragmentos de quatro manuscritos hebraicos de Rute que se assemelham muito ao TM. A caverna 2 produziu o 2QRuth*a*, oito fragmentos de texto de 2.13 a 4.4 (ca. séc. 1º d.C.), e dois pequenos fragmentos de 2QRuth*b* (ca. séc. 1º a.C), um pequeno demais para publicar e um com pedacinhos de 3.13-18.[2] Dois fragmentos pequeninos da caverna 4 (4QRuth*a*) contêm 14 linhas do cap. 1.[3] Das variantes mais significantes deles adotei apenas um (*m[rg] ltyw*, 3.14; cf. o Qere).[4] As citações de Rute espalhadas por todo o Targum também fornecem acesso a um tipo primitivo (pré-cristão?) de texto hebraico. Com a exceção de paráfrases ocasionais, sua tradução do livro segue o TM bem de perto e não influenciou, significativamente, portanto, minha leitura do TM.[5]

(Gütersloh: Gerd Mohn, 1962), p. 25; J. Sasson, *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folkorist Interpretation* (Baltimore: Johns Hopkins, 1979), p. 8; et al.; contra P. Joüon, *Ruth: Commentaire philologique et exégétique* (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1953), p. 18.

2. M. Baillet, J. T. Milik, e R. de Vaux, *Les 'petites grottes' de Qumrân*, DJD III (Oxford: Clarendon, 1962), pp. 71-75.

3. Segundo E. F. Campbell, Jr., *Ruth*, AB 7 (Garden City: Doubleday, 1975), pp. 40,41, que já viu as fotos do manuscrito ainda não publicado, este apresenta uma só variante significante, *qôlām* por *qôlān* do TM (ver 1.9).

4. Cf. Sasson, p. 9. As variantes mais importantes: a preposição *l* com *śb'h* pelo *min* do TM (2.18); o Qal infinitivo *llqwt* pelo TM Piel (2.23); pl. *[śml]tyk* (assim o Qere) pelo TM sing. (3.3); a omissão de *hā'iššâ*, "a mulher" (3.14); a adição de *śm*, "ali", antes de "seis medidas de cevada" (3.15); e *mâ*, "O que?" pelo *mî*, "Quem?" do TM (3.16).

5. D. R. G. Beattie, *Jewish Exegesis of the Book of Ruth*, JSOTS 2 (Sheffield: JSOT, 1977), p. 17; cf. a tradução de E. Levine, *The Aramaic Version of Ruth*, AnBib 58 (Roma:

Entre versões não hebraicas, a LXX representa, aparentemente, uma versão um tanto literal, por vezes até com apoio exagerado em seu texto hebraico. Por outro lado, tem paráfrases ocasionais, refletindo um discernimento penetrante da língua hebraica.[6] Em qualquer dos casos, por trás há um texto hebraico pré-cristão que é ou uma forma do TM ou uma similar a ele.[7] Nesse comentário, foi o que recomendou a emenda de *yig'al* para *tig'al* em 4.4 e confirmou que *miggō'ᵃlēnû* em 2.20 era plural (como em Sir.) e que *kānāp* em 3.9 era singular (como o Qere, Sir.).

Em contraposição à LXX, a Peshita (i.e., Sir.) representa uma tradução de Rute muito mais livre, cujo valor em matéria textual é disputado.[8] Parte da dificuldade é uma incerteza sobre a época e proveniência de sua origem. Enquanto que o consenso o rastreia até Adiabene, um reino localizado a leste do Tigre entre os dois rios Zab, não há acordo quanto a saber se representa uma adaptação judaica do *Targum* aramaico ocidental (séc. 1º a.C.) ou se é uma tradução cristã judaica do *targum* palestino.[9] A presente obra a segue somente em 4.5 (*wᵉgam'eṯ* pelo *ûmē'ēṯ* do TM; como a Vulg.). Quanto a outras versões de Rute, suas variantes não oferecem sugestões significantes para esclarecer ou melhorar o TM.[10]

Pontifical Biblical Institute, 1973). Midr. Ruth Rab. é de semelhante valor limitado para assuntos textuais.

6. Beattie, *Jewish Exegesis*, p. 9 (cf. *hekástē*, "cada [mulher]", 1.8,9). Cf. R. Thornhill, "The Greek Text of the Book of Ruth: A Grouping of Manuscripts According to Origen's Hexapla". *VT* 3 (1953) 236-49.

7. Beattie, *Jewish Exegesis*, Joüon (p. 19) e Rudolph (p. 25) julgam o texto atrás da LXX como inferior ao TM (mas Rudolph lista 8 lugares onde ele julga a LXX superior). Ele difere significativamente do TM em 4.2,3,10, mas a maioria das outras variantes poderão refletir o desejo de clareza do antigo tradutor, não um texto diferente de hebraico; cf. J. de Waard, "Translation Techniques Used by the Greek Translators of Ruth", *Bib* 54 (1973) 499-515.

8. Contraste Joüon, p. 20 ("um tanto ruim") com a evidente apreciação de G. Gerleman (*Ruth, Das Hohelied*, BKAT 18 [Neukirchen: Neukirchener, 1965], pp. 3,4). Pequenos acréscimos (1.13,14,15; etc.) e omissões (2.3,6,16; 4.16) distinguem esta versão. Para seu relacionamento com a LXX, ver Beattie, *Jewish Exegesis*, pp. 10-17.

9. Cf. A. Vööbus, "Versões Siríacas", em *IDBS*, pp. 848-49; E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, trad. E. F. Rhodes (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 80-83.

10. Cf. avaliação de Rudolph (pp. 25-26) do Latim Arcaico e Vulg. Para comentários judaicos medievais sobre Rute, ver Beattie, *Jewish Exegesis*, pp. 24-152.

O texto hebraico de Rute tem uma excentricidade para a qual a crítica textual provê uma possível explicação, porém provavelmente não a melhor. À primeira vista, o texto evidencia uma espécie de confusão de gêneros, isto é, faltas de concordância entre verbos e seus sujeitos e entre pronomes do tipo sufixal e seus antecedentes.[11] Explicações eruditas focalizaram os sufixos, mas nenhuma delas ganhou a parada.[12] Se o livro de Rute é ao menos pré-exílico na origem, o apelo ao desenvolvimento lingüístico fica excluído, visto que o fenômeno apareceria tanto em livros primitivos quanto em posteriores (refutando Joüon). Portanto, a melhor solução no momento atual é considerar as formas anômalas, pelo menos no livro de Rute, como sendo comuns-de-dois (mas não femininas).[13]

II. CANONICIDADE

O termo *cânon* vem da palavra grega *kanôn,* que significa "regra, padrão". Desde o século 4º d.C., vem designando tanto o rol oficial de escritos considerados como sendo Escritura quanto a coleção resultante destes escritos. Assim a "canonicidade" de um livro é tanto sua qualidade de se conformar ao padrão como seu *status* de membro plenamente aceito dessa coletânea. A comunidade religiosa que a valoriza como escrito autorizado e divinamente inspirado lhe confere status canônico.

---

11. Cf. verbo na 2ª pessoa masc. pl. com sujeito fem. pl. (1.8); sufixos do masc. pl. (2ª e 3ª pessoas) com antecedentes fem. (1.5,8,9,11,13,19; 4.11); e o pronome da 3ª pes. pl. (*hēmmâ*) com antecedentes aparentemente fem. (1.22). Cf. também 1.13 (*lāhēn* com antecedente masc. pl.).

12. Por exemplo, a substituição de sufixos femininos por masculinos em livros tardios do AT (*GHB*, § 149b); uma "peculiaridade dialetal primitiva" (J. M. Myers, *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth* [Leyden: Brill, 1955], p. 20); uma forma dual fem. primitiva (Campbell, p. 65; cf. 1Sm 6.7,10; Êx 1.21; Jz 16.3, 19.24); um dual comum (G. Rendsburg, "Dual Personal Pronouns and Dual Verbs in Hebrew", *JQR* 73 [1982] 38-48); a fala simples coloquial (GKC, §§ 135o, 144a; R. Ratner, "Gender Problems in Biblical Hebrew" [diss., Hebrew Union College, 1983], pp. 53-56). As mesmas soluções explicam o verbo masc. *ʿᵃśîṯem* com sujeitos femininos (1.8b).

13. Uma terminação dual similar (*-hm*) para substantivos de ambos os gêneros aparece em Ugarítico; cf. Gordon, *UT*, p. 37, § 6.10. É provável que as formas duais em Rute sejam um subconjunto de plurais fem. bem comprovados de plurais fem. terminados em *-m*; uma possibilidade que o próprio Ratner oferece ("Problemas de Gênero", p. 54).

Ao contrário de outros livros bíblicos (p.ex., Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Ester), o livro de Rute não provocou em tempos antigos qualquer desacordo sobre sua canonicidade. No 1º século d.C., tanto escritores judeus como cristãos faziam uso dele sem hesitação como registro de história sagrada (cf. Josefo, *Ant.* v.9.1-4; Mt 1.5; Lc 3.32). As listas mais antigas das Escrituras unanimemente incluíram Rute, embora nem sempre na mesma localização canônica.[1] Mais tarde, listas, discussões patrísticas e manuscritos completos atestam a aceitação universal do livro como canônico. Essa aceitação faz muito sentido. Embora registre um incidente que de outra maneira seria insignificante, o conteúdo do livro certamente o recomenda como canônico. Menciona freqüentemente o nome divino (1.8,9; 2.4,20, etc.), e seus nobres personagens encarnam os mais altos ideais das tradições hebraica e cristã. Sua linda linguagem também recorda a de Juízes e Samuel, livros incontestavelmente canônicos.[2] Finalmente, suas ligações com os ancestrais de Davi não só forneceram um pano de fundo a respeito daquele rei como também apelaram a grupos que nutriam esperanças do Messias da casa davídica.

Mas alguns supõem, por um rabino tê-lo dito, que os rabis certa vez disputaram a canonicidade do livro.[3] O Talmude Babilônico registra o seguinte dito do Rabi Simeon ben Yohai (séc. 2º d.C.): "Rabi Simeon ben Yohai diz: 'Eclesiastes está entre os tópicos sobre os quais a Escola de Shammai foi mais indulgente e a Escola de Hillel mais severa, mas [todos concordaram que] Rute, o Cântico dos Cânticos e Ester fazem as mãos impuras' [i.e., eram canônicas]" (*Meg. 7a*). Uma leitura cuidadosa daquilo que foi dito, no entanto, não apóia a suposição de uma disputa rabínica sobre Rute. Pelo contrário, o livro em disputa é claramente, não o de Rute, mas o de Eclesiastes. Pois Simeão afirma claramente a canonicidade de Rute sem sinal nenhum de opi-

1. T. B. *B. Bat.* 14b (séc. 2º d.C.); Melito de Sardis (séc. 2º d.C.); Orígenes (final do séc. 3º d.C.); Jerônimo (391-94 d.C.); et al: cf. R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), pp. 118-22,183-87,305. É significativo que Melito, Orígenes e Jerônimo aparentemente tiveram elos com a erudição judaica.

2. Segundo T. B. *B. Bat.* 14b-15a, Samuel escreveu Juízes, Samuel e Rute.

3. Assim diz G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, trad. D. Green (Nashville: Abingdon, 1968), p. 249.

nião rabínica ao contrário. Assim, sua afirmação pode até se dever aos problemas que o livro em si propõe, não uma disputa entre os rabis.[4] Em suma, Simeão reafirmou aquilo que já era aceito de modo geral como simples precaução, caso alguém tivesse dúvidas.

À vista da bem comprovada canonicidade, só duas outras questões requerem comentário. Primeiro, qual colocação canônica de Rute – a do TM (i.e, nos Escritos) ou a da LXX, Vulg., e mais recentes versões cristãs (i.e., entre Juízes e 1 Samuel) – é a original? Por um lado, alguns estudiosos têm costumeiramente procurado evidências que favoreçam a prioridade cronológica de uma ordem canônica sobre a outra.[5] Portanto, aqueles que são a favor da ordem do TM apelam a T. B. *B. Bat.* 14b e 4 Esdras 14.44-46 (ca. 100 a.C.), que afirmam um cânon de 24 livros com Rute nos Escritos (neste, Rute se localiza imediatamente antes de Salmos). Por outro lado, aqueles que estão a favor da prioridade da LXX citam Josefo e certos pais da igreja. Em *Ag. Ap.* 1.8,38-42, Josefo tem um cânon de 22 livros (5 do Pentateuco, 13 Profetas, 4 "hinos a Deus e preceitos para a conduta da vida humana"). Embora ele não forneça uma lista de livros como tal, a maioria dos estudiosos presume pela descrição dele que Rute era anexado a Juízes.[6] Com a afirmação de ter seguido a prática judaica, Orígenes e Jerônimo também listam um cânon de 22 livros, com Rute anexado a Juízes, enquan-

4. Beckwith, *Canon*, pp. 304-306. Conflitos entre as práticas e as leis paralelas do Pentateuco provavelmente desempenharam um papel; cf. o casamento de Malom e Quiliom com moabitas (Rt 1.4) versus Deuteronômio 23.4-7 (em port. 3-6 cf. ARA); o casamento levirato e a redenção (caps. 3-4) versus Levítico 25.23-55 e Deuteronômio 25.5-10. Observe que tanto o Mish. *Yebam* 8.3 como o T.B. *Yebam*, 76b-77b explicavam que Deuteronômio 23 permitia que os *homens* israelitas se casassem com mulheres moabitas, mas não o contrário.

5. H. Hertzberg (*Die Bucher Josua, Richter, Ruth*, ATD 9, 2ª ed. [Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 1959], pp. 257,258). Rudolph (p. 25), et al., são a favor da originalidade do TM, enquanto que Gerleman (p. 1) crê que a LXX continua uma velha tradição judaica (ver também Campbell, pp. 34-36). Contraste L. B. Wolfenson. "Implications of the Place of the Book of Ruth in Editions, Manuscripts, and Canon of the Old Testament", *HUCA* 1 (1924) 171, que nega totalmente a idéia de uma ordem original.

6. Cf. sua afirmação de que os profetas "escreviam os eventos de suas próprias épocas". Seus treze profetas foram provavelmente Jó, Josué, Juízes (com Rute?), Samuel, Reis, Isaías, Jeremias (com Lamentações?), Ezequiel, os Doze Profetas, Daniel, Crônicas, Esdras, Neemias, Ester. Os outros quatro livros eram Salmos (com Rute?), Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos. Se um dos últimos dois foi omitido, Lamentações seria contado no lugar dele; assim Beckwith, *Canon*, p. 119.

to que Melito lista um cânon de 25 livros, com Rute depois de Juízes como livro à parte.[7]

Recentemente, no entanto, R. Beckwith argumentou de modo persuasivo dois pontos-chave: primeiro, que a ordem evidente na LXX, Vulg., e versões recentes teve origem em meios cristãos, não judeus, talvez seguindo a disposição das listas do NT; segundo, que a tradição judaica havia fixado a ordem e a lista de livros canônicos pelo menos até o tempo de Jesus, se não tão cedo como a época de Judas Macabeus (164 a.C.).[8] Em apoio, ele explica que, correspondendo às 22 letras do alfabeto hebraico, o cânon de 22 livros de Josefo e dos pais da igreja foi um desenvolvimento posterior da lista talmúdica dos 24 componentes anteriores. Além disso, ele argumenta que a distribuição de livros de Josefo representava a simplificação que ele próprio fez da ordem talmúdica então-padrão, ordem sob medida para seu auditório judeu. E finalmente, conforme Beckwith, as listas de Melito e Orígenes são derivadas de estruturas canônicas cristãs e não judaicas, enquanto que a de Jerônimo realmente segue o padrão do Talmude. Se Beckwith tem razão, a ordem do TM seria anterior à outra, e Rute, portanto, originalmente teria estado nos Escritos. Não se precisa mais falar do "deslocamento" do livro que o TM teria feito levando-o para os Escritos, ou a LXX para os Profetas. Em outra alternativa, se o caso de Beckwith não chega a convencer, a evidência pelo menos aponta a várias ordens canônicas anteriores, uma representada por Josefo, a outra pelo Talmude Babilônico. Pode até ter havido outras ordens canônicas dentro das comunidades judaicas e cristãs.[9]

A pergunta que resta é: Qual localização para Rute dentro do Hagiografa é a mais antiga? Embora T. B. *B. Bat.* 14b. a situe antes dos Salmos, em muitos manuscritos hebraicos (cf. *BHS*) fica na coleção de

7. Para os textos e a discussão, ver Beckwith, *Canon*, pp. 119-22,183-87. Expressivamente, contudo, Jerônimo concorda com um cânon de vinte e quatro livros entre os judeus, que tem tanto Rute quanto Lamentações como livros separados nos Escritos.

8. Beckwith, *Canon*, pp. 150-53,181-222; cf. 2 Mac. 2.13-15. É crucial ao seu argumento o apelo à afirmativa de Jesus: "desde o sangue de Abel até ao sangue de Zacarias" (Mt 23.35; Lc 11.51) como fazendo referência ao primeiro e último livros do cânon (i.e., Gênesis e 2 Crônicas).

9. Cf. Wolfenson, "Implications", pp. 170-72.

Cinco Rolos Festais (o "Megilloth").[10] Por um lado, a posição antes de Salmos foi provavelmente a mais antiga. A citação talmúdica é uma *baraita* (i.e., uma tradição antiga) introduzida pela fórmula de autoridade: "os rabinos ensinaram" e que implica um consenso autorizado de opinião sobre a matéria.[11] Por outro lado, a coleção Megilloth de cinco livros foi formada muito mais tarde (ca. sécs. 6º ao 9º d.C.) e os manuscritos hebraicos dele dão evidência de duas ordens. Em textos impressos antes de 1937, ocupa a segunda posição, um lugar sem dúvida designado para uso litúrgico conveniente, visto que a ordem resultante reflete a ordem dos festivais nos quais os livros eram lidos: Cântico dos Cânticos (Páscoa), Ruth (Shebuoth ou Semanas/Pentecoste), Lamentações (dia 9 de Ab, i.e., a comemoração da queda de Jerusalém), Eclesiastes (Tabernáculos), Ester (Purim).[12] A partir daí (cf. *BHS*), a ordem é aparentemente cronológica: Rute (era dos Juízes), Cântico dos Cânticos (o jovem Salomão), Eclesiastes (o velho Salomão), Lamentações (Jeremias) e Ester (o período persa).[13]

III. CRÍTICA LITERÁRIA

Existe hoje acordo geral quanto ao livro de Rute ser essencialmente uma unidade.[1] A crescente apreciação da estrutura literária do livro

10. Para detalhes, ver Wolfenson, "Implications, pp. 152-67.

11. Assim, Rute forneceu ou uma introdução aos Salmos ou uma lembrança de seu autor (assim diz Wolfenson, "Implications", pp. 167-68). Outra alternativa seria: a ordem era cronológica, quer de eventos (cf. M. Weinfeld, "Ruth, Book of ", *Enc Jud* (Jerusalém: Keter, 1971], XIV:522) ou da data de composição (assim Rudolph, p. 23).

12. Campbell, p. 34; J. Bauer, "Das Buch Ruth in der judischen und christhechen Überlieferung", *BK* 18 (1963) 116-19. As tradições judaicas traçavam a associação de Rute com o Pentecoste de formas várias, p.ex., de acordo com a projeção do tempo entre a Páscoa (colheita de cevada, 1.22) e o Pentecoste (colheita de trigo, 2.23), à compatibilidade da conversão de Rute ao Torá com os festivais associados à revelação do Torá no Monte Sinai, ou à associação da data tradicional do nascimento e morte de Davi ao Pentecoste; assim Bauer, ibid, p. 116.

13. O fato de que Rute e Provérbios compartilham de uma mesma expressão (*'ēšeṯ ḥayil,* Rt 3.11; Pv 31.10) também pode ter levado a ser ele colocado depois de Provérbios; cf. Campbell, pp. 34-35.

1. Cf. a avaliação de S. Niditch, "Legends of Wise Heroes and Heroines", in *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, org. D. A. Knight e G. M. Tucker (Filadélfia: Fortress, 1985), p. 454, H. H. Witzenrath, *Das Buch Rut.* SANT 40 (Munique: Kösel, 1975), p. 38 (mas com adições secundárias), et al.

tem efetivamente colocado de lado as tentativas crítico-literárias anteriores de encontrar adições posteriores dentro dele.[2] Até mesmo a supostamente suspeita explicação parentética do costume do calçado (4.7) sobreviveu a alguma crítica anterior. O mesmo critério se aplica a sugestões de crítica literária mais recente.[3] Só a originalidade das referências genealógicas a Davi (4.17b-22) continuam sendo matéria de contestação (ver abaixo). É claro que o consenso atual não quer dizer que a unidade do livro escapou de sério exame erudito. Pelo contrário, o acordo resulta de terem sido enfrentados muitos desafios estimuladores e provocantes à unidade composicional do livro. O que segue é um levantamento e avaliação desses desafios.

A. OS PRECURSORES DO LIVRO?

São vários os que já tentaram pesquisar a pré-história do livro. O pai dos estudos atuais de Rute, H. Gunkel, distinguiu o enredo presente (a *novella*) tanto de sua versão literária anterior como da fonte de seu tema principal.[4] Ele afirmou ter traçado a trama principal – a viúva leal, sem filhos, que obtém um herdeiro para seu esposo falecido – de contos de fada antigos do Egito.[5] Visto que a religião de Israel abominava a feitiçaria, entretanto, ele afirmou que Israel refundiu, reformatou o conto em saga, substituindo a feitiçaria com o costume israelita apropriado (i.e., a instituição de casamento de parentes). Gunkel então identificou duas formas da saga israelita: a mais antiga e grosseira história de Judá e Tamar (Gn 38); e uma posterior, mais casta, cuja perso-

2. Contra L. B. Wolfenson, "The Character, Contents, and Date of Ruth". *AJSL* 27 (1911) 298-300. A análise clássica da estrutura literária do livro é a de H. Gunkel, "Ruth", in *Reden and Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913), pp. 65-92; cf. também S. Bertman, "Symmetrical Design in the Book of Ruth", *JBL* 84 (1965) 165-68.

3. Por exemplo, que as bênçãos (4.11,12) podem ser uma adição posterior ajustando 4.18-22; cf. S. Parker, "Marriage Blessing in Israelite and Ugaritic Literature". *JBL* 95 (1976) 27-28; ou que duas narrativas de nascimento originalmente distintas formem a base da cena final (4.13-17); assim diz Sasson, pp. 158-61; cf. também O. Loretz, "Das Verhältnis zwischen Rut-Story und David-Genealogie im Rut-Buch", *ZAW* 89 (1977) 125.

4. Cf. H. Gunkel, "Ruthbuch", em *RGG* (1ª ed. 1913), V:108, e *RGG* (2ª ed. 1930), V:2182, idem, *Reden und Aufsätze*, pp. 91-92. Para o termo *novella*, ver adiante, seção VII, "Gênero".

5. Ele encontrou o mesmo tema no mito egípcio de Ísis-Osíris no qual a viúva sem filhos (Ísis) magicamente conspirou para conceber um filho (Horus) por seu esposo falecido (Osíris).

nagem feminina única, uma viúva chamada Noemi, deu à luz um herdeiro mesmo após sua morte. Só mais tarde, disse Gunkel, foi Rute acrescentada à história, assim produzindo a presente *novella*.[6] Apesar de apreciação pelas observações literárias incisivas de Gunkel, seu cenário especulativo não ganhou aceitação.[7]

O mesmo acontece com três outras teses bem conhecidas sobre a forma antecedente de Rute. Myers argumentou que o livro foi originalmente transmitido em forma poética, talvez como antigo conto infantil.[8] Como apoio, ele arregimentou evidências de linguagem, ortografia e métrica dentro do livro e até tentou remodelar partes dele em poesia. Mas a maioria de seus supostos versos poéticos paralelos não resistem a um exame cuidadoso dos dísticos. E ainda, como Segert notou, Myers muitas vezes foi forçado a fazer pequenas emendas e supressões textuais, a fim de obter um ritmo poético.[9] Também porque, quando a história oral foi finalmente redigida, ela teria sido escrita em prosa em vez de em verso.[10] Portanto, embora ofereça muitos discernimentos úteis na compreensão do texto, a tese de Myers não ganhou adeptos.[11] Também não convencem as várias tentativas de se descobrir

6. Segundo Gunkel (*RGG* [2ª ed.], V. 2182), esta pré-história explicou por que o narrador (em sua ótica) vacila tão estranhamente entre Noemi e Rute; cf. também M. Haller, "Ruth", in *Die Fünf Megillot*, HAT 18 (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1940), pp. vii, 1.

7. G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, trad. D. Green (Nashville: Abingdon, 1968), p. 250, J. Fichtner, "Ruthbuch", in *RGG* (3ª ed.), V:1253; R. Murphy, "Ruth", in *Wisdom Literature*, FOTL 13 (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 86.

8. Myers, *Literary Form*. Ele defendeu que o conto oral foi finalmente escrito no período pós-exílico.

9. S. Segert, "Vorarbeiten zur hebräischen Metrik, III, Zum Problem der metrischen Elemente, im Buche Ruth". *ArOr* 25 (1957) 190-200. Segert observou que Myers também teve de recorrer a muitos tipos de métrica.

10. E. F. Campbell, Jr., "The Hebrew Short Story: Its Form, Style, and Provenance", in *A Light Unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob Myers*, org. H. Bream, R. Heim, e C. Moore (Filadélfia: Temple University, 1974), p. 88, que acrescentaram expressivamente que dizer que o conto só se tornou prosa quando foi escrita não explica adequadamente sua forma atual. Outros argumentos contra a tese já foram propostos. Nessa direção, D. R. Ap-Thomas ("Book of Ruth", *ExpTim* 79 [1968] 369) duvidou se o conteúdo do livro – doméstico em lugar de heróico ou épico – seria "matéria da qual a poesia primitiva era feita". Além disso, sem provas, este ponto de vista presume que as formas poéticas de contos eram de certo modo mais antigas do que as formas em prosa; cf. Sasson, p. 243.

11. Ver S. Niditch, "Legends", p. 455; Campbell, pp. 9,10-13. Como Campbell notou,

uma lenda de seita de fertilidade, quer de origem mesopotâmica ou grega, por detrás da narrativa.[12] Argumentos de que *bêṯ leḥem* (i.e., Belém) originalmente significava "templo de *lhm*" (um deus da fertilidade), que o terreiro de malhar cereais era um local de rituais pagãos, e que motivos de fertilidade predominavam na história (p.ex., a colheita de cereais; a união sexual de Rute e Boaz) não tem sido convincentes.

Adotando a tese de Myers, G. Glanzman afirmou encontrar três estágios de atividade literária por trás da composição de Rute.[13] O primeiro era um antigo conto oral, poético, que Israel teria tomado emprestado em alguma data após sua chegada em Canaã. O tema provavelmente foi a maneira em que uma nora encontrou um esposo amoroso como recompensa pela devoção dela à sua sogra enviuvada.[14] O segundo estágio (ca. sécs. 9º–8º a.C.) foi um conto escrito, em prosa, que havia sido ampliado quase até a forma atual e recebido um colorido mais preciso (i.e., local, religião, lei, etc.). Nesse estágio, Israel interpretou a devoção da nora religiosamente como *ḥesed*. Finalmente, após o exílio, um terceiro estágio acrescentou a genealogia (e talvez 4.7). Assim como com as outras teorias, no entanto, esta que é super especulativa não ganhou aceitação.[15]

A. Brenner propôs recentemente uma teoria muito mais simples da pré-história do livro. Observando algumas desigualdades e discordâncias no texto, ela explicou que o livro atual realmente combinava duas

---

porém, negar que um original antigo em poesia tenha sido a base do livro não é negar que sua forma atual seja poética; de fato, ele mostra às vezes paralelismo e ritmo.

12. Ver Niditch, "Legends", p. 455; Rudolph, p. 30; contra W. E. Staples, "The Book of Ruth", *AJSL* 53 (1937) 145-57; (com cautela) Haller, "Ruth", pp. 2,3; S. L. Shearman e J. B. Curtis, "Divine-Human Conflicts in the Old Testament", *JNES* 28 (1969) 235-40; J. F. X. Sheehan, "The Word of God as Myth: The Book of Ruth", in *The Word in the World: Essays in Honor of Frederick L. Moriarty*, org. R. Clifford e G. MacRae (Weston, Mass.: Weston College, 1973), pp. 40-43; G. R. H. Wright, "The Mother-Maid at Bethlehem", *ZAW* 98 (1986) 56-72.

13. G. Glanzman, "The Origin and Date of the Book of Ruth", *CBQ* 21 (1959) 201-207.

14. Glanzman conjecturou ("Origin", p. 203, n. 15) que este conto tenha terminado com a cena do terreiro de malhação de cereais. Em sua visão, percebe-se este estágio nos nomes supostamente não-israelitas do livro.

15. Ver Niditch, "Legends", p. 455. Segundo Sasson (p. 241), Glanzman aceitar que o nome do livro caberia exclusivamente no segundo milênio a.C. é indefensável.

histórias israelitas orais, originalmente independentes. "Variante A" (a história de Noemi), e "Variante B" (a história de Rute).[16] Em seu ponto de vista, ambas tiveram origem no mesmo local (Belém da Judéia) e meio social (o clã de Perez), mas tiveram heroínas diferentes.[17] Compartilhavam um tema comum bem conhecido pelas histórias dos patriarcas e outras, "a inversão da sorte feminina" onde uma mulher destituída de recursos se torna a mãe de uma pessoa importante. Mas a premissa principal de Brenner, as alegadas inconsistências e desigualdades internas, entra em conflito com o forte consenso a favor da unidade literária do livro, e é questionável, portanto. Em contraste, outros estudiosos se inclinam a atribuir problemas mais à ambigüidade ou à distância cultural do que a fontes literárias que teria havido. Além disso, Brenner enfraquece a própria credibilidade da teoria ao deixar de explicar por que as duas narrativas foram combinadas. Em resumo, enquanto ela ajuda de certos modos, esta tese é tão especulativa e não convincente quanto as similares propostas por Crook e Anderson.[18]

Finalmente, E. Campbell valeu-se da pesquisa de M. Parry e A. B. Lord sobre a composição oral entre os contadores de histórias nos Bálcãs para explicar a origem e forma presente de Rute.[19] Ele sugeriu que o autor de Rute era um profissional semelhante a "cantador de contos", ou então um levita ou "mulher sábia" (cf. 2Sm 14.1-20; etc.) que vivia nos arredores israelitas e não num centro político ou de culto. Contra Campbell, no entanto, em Rute falta a porcentagem necessária de linguagem formulada bem como o padrão de história formalizada que se espera dos contos orais verdadeiros.[20] Sendo assim, por qualquer nar-

16. A. Brenner, "Naomi and Ruth", *VT* 23 (1983) 385-97. Especificamente, ela notou a mudança de papéis e dominância entre Noemi e Rute, a tensão sobre maternidade (cada uma ou ambas?), e ambigüidade sobre quem está sendo resgatado (Noemi? Rute? ambas?).

17. Para Brenner, Os contos das filhas de Ló (Gn 19.30-38), Tamar (Gn 38) e Rute (Variante B) constituem uma série em três partes que buscava explicar as ligações de Davi com estrangeiras e seu ponto fraco por mulheres como estando em seu sangue simplesmente (idem, pp. 393-94).

18. M. Crook, "The Book of Ruth – A New Solution", *IBR* 16 (1948) 155-60; A. A. Anderson, "The Marriage of Ruth", *JSS* 23 (1978) 172.

19. Campbell, pp. 18-23, cf. A. B. Lord, *The Singer of Tales* (Nova York: Atheneum, 1965).

20. Ver Niditch, "Legends", pp. 455-56.

ração oral prévia que a história possa ter tido, sua forma atual é provavelmente uma composição escrita originalmente.

Em conclusão, a caçada por precursores literários para Rute aparentemente não apanhou presa nenhuma. Isso não nega a influência de fontes ou motivos populares existentes no livro. Ao contrário, é dizer que conhecimento de tal matéria prévia é de pequeno valor interpretativo para iluminar o presente texto, o texto final, que é, realmente, uma criação literária refrescante e nova, não um amálgama descuidado de histórias antigas.[21]

B. OS PROBLEMAS DE 4.17

As dificuldades deste versículo vêm perturbando os estudiosos há longo tempo.[22] Primeiro, é estranho que as mulheres, não os pais do bebê nem mesmo Noemi, dêem nome a ele. De fato, este é o único exemplo bíblico no qual um filho tem nome dado por alguém fora da família imediata.[23] Segundo, as mulheres parecem ter dado nome ao recém-nascido duas vezes (i.e., a fórmula repetida *qr' šm,* "chamar [um] nome"), o que em si não deixa de ser uma situação estranha. Mais estranho ainda, no entanto, ao se olhar mais de perto, a primeira suposta "designação de nome" (v.17a) parece mais uma exclamação do que um ato de dar nome ao bebê. Assim sendo, a fórmula introdutória ("lhe deram nome") e a declaração citada ("A Noemi nasceu um filho!") parecem não estar ligadas por lógica. Finalmente, ao contrário do costume (ver Gn 29.31-35; 30.6-24), não há relacionamento perceptível no som ou no sentido entre essa afirmação e o nome Obede (ver o comentário abaixo em 4.17). Levando em conta essas excentricidades

21. Cf. Campbell, pp. 8,9. A recente interpretação formalista-folclorista de Rute por Sasson, seguindo a estrutura que Propp destilou dos contos de folclore russos, é provocativa (ver Sasson, 196-252). A história bíblica, porém, difere significativamente do esquema de Propp, um fato que lança dúvida sobre a validade da abordagem; cf V. Propp, *Morphology of the Folktale* (Austin: University of Texas, 1968).

22. Para uma discussão detalhada daquilo que segue, ver R. L. Hubbard, "Ruth iv.17: A New Solution", *VT* a ser publicado.

23. Para evidência disto, ver Sasson, pp. 172-73. Para sua conclusão, ver os comentários abaixo em 4.16. A maneira em que João Batista recebeu o nome (Lc 1.57-66) oferece o paralelo mais próximo. Observe, no entanto, que a insistência de Isabel em que ele fosse chamado João impediu seus vizinhos e parentes de dar-lhe um nome de família (v.59).

como sinal de um texto pouco ordenado, muitos já sugeriram emendas textuais para suavizar a aparente dificuldade.[24]

Mais influente, no entanto, foi a proposta de H. Gunkel a que O. Eissfeldt acrescentou detalhes. Comparando a forma do v.17 com outros exemplos do A.T., Eissfeldt defendeu que o v.17a registrava a verdadeira doação de nome, mas que a palavra *šēm* havia substituído o nome original, Ben-noam.[25] E mais, ele concluiu que o v.17b era um acréscimo posterior que pretendia ligar a história com Davi pela primeira vez; mais tarde, porém, ele retirou essa conclusão em resposta às críticas.[26] Não obstante a retratação, muitos ainda mantêm que originalmente a história nada tinha a ver com Davi.[27] Em minha opinião, no entanto, o texto tem sido mal-entendido; por isso, tais tentativas são tanto desnecessárias quanto mal direcionadas.[28] Primeiro, da perspec-

24. Por exemplo, Joüon (p. 95) substituiu *wattō'marnâ* ("elas disseram") pelo primeiro *wattiqre'nâ* ("elas chamaram"), omitiu *lô* ("a ele"), e tornou Noemi, não as mulheres, o sujeito do segundo *qr'* tornando-a assim a pessoa que dava nome; cf. Würthwein, p. 20. Do mesmo modo, Rudolph (pp. 69,70) propôs a exclusão de *šēm* (v.17a; assim Würthwein, p. 20) e emendou o segundo *qr'* para fazer com que Boaz ou Noemi fosse seu sujeito. Assim, na visão dele, v.17a não registra qualquer evento de dar nome ("E eles exclamaram sobre ele"). Finalmente, Hertzberg (p. 278, n. 3) creu que o v.17b originalmente trazia o nome Ben-Noam, não Obede.

25. O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, trad. P. R. Ackroyd (Nova York: Harper & Row, 1965), pp. 479-80; cf. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, p. 84, que propôs *Jibl*^{e}*'am* como o nome original; cf. A. Jepsen, "Das Buch Ruth", *TSK* 108 (1937/38) 422-23; Parker, "Marriage Blessing", p. 30. Embora crítico de Gunkel, L. Kohler ("Ruth", *Schweizerische Theologische Zeitschrift* 37 [1920] 12-13), também acreditou que o livro terminava com v.17a.

26. O. Eissfeldt, "Wahrheit und Dichtung in der Ruth-Erzählung", in *Stammesage und Menschheitserzählung in der Genesis*, SAL 110/4 (Berlim: Akademie, 1965), pp. 23-28. Os críticos de Eissfeldt com respeito a esse ponto incluem Ap-Thomas ("Ruth", p. 371), que não encontrou outro exemplo veterotestamentário de um nome dado especificamente para comemorar outra pessoa. Ele sugeriu os nomes Obednoam ou Ebednoam em vez de Ben-noam. Além disso, Campbell (p. 166) argumentou que, se Eissfeldt estivesse certo, o bom senso esperaria um trabalho melhor de entrosamento. Aceitando seu conhecimento de fórmulas na colocação de nomes, por que o autor não providenciou um nome que ligasse o filho a Noemi? Para seguir com a crítica, ver n. 30.

27. Würthwein, pp. 1-3; J Gray, *Joshua, Judges, Ruth*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans; Basingstoke: Marshall Morgan & Scott, 1986), pp. 374,402-403; Fohrer, *Introduction*, p. 250; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadélfia: Fortress, 1979), p. 566; cf. Loretz, "Verhältnis", p. 125, que afirmava que o livro original terminava em 4.16.

28. De modo semelhante, Sasson, p. 176. Mesmo estudiosos que duvidam de serem origi-

tiva da crítica da forma, o v.17b contém uma fórmula típica em dar um nome (*qr' šm* [com sufixo] mais o nome próprio. Por isso, seja o que for que o v.17a signifique, o v.17b relata claramente uma colocação de nome real; tirá-lo deixaria a criança sem nome – um evento pouco provável para narrativas de nascimentos hebraicos.[29] Segundo, as muitas diferenças críticas-à-forma entre a frase *qārā' lô šēm lē'mōr* (v.17a) e as fórmulas comparáveis usadas para se dar nome sugerem fortemente que esta não é uma tal fórmula.[30] Se isso é fato, o v.17a deve registrar algo diferente de se dar um nome, e a afirmação das mulheres deve ter outra significância.[31]

Realmente, a frase *yullaḏ bēn lᵉnā'ᵒmî* fornece uma possível pista a um melhor entendimento do v.17a. Em outro lugar a expressão idiomática (formalmente, *yullaḏ lᵉ* [mais sufixo] *bēn*) só ocorre em fala direta nas participações de nascimento.[32] Na longa lamentação de Jeremias sobre seu aniversário, o dia de seu nascimento (Jr 20.14-18),

---

nais os vs.18-22 retêm o v.17b como original; assim faz Hertzberg, pp. 258-59,278; Gerleman, p. 35; Rudolph, p. 71; mas veja Würthwein, p. 3.

29. Para o argumento, ver Witzenrath, *Rut*, pp. 20-26; Sasson, pp. 164-65; cf. Gênesis 4.26; 5.2; 3.17,19; Juízes 13.24; 2 Samuel 12.24; Jó 42.14, etc. Sobre o assunto geral de dar nomes, ver Fichtner, "Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments", *VT* 6 (1956) 372-96; W. Plautz, "Zur Frage des Mutterrechts im Alten Testament", *ZAW* 74 (1962) 13-15; A. F. Key, "The Giving of Proper Names in the Old Testament", *JBL* 83 (1964) 55-59.

30. Estranhamente, o próprio Eissfeldt (*Introdução*, p. 479) listou como o v.17a diferia de fórmulas típicas: (1) a explicação do nome precede a ele ser conferido à criança (v.17b), e segue as palavras introdutórias *lē'mōr* ("dizendo"); cf. Gênesis 30.24; (2) *šēm* ("um nome") onde se espera o nome próprio verdadeiro; (3) não há ligação entre a explicação ("Um filho nasceu a Noemi") e o nome ("Obede"). Witzenrath (*Rut*, pp. 23-24) acrescentou: (1) as vizinhas, e não os pais, dão o nome; (2) v.17a escreve *lō* onde se espera *šēm*; (3) falta um nome próprio depois de *šēm*.

31. Cf. apresentações de A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebraïschen Bibel*, VII:29 ("falaram muito sobre ele em seu caminho, dizendo"); H. Brichto, "Kin, Cult, Land, and Afterlife – A Biblical Complex", *HUCA* 44 (1973) 22 ("tiveram uma designação para ele"); J. Campbell, p. 165-66 ("alegraram-se sobre ele"); Sasson, p. 158 ("estabeleceram seu bom-nome").

32. Uma variação da expressão idiomática (formalmente, *lᵉ* [mais o nome do pai] *yullaḏ bēn/bânîm*) ocorre em genealogias (Gn 10.25 = 1Cr 1.19) e participações de nascimentos (Gn 4.26; 41.50). Nestes últimos, o colocar o nome no filho vem logo em seguida. A forma Pual aparente (*yullaḏ*) é realmente uma passiva interna Qal; assim *GHB*. § 58a, F. I. Andersen, "Passive and Ergative in Hebrew", in *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, org. H. Goedicke (Baltimore: Johns Hopkins, 1971), pp. 1-15 (esp. 8-13).

ele maldiz o homem que levou ao pai a boa-nova de seu nascimento. A citação exata da mensagem desse homem tem espantosa semelhança com as palavras das vizinhas de Noemi: *yullaḏ lᵉḵā bēn zāḵār* (lit. "Um menino [homem] nasceu para vocês!"). Aparentemente isso apresenta um vislumbre do costume com o qual um nascimento era formalmente anunciado a um pai que o aguardava em Jeremias 20 (também cf. Jó 3.3).[33] Há também Isaías 9.5a (6a em port.) que anuncia o nascimento de um filho real, o designado sucessor, para o público em geral: *yeleḏ yullaḏ lānû* ("Um menino nos nasceu!").[34] Parece provável que esse costume foi um caso de um costume particular estender-se para o domínio público. Em certo aspecto-chave, porém, a afirmação em Rute 4.17a difere destes exemplos: não é dirigida a Noemi como receptora da notícia. Portanto, não é uma fórmula de participação de nascimento em si. Noemi recebeu essa palavra no v.14. Antes, ela interpreta o significado do v.16a e oferece uma resposta alegre ao lamento de Noemi pela situação de não ter filhos (1.11-13,20,21).[35] Assim, com ligeira modificação, as mulheres aplicaram uma fórmula de participação de nascimento tradicional para interpretar a cena diante delas. (A "modificação" pode visar corresponder à declaração anterior delas em 1.19b, onde fazem uma pergunta, mas não diretamente à Noemi). Assim como

33. S. Mowinckel, *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson (Nova York: Abingdon, 1956), p. 108. Em Jó 3.3, a fórmula é *hōrâ gāḇer* ("Um menino nasceu!"). O fato que os dois textos revolvem em torno da maldição de aniversários torna mais crível o pano de fundo defendido aqui.

34. H. Wildberger, *Jesaja 1-12*. BKAT 10/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1972), p. 379 (por um mensageiro real; cf. Mowinckel, *He That Cometh*, p. 108 (uma participação a reis amigos). Outros vêem a sentença como sendo uma fórmula de legitimação que vem do ritual de coroação de Judá (cf. Sl 2.7); assim O. Kaiser, *Isaiah 1-12*, OTL, trad. J. Bowden (2ª ed., Filadélfia: Westminster, 1983), pp. 210-12; R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 107. Aqui *yeleḏ* ("criança") substitui *bēn* ("filho", mas cf. a linha paralela) e começa a sentença a fim de fazer jogo de palavras com *yullaḏ* (assim Wildberger, *Jesaja*, p. 364). Note que *yeleḏ* ocorre em Rute 4.16.

35. Cf. Witzenrath, *Rut*, pp. 282-83; Rudolph, pp. 70,71 ("um ridículo bem-humorado"). Note E. Robertson, "The Plot of the Book of Ruth", *BJRL* 32 (1950) 222. "Certamente ninguém mereceu mais o elogio implícito". Não deixa de ser interessante que a participação de um nascimento a um pai era um elemento básico nos contos antigos; cf. D. Irvin, "Traditional Episode Table Sheet 1", in *Mytharion. The Comparison of Tales from the Old Testament and the Ancient Near East*, AOAT 32 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978). Esta evidência sugere que o costume que se afirma ter servido de base para Rute 4.17a pode ter sido uma prática difundida.

o desabafo amargurado de Noemi deu o desfecho do cap. 1, o alegre comentário delas faz o clímax da história de Noemi. A mulher que se desesperava de ter filhos agora tem um.[36] Tematicamente, a esterilidade de Noemi chegou ao fim.

Se a expressão idiomática *qr' šm* no v.17a nada tem a ver com o dar nome, o que significa então? A ausência de uso comparável no Antigo Testamento sugere que o próprio autor cunhou a expressão. Portanto, pode-se chegar apenas a tentativas de conclusões, mesmo depois de escutar com cuidado o contexto. Dado o gosto que o autor tem pela repetição, pode-se tomar a nova ocorrência da frase ali perto como o melhor indício. Em 4.11 e 14, *qr' šm* significou "ser famoso" e futuro renome desejado a Boaz e ao recém-nascido, respectivamente (ver o comentário abaixo). Aqui, no entanto, as mulheres editorializam sobre o tempo presente. Assim, dada a visão crítica à forma adotada acima, *elas proclamaram a significância dele* parece fazer o melhor sentido.[37]

C. A GENEALOGIA (4.18-22)

Conforme se notou acima, um forte consenso atualmente considera a genealogia do encerramento (4.18-22) como sendo um acréscimo secundário ao livro original.[38] Não obstante, um grupo considerável de dissidentes desafia essa visão, argüindo ou a favor de sua originalidade ou pelo menos de sua harmonia estrutural com o restante do livro.[39]

36. Isto também torna explícito o que estava até aqui implícito, a saber, que o filho é filho tanto de Rute como de Noemi (portanto também de Elimeleque), cf. Campbell, pp. 166-67; Sasson, p. 177. Portanto, a criança é o herdeiro que Boaz prometeu prover (v.10) e pelo nascimento de quem a história inteira aguardava com esperança. Em outra alternativa, P. Trible ("Two Women in a Man's World: A Reading of the Book of Ruth", *Soundings* 59 [1976] 277-78) acreditava que a afirmativa das mulheres salva as preocupações anteriores do livro ("justiça para as mulheres vivas") dos interesses exclusivistas dos anciãos ("justiça para homens mortos").

37. Assim diz Gray, pp. 402-403. Para outras leituras, ver n. 31 acima. Contra Campbell (pp. 165-66), porém, duvida-se que *qr'* signifique "celebrar", a despeito da evidência da Vulg. ("parabenizar") e do Latim Arcaico ("regozijar-se juntos"); cf. Sasson, pp. 175-76.

38. Ver Niditch, "Legends", p. 454; e a maioria dos comentaristas recentes. Para a originalidade de 4.17b, veja adiante.

39. Para o primeiro, ver L. Morris, "Ruth", em A. Cundall e L. Morris, *Judges, Ruth*, TOTC (Chicago/Londres: InterVarsity, 1968), p. 316; R. Gordis, "Love, Marriage, and

Além disso, vários estudos definitivos de genealogias têm aberto novas perspectivas de onde se pode ver a forma e o propósito de tais exemplos bíblicos.[40] Não se pode mais dispensar estas listas bruscamente, como sendo meros "apêndices" sem qualquer valor histórico ou literário. Ao contrário, é preciso considerá-las como sendo os resultados de uma prática antiga proposital, que nos reflete a realidade política, social e religiosa da antigüidade.[41] Por isso, o que segue é uma reavaliação crítica do problema levantado pela genealogia.

Os eruditos que a vêem como acréscimo posterior oferecem vários argumentos. Primeiro, a comparação com outros materiais similares, mas posteriores, sugere uma data mais tardia comum, se não fonte, de origem.[42] Assim, os estudiosos notam que tanto a fórmula de abertura (v.18a, "São estes, pois, os descendentes de") e o verbo principal ("ele gerou") são típicos do escritor sacerdotal (*Priestly writer* 'P') da época exílica (ou pós-exílica). Igualmente, muitos crêem que a lista em Rute é um extrato tirado da genealogia de Perez em 1 Crônicas 2.5-15. Alega-se que o motivo desta adição foi fortalecer a ligação da história original com Davi, encaixando isso na menção de Perez em 4.12. Tal

Business in the Book of Ruth", in *A Light Unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob Myers*, org. H. Bream, R. Heim, e C. Moore (Filadélfia: Temple University, 1974), p. 244; B. Porten, "Theme and Historiographic Background of the Scroll of Ruth", *Gratz College Annual* 6 (1977) 72; B. G. Green, "A Study of Field and Seed Symbolism in the Biblical Story of Ruth" (diss. Graduate Theological Union, 1980), p. 34 n. 2; Weinfeld, *EncJud*, XIV 518-19; Sasson, pp. 181-82; H. Fisch, "Ruth and the Structure of Covenant History", *VT* 32 (1982) 435, et al. Para este último, ver Bertman, "Symmetrical Design", pp. 166-67; Bar-Efrat, Wome Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative", *VT* 30 (1980) 156-57. Cf. aqueles que afirmam sua harmonia teológica, mas natureza secundária: O. Loretz, "The Theme of the Ruth Story", *CBQ* 22 (1960) 398 n. 24; Childs, *Introduction*, pp. 566-67.

40. Ver M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, SNTSMS 8 (Cambridge: Cambridge University, 1969); R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World.* Yale Near Eastern Researches 7, (New Haven: Yale University, 1977), idem, "Old Testament Genealogies in Recent Research", *JBL* 94 (1975) 169-89; J. J. Finkelstein, "The Genealogy of the Hammurapi Dynasty", *JCS* 20 (1966) 95-118; A. Malamat, "King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies", *JAOS* 88 (1968) 163-73; idem, "Tribal Societies: Biblical Genealogies and African Lineage Systems", *Archiv européenes de sociologie* 14 (1973) 126-36; J. M. Sasson, "A Genealogical 'Convention' in Biblical Chronography", *ZAW* 90 (1978) 171-85; idem, "Generation, Seventh", *IDBS*, pp. 354-56.

41. Cf Wilson, "OT Genealogies", pp. 182,188-89.

42. Ver W. W. Cannon, "The Book of Ruth", *Theology* 16 (1928) 318; Gerleman, p. 38, et al.

ação por um editor pós-exílico, diz o argumento, se ajusta bem ao grande interesse em Davi pelo qual o escritor de Crônicas (também pós-exílico) é bem conhecido. Segundo, os estudiosos asseveram que a genealogia entra em conflito com o impacto principal da narrativa que antecede; isto é, computa Obede como filho de Boaz, enquanto que a história o considera filho de Noemi; portanto, de Malom ou Elimeleque.[43] Terceiro, alguns afirmam que a genealogia está literariamente em desarmonia com a história que a precede. Por isso, Rudolph julgou que a lista longa diminui o impacto que tem a conclusão forte e breve de v.17b, enquanto que Joüon julgou-a esteticamente discordante do trabalho artístico anterior do autor.[44] Em resumo, dada essa desarmonia, alguns traçaram a origem da genealogia a uma mão diferente, posterior, não àquela do restante do livro.

Por mais comuns que sejam os argumentos acima, não deixam de ter pontos fracos. Primeiro, o argumento estético é seriamente questionável, visto que em última análise depende do juízo de "adequação" estética subjetivo de cada estudioso. Também é provável que entre nisso outra suposição questionável, a saber, que as genealogias tinham o mesmo baixo valor estético no mundo antigo que têm no mundo moderno ocidental. Mas não se pode excluir a possibilidade de que a recitação de nomes ancestrais famosos visava literariamente, em parte, agradar prazerosamente à audiência antiga.[45] Além disso, várias pessoas têm argumentado a favor de laços literários entre a história principal (1.1-4,17) e a genealogia. Por exemplo, alguns defendem que a genealogia está em contraposição estrutural com 1.1-5.[46] Certamente há in-

43. Ver Rudolph, p. 71; Würthwein, p. 24. Würthwein explicou (pp. 1-2) que o acréscimo resultou de um caso de identidade errada dupla; i.e., um editor posterior erradamente identificou o Boaz de Rute com o Boaz da genealogia de Davi (1Cr 2.11-12) e tomou por certo que o Perez de Rute 4.12 foi ancestral de Boaz (1Cr 2.5).

44. Rudolph, p. 71; Joüon, p. 96. Observe que Würthwein (pp. 1-2) cria que o livro originalmente terminava no v.17a.

45. Cf. Sasson, p. 181.

46. Para Bertman ("Symmetrical Design", pp. 166-67), ambas correspondem como sendo "história familiar"; para Bar-Efrat ("Observations", pp. 156-57), a correspondência é entre "pessoas que morreram antes da ação principal (1.1-5) e "pessoas que nasceram depois dela" (4.18-22). Contra Bar-Efrat, porém, note-se que apenas os três últimos membros da lista correspondem a esta descrição.

dicadores de que as duas seções poderiam espelhar uma à outra tematicamente.[47] Mais persuasiva, contudo, é a continuidade entre a genealogia e as bênçãos (4.11,12). Assim, B. Green afirmou que as genealogias (4.17b, 18-22) confirmam a expectativa levantada por 4.12: a casa de Boaz realmente se tornou como aquela de Perez.[48] Abaixo farei minha própria defesa a favor da harmonia literária entre a genealogia e a história. O ponto aqui, no entanto, é que o argumento estético contra a originalidade da genealogia tem respostas que a tornam questionável.

Igualmente indecisivo é o argumento que, visto P e Rute 4.18a usarem a mesma fórmula genealógica, ambas devem ter sido escritas mais tardiamente. Em resposta, nota-se que a força do argumento se baseia numa pressuposição chave, a saber, a existência verdadeira e a data tardia de P.[49] Deve-se reconhecer, contudo, que o argumento não tem peso entre aqueles que presumem a data pré-exílica para as origens pentateucas. Além disso, mesmo no caso de se presumir a existência de um P exílico ou pós-exílico, a utilização observada de fórmulas comparáveis em P e em Rute nada prova sobre seu interrelacionamento. A observação poderá significar nada mais do que o fato que ambos usavam a mesma fórmula genealógica para apresentar seu material. Se há algo, os contrastes entre o uso da fórmula em cada um favorecem

47. Por exemplo, como o livro abriu com nomes associados a tragédia, assim ela se encerra com nomes associados a triunfo; cf. Green "Symbolismo", p. 35 ("diminuição" versus "plenitude" de prole). Semelhantemente, Porten observou a maneira em que o livro se abre com os juízes e Elimeleque ("Meu Deus é Rei") e se encerra com o nomeado por Deus, o rei Davi ("The Scroll of Ruth: A Rhetorical Study", *Gratz College Annual* 7 (1978) 24-25.

48. Green, "Symbolism", p. 82; cf. Porten, "Scroll", p. 48; D. F. Rauber, "The Book of Ruth", in *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, org. K. Gros Louis, J. Ackerman, e T. Warshaw (Nashville: Abingdon, 1974), p. 172. Semelhantemente Witzenrath (*Rut*, p. 351) afirmou que sem 4.17b, 4.14b não teria nenhuma função; mas com ela, a genealogia cumpre a bênção de 4.14. Eu estou menos convencido de que a genealogia visa ou a fazer ponte do passado com o presente (contra Green, "Symbolism", pp. 234-35) ou literariamente a ligar a história de Rute com a "principal narrativa" da Bíblia (Gênesis a Reis), contra A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield: Almond, 1983), p. 110.

49. Para dois fortes desafios recentes à suposição, ver I. M. Kikawada e A. Quinn, *Before Abraham Was* (Nashville: Abingdon, 1985); e Y. T. Radday e H. Shore, *Genesis: An Authorship Study In Computer-Assisted Statistical Linguistics* (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1985); cf. também R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), pp. 531-41; R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch*, ISOTS 53 (Sheffield ISOT, 1987), p. 231 ("A data exílica – ou mesmo pós-exílica de P está agora nada certa").

ligeiramente uma independência entre os dois. Para ser específico, em P a fórmula quase sempre introduz uma seção importante de texto, quer de narrativa ou genealogia; aqui ela introduz uma genealogia de final de texto. Portanto, caso se presuma que ela funciona como sua contrapartida em P, a genealogia teria que introduzir uma (provavelmente longa) história da dinastia davídica – uma situação que aqui não é verdadeira e que tem pouca probabilidade de ser provada.[50] Além disso, enquanto Rute 4.18-22 repete o verbo *hôlîḏ* nove vezes, nenhuma das principais genealogias que são atribuídas a P a emprega, com exceção de Números 26 (cf. Gn 5.1-32; 10.1-32; 11.10-27; 36.1-40; 46.8-25, etc.). Em Rute 4, entretanto, o verbo é um elemento estrutural essencial na genealogia, enquanto que em Números 26 ele ocorre só em notas parentéticas sucintas dentro da lista maior (vs.29,58). Seu único uso fora disto (Gn 11.27; 25.19) está em narrativas, não em genealogias. Finalmente, seria tão fácil argumentar que P tomou emprestado a fórmula de Rute como vice-versa.

Quanto à atribuição de data, há acordo amplamente difundido entre os críticos que algum, se não muito, do material em P é pré-exílico em origem, ainda que tenha alcançado forma escrita final no exílio.[51] Além disso, estudos recentes indicam que guardar as genealogias, especialmente as linhagens reais, foi comum no Oriente Médio antigo, muito antes de Israel ser exilado para a Babilônia. Presumivelmente, o

50. Cf. Sasson, p. 180. Também, presumir que a fórmula serve como introdução já é em si aberto à dúvida. Por exemplo, Harrison (*Introduction*, pp. 543-48) apresenta bem o caso a favor de que, em Gênesis, a fórmula serve literariamente para concluir o que precede em vez de introduzir aquilo que segue. Ele compara a fórmula a colofões comumente encontrados no final de tabletes antigos do Oriente Próximo e sugere que sua repetição em Gênesis aponta a onze tabletes como sendo as fontes escritas do livro. Se verdade, a visão de Harrison descartaria tanto a existência de P como sua pretendida autoria da fórmula genealógica.

51. Cf. a avaliação de Childs, *Introduction*, pp. 122-24. Para bibliografia, ver o levantamento prático de D. Hildebrand, "A Summary of Recent Findings in Support of an Early Date for the So-Called Priestly Material of the Pentateuch", *JETS* 29 (1986) 129-38; também Z. Levit, "Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P", *ZAW* 94 (1982) 481-511; A. Hurvitz, "The Evidence of Language in Dating the Priestly Code: A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology", *RB* 81 (1974) 25-46. Observe especialmente que dois termos genealógicos sacerdotais (de P) estão entre aqueles que Hurvitz julgou pré-exílicos. Como é de conhecimento de muitos, Y. Kaufmann datou P como sendo do período pré-exílico (*The Religion of Israel: From Its Beginning to the Babylonian Exile*, trad. M. Greenberg [Nova York: Schocken, 1960] pp. 174-211).

Israel monárquico tinha a mesma prática, sem dúvida para estabelecer a legitimidade da dinastia reinante.[52] O ponto importante é que a comparação com P não é argumento que prove uma origem tardia da genealogia que conclui Rute. O apelo comum à similaridade de genealogias em Rute 4 e 1 Crônicas não pesa na balança, visto que o relacionamento preciso entre as duas permanece ambíguo. O fato é que, se há dependência, a evidência admitidamente mínima favorece o autor de Crônicas ter dependido de Rute, e não o inverso.[53] Em suma, não nos é preciso atribuir a genealogia em Rute 4.18-22 a uma data exílica ou pós-exílica.

O argumento de que a ênfase da genealogia entra em conflito com a substância da parte anterior tem maior peso. Para ser mais específico, embora v.17b dê a entender que Obede era o herdeiro há muito esperado de Elimeleque (ou Malom), a genealogia (vs.18-22) o avalia como descendente de Boaz. A hipótese aqui é que Obede não poderia ter desempenhado os dois papéis. Esse argumento, contudo, tem várias fragilidades. Primeiro, é inerentemente improvável, porque requer que o leitor aceite duas suposições relacionadas, porém improváveis: por um lado, que um editor posterior fosse descuidado a ponto de não ver o "óbvio"; e ainda, por outro lado, que o desconhecimento popular da linhagem de Davi lhe permitisse ter êxito.[54] Embora não impossível, tal suposição parece improvável.

52. Ver J. W. Flanagan, "Genealogy and Dynasty in the Early Monarchy of Israel and Judah", *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalém: World Union of Jewish Studies, 1982), pp. 23-28; idem, "Succession and Genealogy in the Davidic Dynasty", in *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*, org. H. B. Huffmon, F. Spina, e A. Green (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), pp. 35-55. Flanagan ("Genealogy and Dynasty", p. 26) acreditava que as genealogias de Saul e Davi refletiam as condições instáveis da monarquia davídica inicial.

53. Assim diz Sasson, pp. 184-85. Outra alternativa é que ambos, o narrador de Rute e o de Crônicas, podem ter pesquisado a mesma fonte genealógica, talvez registros do templo, cf. Campbell, p. 173, Malamat, "King Lists", p. 171. As observações seguintes enfraquecem ter havido uma dependência de Rute em Crônicas: (1) os dois diferem na grafia de Salmom (ver o comentário em 4.20,21), (2) os dois usam formatos genealógicos diferentes, i.e., em contraste com Rute 4.18a, o escritor de Crônicas preferiu outras fórmulas (p.ex., "Estas são suas gerações", "São estes os filhos de..."), (3) da genealogia de Perez (1Cr 2.5-15), só uns poucos versos correspondem quase exatamente a Rute 4 (i.e., vs.10-12; Rt 4.19b-22a); (4) só em 1 Crônicas 2.10-13a o autor usa *hôlîḏ* consistentemente e sem adendos (cf. 1Cr 2.10-13,18-22,36-46; 5.30-40).

54. Assim afirma Sasson, p. 186; R. Tamisier, "Le livre de Ruth", in *La Sainte Bible*, org.

Segundo, assume, erradamente, que o casamento de Rute e Boaz seja especificamente um casamento levirato. Essa conjectura cria a impressão de que Obede pertencia exclusivamente à linhagem de Elimeleque como obrigação legal inviolável. Isso, por sua vez, coloca o ser descendente de Boaz como aspecto bem menos provável, se não impossível, do que de fato é, no caso à vista da situação legal singular deste livro.[55] Na verdade, eu sustento que o cenário legal do livro é o costume do *gō'ēl*, não do levirato, uma prática que permitiria a Obede ter descendido tanto de Elimeleque como de Boaz. (Para detalhes, veja abaixo, seção VIII. "Cenário Jurídico".)

Terceiro, é claro que o argumento avalia a genealogia de uma perspectiva cultural moderna. Por isso, escapam dele tanto a forma como a função da genealogia (ver abaixo). A prática moderna descobre a verdadeira extração biológica e, portanto, proíbe a um indivíduo ser membro de mais de uma linhagem. A prática antiga, no entanto, diferia em vários aspectos cruciais.[56] Seu propósito não era apenas descobrir a verdadeira linhagem física, mas também expressar o status dos relacionamentos contínuos entre grupos ou indivíduos. Portanto, as genealogias evidenciavam uma fluidez surpreendente, livremente deslocando nomes, tirando, pondo ou mudando-os de lugar em suas listas. Tais mudanças permitiam a qualquer dada linhagem permanecer "verdadeira" – i.e., uma imagem refletida da realidade atual – de outro modo, seriam consideradas inúteis e eventualmente cairiam no esquecimento. Além disso, diferentes genealogias poderiam realizar sua função "*definicional*" em diferentes esferas de vida da sociedade (i.e., doméstica, política, religiosa, etc.) ao mesmo tempo. Embora diferindo, cada uma refletiria os relacionamentos presentes de grupos ou indivíduos naquela esfera. Em suma, à vista dessa antiga prática genealógica, é

L. Pirot e A. Clamer (Paris: Letouzey et Ané, 1949), III: 326; H. H. Rowley, "The Marriage of Ruth", in *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (Londres: Lutterworth, 1952), p. 185.

55. Por exemplo, contra a sugestão de Rowley ("Marriage", pp. 185-86), de que Obede descendeu tanto de Malom como de Boaz porque este último não tinha filho, Würthwein (p. 24) replicou que esse ponto de vista contradisse o sentido do levirato.

56. Ver Wilson, *Genealogy and History*; oportunamente, Flannagan, "Succession and Genealogy", pp. 45-46.

teoricamente possível Obede "descender" tanto de Elimeleque (ou Malon) e Boaz, conforme H. H. Rowley sustentou.[57]

Se objeções à originalidade da genealogia são imperfeitas, será que há evidência em favor delas? Dois argumentos favorecem uma ligação original entre a genealogia e a narrativa que a precede. Primeiro, alguma evidência sugere que a genealogia foi talhada para acompanhar a narrativa. Sasson mostrou que as antigas linhagens reservavam especificamente a sétima posição para ancestrais julgados dignos de honra especial.[58] Portanto, quem compilou a genealogia aqui em Rute colocou Boaz ali para lhe atribuir reconhecimento especial. Este reconhecimento com toda probabilidade resultou de seu papel como figura heróica masculina da história sobre Rute e Noemi. Se isso é certo, implica pelo menos que, quando aconteceu de Boaz tornar-se o herói da história – em minha opinião, na ocasião em que a história foi escrita – a genealogia provavelmente existiu junto.[59] Segundo, a narrativa em si parece aludir a um final além do simples nascimento de uma criança. À vista da completa desesperança de Noemi, somente Yahweh pode suprir um herdeiro, e tal intervenção investiria essa criança com um destino especial (ver o comentário abaixo sobre 1.5).

Os desejos de 4.11,12 tornam explícitas aquelas alusões anteriores.[60] Realmente, os comentaristas não apreciaram a alteração sutil na ênfase que estes versos articulam. Por um lado, como seguem o v.10, eles presumem que qualquer filho nascido a Boaz e Rute ergueria o nome de Elimeleque como herdeiro dele. Por outro lado, o conteúdo dos desejos excede a simples provisão daquele herdeiro. Sua preocupação é com a fertilidade, prosperidade e fama da casa de Boaz; dão a

57. Rowley, "Marriage", pp. 185-86.

58. Sasson, *IDBS* , pp. 171-85,354-56; idem, "Genealogical 'Convention'", pp. 171-85, cf. Porten, "Theme", p. 72. A décima posição, naturalmente, gozava do status mais alto.

59. Cf. Sasson, pp. 181-82, que também chegou à conclusão implícita de que a versão de Rute próxima à atual já existe desde a data, seja qual for, em que tenha sido finalizada a genealogia de Davi pelos oficiais do templo ou os da realeza.

60. Ver o comentário adiante e n. 43 desta seção. Contra Sasson (pp. 156-57, e Parker ("Marriage Blessing", pp. 27-28), 4.11,12 não são um acréscimo secundário baseado na genealogia (vs.18-22). Estivessem eles corretos, entretanto, isso confirmaria a originalidade deste último e refutaria a conjetura comum de que resultou da menção de Perez em 4.12.

entender que a casa dele é uma de destino grandioso.[61] Portanto, parecem antecipar a honra e a fama que Boaz desfruta na genealogia. Semelhantemente, o desejo das mulheres para que o recém-nascido tenha fama em toda a nação (4.14) parece antecipar a menção logo adiante de Davi (4.17b, 22).[62] Em resumo, uma boa defesa pode ser apresentada em favor da continuidade literária entre a narrativa principal e a genealogia que a conclui. Isso faz surgir a probabilidade de que desde o início do livro a genealogia a conclui. Finalmente, a consideração do propósito da genealogia torna essa probabilidade ainda mais forte.

D. O PROPÓSITO DE 4.18-22

Qual o propósito que a genealogia desempenha no livro? Para começar, observa-se que, diferente de outros exemplos bíblicos, ela vem no final em vez de no começo do contexto.[63] Sua função, aparentemente, não é introduzir o que segue, mas de alguma forma concluir o que antecedeu. E ainda, é marcante que Perez, não Judá ou Jacó (cf. v.11), encabece a lista. Visto o v.12 também se referir a ele, seu lugar na genealogia literalmente dá seguimento à referência anterior, deste modo sugerindo um elo original entre a história principal e a genealogia. O plano simples da genealogia também impressiona. Contém exatamente dez membros, sem dúvida omitindo muitos ancestrais e usando epônimos de grupos tribais bem conhecidos no caso de algumas das primeiras gerações.[64] Também divide a história de Israel em dois perío-

61. O v.12 aparentemente conta com futuros filhos (na verdade, muitos descendentes!) para Boaz, não Elimeleque. À luz do v.10, no entanto, eles podem tomar por certo que os filhos futuros descenderão, de algum modo, dos dois; cf. Rowley, "Marriage", p. 186.

62. A hipérbole sobre o valor de Rute (ver 4.15) pode também aludir ao papel de Noemi como ancestral do rei Davi. Cf. Loretz, "Verhältnis", p. 125, que argumentou que o v.17 "corrigiu" a impressão de que Obede era filho de Malom, não Boaz, como preparação para vs.18-22.

63. Cf. Gênesis 2.4; 6.9; 10.1; 11.10,27; 25.19; 36.1,9; 37.2; Números 3.1; cf. Gênesis 5.1; 1 Crônicas 1.29. Para a fórmula de abertura, ver Rute 4.18. Enquanto que em Gênesis a fórmula pode servir para concluir material que acaba de ser dado (cf. Harrison, *Introduction*, pp. 543-48), aqui ela claramente introduz o que segue.

64. Ver 4.19-21. A lista de dez membros poderá seguir um antigo modelo tradicional para linhagens reais; cf. as listas da realeza amorréia estudadas por Malamat ("King Lists", p. 171), mas cf. crítica de Wilson ("OT Genealogies", p. 188). Em outra alternativa, a simetria pode visar simplesmente a dar aos vs.18-22 um senso de completamento; diz assim KD. p. 493. Cf. Porten, "Scroll", pp. 24,25,48 (dez nomes e dez anos [1.4], dez anciãos [4.2], dez nomes [vs.18-22]).

dos: Perez a Moisés (Perez a Naasson) e Moisés a Davi (Salmom a Davi).[65] Finalmente, observa-se que isso expande extraordinariamente o horizonte do livro. Assim como a curta genealogia (v.17b) rapidamente impeliu os espectadores para frente até Davi, esta lista levou-os a voltarem ao longínquo passado, a Perez (ca. 1700-1500 a.C.) e então, passo a passo, atravessando os séculos, até Davi. O efeito é o de dar ao leitor toda a amplitude daquele período histórico.[66]

Dadas essas observações, pode-se sugerir que a genealogia segue a história para realizar vários propósitos importantes. Primeiro, ela confirma enfaticamente aquilo que as bênçãos populares desejaram para Rute e Boaz (vs.11b,12) e que a curta genealogia introduz tão sucintamente (v.17b). Diz, em efeito, que, assim como Raquel e Lia, Rute realmente "edificou a casa de Israel" (v.11b), embora através de seu descendente, Davi. Ele reedificou aquela "casa" (i.e., os grupos tribais de Israel) em uma "casa" muito maior (i.e., a nação de Israel). Por este mesmo sinal, Boaz também tornou-se ancestral de uma casa reinante tão rica e famosa quanto a de Perez; este fundou a família reinante de Judá; Boaz, sua dinastia real.

Segundo, a genealogia procura, talvez até majestosamente, reforçar os temas importantes do conto. Por exemplo, recordando a ancestralidade ilustre de Davi, frisa a grande recompensa concedida a Rute pela sua lealdade; ela é a honrada antecessora de um grande líder israelita. Também sutilmente recordou a mão constante, imperceptível da providência de Deus que havia guiado a história. A simplicidade despojada de listar nome após nome comprova a continuidade do cuidado divino sob o qual a linhagem familiar sobreviveu ininterrupta.[67] Por

65. Não se sabe ao certo se Perez conecta a linhagem aos patriarcas ou à chegada no Egito. KD (p. 493) e Sasson (tentativamente, pp. 183-84) estavam a favor deste último; aquele primeiro, no entanto, adequaria o livro aos muitos temas patriarcais. Cf. os três períodos de quatorze gerações na genealogia de Jesus (Mt 1.17: de Abraão a Davi, de Davi ao exílio babilônico, do exílio até o Cristo).

66. Johnson (*Biblical Genealogies*, p. 78) sugeriu que, como listas similares no AT (Gn 5; 11) e historiadores gregos primitivos, a genealogia pretendia fazer ponte temporal entre a conquista e o começo da monarquia davídica. Pergunta-se, porém, qual o propósito que tal ponte serviria no final da narrativa de Rute.

67. Ver Morris, p. 318, cf. Rauber, "Ruth", p. 172; Green, "Symbolism", pp. 234-35. Se Boaz não teve outros filhos, como alguns presumem, então Obede preservou a existência não só de Boaz, mas de todos os ancestrais enumerados.

sua vez, isso ressalta mais ainda a importância da breve genealogia (v.17b), a saber, que o advento de Davi foi uma dádiva divina para a bênção de Israel.[68] Ligando o líder a seus famosos ancestrais, ela serviu para legitimar a liderança política de Davi.[69] Assim, a genealogia contrapõe à insegurança e ao vazio inicial do livro (1.1-5) uma estabilidade e plenitude final.[70] Finalmente, a genealogia também suplementa a história ao contar a recompensa dada a Boaz por sua lealdade e bondade corajosa. Ele recebeu não só Rute como sua esposa, mas altas honras como o herói ancestral, sem o qual o ousado Davi nunca teria existido. De fato, sem a genealogia, a recompensa dele é incompleta.

Em conclusão, enquanto nos escape a certeza absoluta, há boa razão para aceitarmos que a genealogia formou parte original do livro.

IV. AUTORIA E DATA

O livro nem dá o nome explicitamente nem faz referência implícita à identidade de seu escritor. O Talmude atribui a autoria a Samuel,[1] mas essa sugestão entra em conflito com alguns detalhes internos do livro. Samuel viveu nos últimos anos do período de Juízes, mas fazer referência a esse período (Rt 1.1) aparentemente assume que ele já terminou.[2] Além disso, as genealogias de encerramento (4.17,18-22) pressupõem que Davi era personagem bem conhecido ao auditório antigo. Visto Samuel, aparentemente, já ter morrido há longa data quando Davi finalmente se tornou rei (1Sm 28.3; 2Sm 5), sua autoria é improvável.[3] Finalmente, uma autoria de Samuel dificilmente corres-

68. Ver W. S Prinsloo, "The Theology of the Book of Ruth". *VT* 30 (1980) 340; Childs, *Introduction*, p. 566. Cf. Berlin 9 (*Poetics*, 110), que afirmou ter sido o propósito da genealogia ligar a narrativa de Rute com a principal narrativa do AT (Gênesis a Reis).

69. Ver Wilson, *Genealogy and History*, pp. 194-95; J. W. Flanagan, "Chiefs in Israel", *JSOT* 20 (1981) 62; cf. Sasson, pp. 232-40; ver também, seção V, "Objetivo".

70. Se suas dez gerações visam a recordar listas anteriores de dez membros (Gn 5.1-31; 11.10-27), o escritor tencionou pôr Davi na mesma classe honrada de Noé e Abraão; cf. Porten, "Theme", p. 72.

1. T. B. *B. Bat*, 14b-15b diz: "Samuel escreveu o livro que leva seu nome e os livros de Juízes e Rute".

2. Ver H. Lamparter, "Das Buch Ruth", in *Das Buch der Sehnsucht*, BAT 16/2 (2ª ed.: Stuttgart: Calwer, 1977), p. 15, n. 2.

3. Ver R. K. Harrison, *Introduction*, p. 1060; E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), p. 329.

ponde com a explicação parentética da prática legal em Rute 4.7. Visto que Samuel provavelmente viveu não mais de uma geração antes de Boaz, isso parece tempo curto demais para o costume do calçado cair em desuso e requerer explicação.[4]

O que é, então, que se pode inferir indiretamente do livro sobre o autor? Obviamente, dada a excelência literária do livro, pode-se concluir que seu autor era um artista literário da mais alta categoria. A relação de Davi com a moabita Rute dá a entender que ele também teve acesso à coletânea de fatos e tradições, quer oral ou escrita, sobre a família de Davi. Ainda mais, a referência à prática legal que havia antes (4.7) e à genealogia (4.18-22) poderia sugerir acesso semelhante a registros antigos guardados na corte real em Jerusalém. Se foi assim, ele pode ter sido um funcionário do palácio, talvez um escriba.[5] A ausência de forte influência de seita ou movimento profético provavelmente elimine estes meios como possíveis círculos de onde teria vindo. Infelizmente, as inferências aqui se baseiam em evidências mínimas e não podem ser levadas muito adiante.

Duas observações cruciais, entretanto, sugerem a provável possibilidade de ter sido uma mulher a pessoa que escreveu o livro.[6] Primeiro, a história é obviamente sobre duas mulheres em situação desesperadora dentro de uma sociedade dominada por homens. Por isso, parece refletir uma perspectiva feminina. Segundo, é a natureza positiva, asseverativa, feminina que impulsiona a ação da história. O mérito pelo êxito atingido deve-se sobretudo à iniciativa de Rute e Noemi. Portanto, isso pode implicar crítica aos personagens masculinos (i.e., os parentes próximos de Noemi, incluindo Boaz) por deixar de interceder pelas duas parentas necessitadas. A despeito de tal evidência interna, esta sugestão permanece apenas uma inferência possível.

4. Ver Joüon, p. 15; S. Gurewicz, "Some Reflections on the Book of Ruth, *AusBR* 5 (1956) 51-52. Mas veja o comentário para a natureza literária de 4.7.

5. Se o livro, conforme alguns sugerem, tem uma ênfase em sabedoria, o autor pode ter sido da assim chamada "escola de sabedoria"; cf. Gordis, "Love, Marriage", p. 243, et al.

6. Cf. também N. Gottwald, *The Hebrew Bible – A Socio-Literary Introduction* (Filadélfia, Fortress, 1985), p. 555; A. Brenner, "Female Social Behavior: Two Descriptive Patterns within the 'Birth of the Hero' Paradigm", *VT* 36 (1986) 273. Também devo muitíssimo ao discernimento de Trible, "Two Women", pp. 251-79.

Quando foi que esse escritor anônimo (ou escritora anônima) de tanto talento escreveu sua composição? À vista das referências finais a Davi (4.17,22), a data mais antiga possível seria depois que Davi se tornou rei de Israel (ca. de 1000 a.C.). A referência aos juízes (1.1) dá a entender que aquele período histórico já estava encerrado e já se distanciara um pouco da época do narrador. O comentário parentético sobre o costume de procedimento legal (4.7) pode presumir um distanciamento cronológico similar, embora em nenhum dos dois casos pode-se ter certeza de quanto tempo. No outro extremo, a redação do livro não pode ser mais tardia do que sua aceitação no cânon da Escritura, i.e., no mais tardar 164 a.C. (ver adiante; também cf. acima, seção II, "Canonicidade"). Entre esses extremos, no entanto, as datas propostas por estudiosos tendem a se reunir em um de dois períodos históricos principais, a era pré-exílica e a pós-exílica. O que segue é um sumário e avaliação da evidência lingüística, legal e literária organizada por proponentes de cada opção.[7]

A. UMA DATA PÓS-EXÍLICA

Durante a maior parte deste século 20, a maioria dos estudiosos mantém uma data de composição pós-exílica (i.e., após 538 a.C.).[8] Esse consenso relativamente grande já ajuntou vários tipos de evidência para fortalecer sua defesa. Primeiro, citou as alegadas formas lingüísticas tardias, incluindo aramaísmos.[9] A presença de tal língua de época posterior, segundo argumentavam, aponta para uma data pós-exílica. Segundo, os estudiosos vêm afirmando que os costumes legais evidentes no livro refletem a situação do período pós-exílico.[10] Por exemplo, que

7. Alguns poucos são a favor de uma data exílica; cf. M. David, "The Date of the Book of Ruth", *OTS* 1 (1942) 63, Jepsen, "Ruth", pp. 424-25.

8. A maioria das datas sugeridas cai nos sécs. 5 a 4 a.C.; assim J. Vesco, "La date du livre de Ruth", *RB* 74 (1967) 246, et al; mas cf. R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (Nova York: Harper and Brothers, 1948), p. 718 (ca. 400 a.C.).

9. Aramaísmos alegados incluem *lāhēn* ("portanto" 1.13); *śbr*, Piel ("esperar", 1.13; cf. Et 9.1; Sl 119.166); *'gn*, Nifal ("ser acorrentado"); e *qûm*, Piel ("confirmar", 4.7; cf. Ez 13.6; Sl 119.28,106; Et 9.21-32). As formas chamadas "tardias" (mas não aramaísmos) são: o idiomatismo *nś' 'śh* ("casar", 1.4; cf. Ed 10.44; 2Cr 11.21; etc.); *'śh* ("gastar tempo", 2.19; cf. Ec 6.12; hebraico do *Mishnah*); *marg^{e}lôṯ* ("lugar de pés", 3.4,7,8,14; cf. somente Dn 10.6).

10. Duas suposições estão por trás desta linha de raciocínio: primeiro, que o livro de

a cerimônia do calçado requer explicação (4.7) implica um tempo em que o costume se tornara obsoleto e aberto ao mal-entendido, situação existente bem depois de sua menção em Deuteronômio (cf. 25.9).[11] Semelhantemente, estes estudiosos têm apelado a diferenças no costume levirato em Deuteronômio e Rute. A prática em Rute, diz-se, reflete uma reinterpretação cada vez mais livre ou equivocada de um costume jurídico então obsoleto.[12] Ambos, segundo concluíram, correspondem melhor à situação depois do transtorno do exílio. Terceiro, os estudiosos sentiram uma adequação similar nas várias feições literárias do livro. Assim, de acordo com Gordis, seu tom de paz, idílico, presume um período de relativa tranqüilidade.[13] Além disso, os estudiosos fizeram comparações entre Rute e os escritos bíblicos supostamente mais tardios. Assim, Vesco comparou as lamúrias de Noemi (1.11-13; 20,21) com as de Jó, e minimizou-as, desfazendo os traços que Rute compartilha com narrativas pré-exílicas como sendo "arcaísmos" conscientes.[14] Também, Lacocque observou similaridades entre Rute e as histórias bíblicas pós-exílicas.[15] Para Pfeiffer, a referência aos juízes (1.1) denuncia uma familiaridade autoral com a edição "deuteronômica" de

---

Deuteronômio, e portanto suas instruções com respeito ao casamento levirato (25.5-10), data da reforma do Rei Josias (ca. 621 a.C.); segundo, que o exílio desorganizou a vida nacional de Israel a tal ponto que muitos costumes antigos caíram em desuso.

11. Pfeiffer, *Introduction*, p. 718; Joüon, pp. 12,13. Para o argumento de que o costume favorece uma data pré-exílica, veja adiante.

12. A. Lacocque, "Date et milieu du livre de Ruth", *RHPR* 59 (1979) 588-89; Vesco, "Date", pp. 242-43; et al. As diferenças entre os dois textos são significativas. Enquanto que Deuteronômio 25 limita o dever levirato a irmãos verdadeiros, Rute o ampliou a parentes mais distantes. E ainda, o dever é obrigatório em Deuteronômio 25, mas voluntário em Rute (Rt 3.13; 4.4). Também, a vergonha que Deuteronômio atribui à omissão de cumprir o dever está ausente em Rute. Cf. seção VIII, "Cenário Jurídico".

13. Ele o datou atribuindo-o ao ínterim quieto do governo persa entre as reformas cheias de luta de Esdras e Neemias e a campanha de Alexandre o Grande (final séc. 5º a metade do séc. 4º a.C.); Gordis, "Love, Marriage", pp. 245-46. Ele excluiu a data pré-exílica porque, a seu ver, o livro presume que Moabe não era mais o inimigo que era então (cf. Jz 3.13-30; 11.15-18; 1Sm 12.9).

14. Vesco, "Date", pp. 245-47. Arcaísmos alegados incluem: (1) a fórmula do início (1.1a); (2) *wayᵉhî rāʿāḇ bāʾāreṣ* (1.1a; cf. Gn 12.10; 26.1). (3) Shaddai (1.20,21); (4) alusões a esposas patriarcais (4.11-12); (5) 2.20 como alusão a Gênesis 24.27.

15. Lacocque, "Date", pp. 585-87, citando a História de José, Jó, Ester, Jonas e Daniel. Cf. a comparação por Gordis ("Love, Marriage", p. 246) do espírito de universalismo do livro e sua ampla compaixão humana com a de Jonas, Jó e Eclesiastes.

Juízes (ca. 550 a.C.).[16] Tais similitudes, dizem, implicam época pós-exílica semelhante para Rute. Finalmente, alguns defenderam que a localização de Rute nos Escritos confirma essa data. Isto é, estar excluído dos Profetas implica uma origem para Rute depois que se fechou aquela seção profética (ca. séc. 5º a.C.).[17]

Este caso, contudo, não escapou da crítica. Alguns estudiosos fizeram objeção em particular aos argumentos lingüísticos. Primeiro, toda a força do argumento que usa aramaísmos para datar livros tem sido enfraquecida consideravelmente. Visto que a influência do aramaico somente aumentou (mas não começou) no final do primeiro milênio a.C., apenas uma preponderância de aramaísmos em um livro sugeririam uma data tardia de composição.[18] Além do mais, o número de supostos aramaísmos foi grandemente reduzido. Formas que antes se pensava serem aramaísmos agora têm outras explicações possíveis (ver 1.13; 4.7). De fato, o estudo definitivo de Wagner listou apenas duas formas "mais ou menos certas" em Rute (*śbr,* Piel; *ʿgn,* Nifal, 1.13),[19] mesmo essas sendo agora suspeitas. Que o suposto cognato aramaico para *śbr* tem uma primeira letra diferente (*samekh*[*s*] em vez de *śin* [*ś*]) lança dúvida em ela ser uma palavra emprestada do aramaico. Que a palavra hebraica ocorre em textos pré-exílicos (Is 38.18; Sl 104.27) também mina a força de sua classificação como linguagem "tardia".[20]

Dúvidas semelhantes já foram lançadas sobre a suposta condição tardia de outra linguagem em Rute. Por exemplo, embora típica de

16. Pfeiffer, *Introduction*, p. 718, cf. Loretz, "Verhältnis", p. 125.

17. Ver Fohrer, *Introduction*, p. 251; A. Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development*, trad. D. Barton (Nova York: Association, 1961), p. 304. Para o argumento comum pela prioridade da ordem canônica do TM sobre a LXX, ver Lacocque, "Date", pp. 584-85 e, seção II, "Canonicidade".

18. Ver Sasson, p. 244; W. S. LaSor, D. A Hubbard, e F. W. Bush, *Old Testament Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 30. Um verbo aramaico pode ocorrer no antigo Cântico de Débora (*tnh,* Jz 5.11), e a conversação em 2 Reis 18.17-37 (ca. 701 a.C.) mostra que os oficiais da corte judaica conheciam aramaico muito antes do Exílio. Cf. o nome aramaico em Gênesis 31.47.

19. M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebraïsch, BZAW* 96 (Berlim: Töpelmann, 1966), p. 142, cf. pp. 90,108. Surpreendentemente, ele omitiu a tão citada forma Piel de *qûm* ("confirmar", 4.7).

20. Ver Campbell, p. 69; Sasson, p. 244. Para *ʿgn,* Nifal, ver 1.13.

textos tardios e menos comuns do que *lqḥ 'šš* ("casar" Gn 12.9; 25.20; Êx 6.20; etc.), o idiomatismo *nś' 'šš* (1.4) não precisa ser tardio. Ocorre num texto primitivo (Jz 21.23) com exatamente o mesmo sentido que tem em Rute 1.4.[21] E ainda, visto o autor de Rute ter usado o idiomatismo mais comum em 4.13, razões estilísticas podem ter ditado a substituição de *nś'* por *lqḥ* em 1.4.[22] Semelhantemente, o apelo a *marg^{e}lôṯ* ("lugar dos pés"; 3.4, etc.) como linguagem tardia, visto ocorrer em outro lugar apenas em Daniel 10.6, é facilmente respondido. Uma única remissão recíproca "tardia" dificilmente sustenta uma reivindicação de ser datada mais tarde. De fato, que o antônimo semelhantemente formado (*m^{e}ra'^{a}šôṯ*, "lugar da cabeça") ocorre em textos remotos (Gn 28.11,18; etc.) poderia implicar uma data bem anterior para a palavra em Rute.[23] Em resumo, sérias fraquezas minam a defesa lingüística de uma origem pós-exílica para o livro de Rute.[24]

Quanto a argumentos comparando costumes legais, várias considerações apóiam o veredicto de que toda essa abordagem é inaplicável à questão da data do livro.[25] Primeiro, os estudiosos agora concordam que, a despeito do simbolismo compartilhado, os costumes do calçado em Rute 4 e Deuteronômio 25.9 são diferentes e em nada relacionados.[26] Neste último, o ritual simboliza uma denúncia pública de seu

21. Ver Campbell, p. 25, cf. Sasson, p. 20. Alternativamente, *nś'* pode significar "carregar, raptar"; assim KB, III: 685; NIV. Tenha sido editado pelo processo "deuteronômico" ou outro, embora isso possa ter polido o texto final, seu conteúdo se deriva de materiais mais antigos.

22. Note a ocorrência dupla do idiomatismo *nś' qwl* nos vs.10,14; cf. Porten, "Scroll", pp. 26-27. Para o valor duvidoso do vocabulário para fins de se datar textos, ver o comentário sobre 1.4; ver também Sasson, p. 20.

23. O próprio Gordis ("Love, Marriage", p. 245) reconheceu essa possibilidade. Contra a tradução de *'šh* como "gastar tempo", ver o comentário em 2.19.

24. Cf. Childs, *Introduction*, p. 562; W. W. Cannon, "The Book of Ruth", *Theology* 15 (1928) 317; "As características lingüísticas... não só não requerem como são quase incompatíveis com uma data pós-exílica para sua composição". Na verdade, a linguagem problemática pode se derivar de um dialeto hebraico do norte (assim Weinfeld, *EncJud* XIV:522) ou de "retoques" editoriais mais tardios (S. Reinach, "Fossiles juridiques", *Revue Archéologique* 35 [1932] 86).

25. Cf. Campbell, p. 27; Sasson, p. 242; contra Rudolph, pp. 26-29, para quem é crucial.

26. Ver Niditch, "Legends", p. 453; Hertzberg, p. 281. Observe que em Rute 4.8 o verbo chave é *sālap*, em Deuteronômio 25.9, *ḥālaṣ*. A proposta mais antiga, que 4.7 era simplesmente uma glosa explicativa mais tardia não obteve seguidores; contra Wolfenson, "Date", p. 294, et al.

cunhado obstinado por parte de uma viúva. Em Rute 4, no entanto, o símbolo vem da vida comercial antiga do Oriente Próximo e representa a transferência de direitos legais de uma parte interessada para outra. Segundo, em minha opinião, o mais amplo costume *gô'ēl*, e não o casamento levirato, fornece o pano de fundo legal do livro.[27] Se isso é verdade, as práticas em Rute e Deuteronômio 25 provavelmente representem costumes ligeiramente sobrepostos em lugar de estágios de desenvolvimento cronológicos (ordenados por qualquer critério que seja) de um único costume.[28] Por implicação, as comparações entre os dois textos da Escritura não oferecem evidência substancial para se atribuir uma origem pós-exílica a Rute.[29]

Argumentos pelas características literárias também já foram criticados. Primeiro, em vez de favorecer uma data pós-exílica, o tom sereno do livro na realidade nada diz sobre a data de origem de Rute. Israel desfrutou muitos períodos de paz relativa, tanto em tempos pré como pós-exílicos, nos quais Rute poderia ter sido escrito. Se é que há diferença, seu tom calmo pode argumentar contra uma data pós-exílica, pois parece pouco provável que um livro de atmosfera tão plácida pudesse emergir da comunidade pobre, lutadora, pós-exílica.[30] Segundo,

27. Similarmente, Sasson, pp. 132,229; Gordis, "Love, Marriage", pp. 246-52. Por outro lado, a existência de uma instituição de "casamento por redenção" é duvidoso, cf. o comentário crítico de W. McKane, "Ruth and Boaz". *TGUOS* 19 (1961-62) 33-34,38-40; contra L. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Harvard Semitic Studies 12 (Cambridge: Harvard University, 1942); Jepsen, "Ruth", p. 421; M. Burrows, "The Marriage of Boaz and Ruth", *JBL* 59 (1940) 445-54; et al. Para detalhes, ver seção VIII, "Cenário Jurídico".

28. Cf. Campbell (pp. 133-34), que argumentou que a diferença entre textos legais (p.ex., Gn 38; Dt 25; Rt 4) pode refletir práticas legais locais variadas em vez de diferenças no tempo.

29. Mesmo se Rute fosse um desenvolvimento de Deuteronômio 25, uma data pós-exílica não seria exigida, visto que o contexto deste provavelmente reflete costumes legais bem mais antigos do que o século 7º a.C. Alguns, de fato, datam Deuteronômio muito mais cedo; cf. P. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 28 (época mosaica ou início da pós-mosaica); LaSor et al., *OT survey*, p. 180 (tradição do começo da pré-conquista mosaica); et al.

30. Ver Morris, pp. 238-39. Além disso, a reivindicação de que o livro presume um período de relações pacíficas com Moabe entraria em conflito com os traços sutis de tensão racial que podem ter tido parte em levar adiante a trama do livro; cf. o comentário em 2.2. Se for assim, a afirmação de que o livro presume um período de relações pacíficas com

a afirmação de que Rute tem parentesco literário com a literatura bíblica "tardia" é facilmente respondida. As queixas de Noemi se assemelham não apenas àquelas de Jó, mas a muitos salmos queixosos pré-exílicos também (Sl 10; 13; 22; 38, etc.). Tais clamores são evidentes nos mais remotos tempos de Israel e dentre seus vizinhos antigos.[31] Além do mais, incerteza quanto à data de Jó mina a força de tais comparações para se estabelecer a data de Rute.[32] Quanto à visão de Lacocque, a freqüência e os papéis salvíficos de estrangeiros em literatura pós-exílica são realmente impressionantes. Mas Rute oferece um caso contrário àqueles apresentados em escritos pós-exílicos, que se preocupam com a maneira em que os israelitas se relacionam com estrangeiros em terra estrangeira.[33] Se esses refletem uma situação resultante da experiência no exílio em terra estranha, é provável que Rute pressuponha um cenário diferente, mais provavelmente um que seja anterior ao exílio.

Similarmente, fortes contrastes na perspectiva geral enfraquecem o apelo ao espírito universal e humano de Rute como sendo comparável a Eclesiastes (Qoheleth) e Jonas.[34] Por exemplo, a espécie de providência divina direta, ordenada, que é evidente em Rute, é precisamente o que o Qoheleth duvida. Também, Rute ensina que Deus recompensa a fidelidade humana e a usa para seus propósitos (1.8,9;

Moabe fica suspeito. Em outra alternativa, a preocupação com Rute no cap. 2 (vs.8,15,16,22) pode ser devido mais a ser Rute do sexo feminino do que à sua nacionalidade (i.e., uma mulher sem marido, desacompanhada, em lugar público). Realmente, o narrador pode ter intencionado os dois fatores para dar movimento ao enredo.

31. Cf. Êxodo 2.23; 3.7,9; etc. E. Gerstenberger, "The Lyrical Literature", em *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, org. D. A. Knight e G. M. Tucker (Filadélfia, Fortress, 1985), p. 431. Para vários exemplos mesopotâmicos, ver *NERT* pp. 99-118.

32. Cf. LaSor, et al., *OT Survey*, p. 562 (700-600 a.C.); M. Pope, *Job*, AB 15 (3ª ed.; Garden City: Doubleday, 1973), p. 431. Para vários exemplos mesopotâmicos, ver *NERT*, pp. 99-118.

33. Com a exceção de Jó, as obras "tardias" todas acontecem em capital estrangeira, a maioria na corte de um palácio (José, Ester, Daniel). Em contraste, Rute compreende uma simples viúva imigrante numa cidade israelita comum. Observe também que, diferente dos personagens dessas outras histórias, Rute salva só a família de Elimeleque, não todo o Israel. Comparações com a história de José são problemáticas, visto que a data desta é disputada.

34. Diferente de Jó, cuja data é incerta, Jonas e Eclesiastes são provavelmente pós-exílicos; cf. LaSor, et al, *OT Survey*, pp. 587-88; L. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 188.

2.11,12), mas o Qoheleth se desespera de a ação humana fazer qualquer diferença real na vida (Ec 1.2-11; etc.). Finalmente, enquanto o Qoheleth se preocupa com a vida humana em geral, Rute se focaliza com exclusividade em um interesse israelita, a ascendência genealógica do rei Davi (4.17,18-22). Quanto a Jonas, sem dúvida, compartilha com Rute da preocupação pelas atitudes de israelitas para com não-israelitas. Um exame cuidadoso, porém, mostra a ótica de Rute como sendo muito mais particularista do que a de Jonas. Em Jonas, Yahweh é o governador cósmico das nações que se reserva o direito de honrar o arrependimento delas, mesmo se elas não o adorarem com exclusividade. Em Rute, por contraste, Yahweh é o Deus pactual de Israel, cujas boas-vindas a estrangeiros depende deles o abraçarem como Deus e Israel como povo.[35]

Além disso, é insustentável o argumento de que Rute 1.1 reflete conhecimento da autoria da edição exílica do livro de Juízes. A idéia de que os juízes governavam antes da monarquia não foi uma invenção de um historiador posterior. Ao contrário, textos pré-exílicos revelam a consciência da idéia em uma época mais antiga (2Sm 7.11; 2Rs 23.22).[36] Aliás, foi a longa sucessão monárquica, começando com Salomão, que deu a esses líderes pré-dinásticos e carismáticos um acentuado conforto e forjou sua memória como uma unidade sagrada.[37] Assim, a menção dos juízes nada diz sobre a data da composição de Rute.

Finalmente, três respostas rebatem efetivamente a afirmação de que a localização canônica de Rute nos Escritos apóia uma data pós-exílica. Primeiro, a reivindicação presume que os Escritos só foram coletados depois que a coleção dos Profetas já estava encerrada.[38] Contra

35. Cf. 1.14-17; 2.12. Ainda mais, presumir que um espírito universalista era campo exclusivo do período pós-exílico é inválido. Cf. Gênesis 12.3; Salmo 104; 145.8-21; Isaías 2.2-5, etc.

36. A substância escrita do próprio livro de Juízes é seguramente pré-exílica; cf. LaSor, et al., *OT Survey*, p. 221; R. Boling, *Judges*, AB 6A (Garden City: Doubleday, 1975), pp. 28-31. Que 2 Reis 23.22 é pré-exílico, deduz-se do impressionante caso de A. Lemaire concernente à composição de 1-2 Reis ("Vers l'histoire de la Rédaction des Livres des Rois", *ZAW* 98 [1986] 221-36).

37. Ver Rudolph, p. 27.

38. Ca. 500-450 a.C. e século 2º a.C. respectivamente; cf. S. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scriptures: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Hamden, Conn.: Archon Books, 1976), pp. 29,135.

essa conjetura, porém, Beckwith argumentou suasoriamente que tanto os Profetas como os então existentes Escritos fizeram parte de uma única coleção canônica de Escrituras não-mosaicas, só mais tarde dividida (164 a.C.) em Profetas e "Outros Livros".[39] Se isso é certo, não há base firme na qual datar os Escritos como posteriores aos Profetas. Segundo, embora os Escritos incluam livros comparativamente tardios (p.ex., Crônicas, Ester), eles também incluem livros cuja origem antecede o período pós-exílico.[40] Portanto, a presença nos Escritos não é garantia nenhuma da data de composição de um livro. Terceiro, há explicações plausíveis por Rute ter sido excluído dos Profetas, afora a data de composição.[41] Em resumo, a presença nos Escritos nada diz sobre a data de composição de Rute.

Assim, o caso para uma data pós-exílica é fraco. O caso para a alternativa de uma data mais antiga será mais forte?

B. UMA DATA PRÉ-EXÍLICA

Uma clara tendência recente favorece uma data pré-exílica contra a data pós-exílica antigamente popular.[42] Enquanto que variam grandemente as opiniões, o consenso maior favorece ter sido composto durante o reinado de Salomão (séc. 10º a.C.).[43] Os tipos de argumentação

39. Beckwith, *Canon*, pp. 138-53.

40. Caso em destaque, Lamentações, um livro do começo do período exílico; cf. Rudolf, p. 28. Observe também que o Saltério contém muitos salmos pré-exílicos (e até muito antigos) e que grande parte, senão a maioria, de Provérbios também é pré-exílica.

41. Ver Rudolph, p. 28; para detalhes, veja acima, seção II, "Canonicidade".

42. Ver Niditch, "Legends", p. 451, que citou a bibliografia relevante. O consenso, no entanto, exclui da consideração a genealogia (4.18-22).

43. O consenso inclui G. von Rad, *Old Testament Theology*, trad. D. M. G. Stalker (Nova York: Harper & Row, 1962), 1:52-53; R. Hals, *The Theology of the Book of Ruth* (Filadélfia: Fortress, 1969), p. 73; Gerleman, pp. 8,10; D. R. G. Beattie, "The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice", *VT*, 24 (1974) 252; Gottwald, *Hebrew Bible*, p. 554. Para Campbell (p. 28), sua origem é salomônica, com a forma final escrita no século 9º; cf. Glanzman ("Origin", p. 205) e Anderson ("Marriage", p. 172), que não o data mais tarde do que fins do século 10º. Outros sugerem várias datas: o reinado de Davi (Young, *Introduction*, p. 330; Archer, *Survey*, p. 280, cf. KD, p. 469); começos da monarquia (Morris, p. 239; Reinach, "Fossiles", p.88), período média da monarquia (Harrison, *Introduction*, p. 1062; Weinfeld, *EncJud* XIV:521-22; Hertzberg, p. 259); monarquia tardia (Cannon, "Ruth", pp. 314-15; B. Vellas, "The Book of Ruth and Its Purpose", *Theologia* 25 [1954] 209-10;

são bastante paralelos àqueles oferecidos para a data pós-exílica. Sendo assim, faz-se apelo aos pretensos fenômenos lingüísticos remotos. Especificamene, os estudiosos defendem que o hebraico de Rute mais parece a linguagem "clássica" evidente em, digamos, Gênesis e Samuel do que a linguagem hebraica "tardia" conhecida, por exemplo, em Ester, Crônicas ou Neemias.[44] E ainda, argumentam eles, a presença de elementos lingüísticos "arcaicos" em Rute dá a entender que a linguagem do livro é antiga, assim refletindo uma data primitiva de composição.[45] Assim, se a refutação acima contra a linguagem "tardia" em Rute se mantiver, o argumento lingüístico favorece uma data pré-exílica, se não bem antiga, para a composição do livro.[46]

Os estudiosos também argumentaram a favor de data mais antiga, com base nos costumes legais do livro. Primeiro, reivindicam que o costume de tirar o calçado (4.7) reflete o período antes da documentação escrita ter substituído tal comprovação simbólica. Visto que a evidência disponível data essa substituição pelo menos antes de 700 a.C., se não bem anterior a isso, o livro de Rute deve ter sido escrito algum tempo depois dessa época.[47] Similarmente, vários estudiosos defen-

Rudolph, p. 29); reinado de Josias (Sasson, p. 251). Para bibliografia adicional, ver Witzenrath, *Rut*, p. 359 n. 27.

44. Cf. a lista de expressões "clássicas" em S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, ed. rev. (reimpr. Gloucester: Peter Smith, 1972), p. 454; (1) a fórmula do juramento (1.17; cf. 1Sm 3.17; 14.44, etc.); (2) *wattēhōm kol-hā'îr* (1.19; cf. 1Rs 1.45); (3) *'aḏ 'im* (2.21; só em Gn 24.19; Is 30.17); (4) *gālâ 'ōzen* (4.4; cf. 1Sm 9.15; 20.2,13, etc.); (5) *kōh,* significando "aqui" (2.8; cf. Gn 22.5; 31.37; 2Sm 18.30, etc.); (6) o sufixo *-nâ* com um infinitivo (1.19; cf. Gn 21.29; 42.36). Para linguagem primitiva adicional, ver Weinfeld, *EncJud*, XIV: 521-22. Segundo Driver, a linguagem de Rute também mostra isenção de "sinais de deterioração" mostrados em livros mais tardios.

45. Cf. Myers, *Literary Form*, p. 20; (1) a predominância do pronome *'ānōḵî,* da primeira pessoa do sing., 2.10,13; 3.9,12,13; 4.4 [duas vezes]) em vez de *'ᵃnî* (só 1.20; 4.4); (2) a confusão de gênero (ver o comentário adiante em 1.8); (3) formas verbais com *nun* paragógico (2.8,9,10; 3.4,18); (4) terminações verbais da 1ª pessoa do sing. com *yodh* (3.3,4; 4.5); (5) omissão freqüente da partícula acusativa *'eṯ* com preposições. Note também a freqüência do tipo "defectivo" (em vez de "completo") de escrita das vogais longas em Rute, cf. Wolfenson, "Date", p. 296. Até mesmo Pfeiffer (*Introduction*, p. 718) concedia que a linguagem clássica do livro tornava uma data pré-exílica possível.

46. Em contraste, Niditch, "Legends", p. 452, avaliou esse argumento como "inconclusivo". Para conhecer o argumento que diz que o autor conscientemente arcaizou a linguagem do livro, ver adiante.

47. Cf. Weinfeld, *EncJud.* XIV:521 (cedo na monarquia), Rudolph, pp. 27-29 (antes de

dem que o costume em Rute evidencia ignorância do costume correspondente em Deuteronômio 25.9. Nesse caminho, se este último se originou no século 7º e se Rute o desconhecia realmente, Rute deve ter sido escrito antes disso.[48] A mesma conjectura implica ignorância por parte do autor do costume levirato ensinado em Deuteronômio 25. Se isso é certo, a composição de Rute deve ser anterior à origem daquele (e de outros) códigos legais, i.e., em alguma data antes de 700 a.C.[49]

Apelos à teologia de Rute também entram na discussão. Assim, Hals defendeu que atrás do livro de Rute há uma firme fé na absoluta, porém oculta, causalidade de Yahweh.[50] Ele está controlando em toda parte, mas totalmente escondido atrás de coincidências (cf. 2.3) e conspirações (cf. 3.1-4) humanas comuns. De acordo com Hals, a perspectiva teológica singular se adequa melhor à era de Salomão, visto que aquele período produziu literatura de teologia similar.[51] Semelhantemente, Meinhold observou vários temas teológicos cruciais que, em sua opinião, melhor se adequam a uma data pré-exílica para o livro.[52] Sendo assim, para ele o contraste entre a vida desesperançada na diáspora de Noemi e a permanência por tempo limitado, cheia de propósito, de José no Egito, indicam indiretamente que Rute se originou mais cedo do que a história de José. Também, a recepção positiva de Rute

700 a.C.). Para outra evidência, cf. dois acordos de compra escritos em cuneiformes desenterrados em Gezer (de ca. meados do séc. 7º a.C.); práticas legais escritas dos israelitas, tais como cartas decretando divórcio (Dt 24.1-4; Jr 3.8), decretos legais (Is 10.1-2), e escrituras (Jr 32.10). Visto tais práticas parecerem já bem estabelecidas, sua origem com certeza aconteceu há séculos antes.

48. Assim Fichtner, *RGG* (3ª ed.), V:1254, Reinach, "Fossiles", p. 87; et al; cf. Rudolph, pp. 26,27. Estes também argumentam que a ausência de preocupação em Rute sobre casamentos mistos (1.4) deve ter sido anterior à proibição de Deuteronômio 23.4. Na verdade, segundo Hertzberg (p. 258), à vista desta abertura, quanto mais tarde se coloca Rute, mais incompreensível se torna sua origem.

49. Ver Burrows, "Marriage", p. 454; H.-F. Richter, "Zum Levirat im Buch Ruth", *ZAW* 95 (1983) 126.

50. Hals, *Theology*, pp. 15-19; idem, "Ruth, Book of", *IDBS*, pp. 758-59.

51. Hals, *Theology*, pp. 73-75; cf. Gerleman, p. 10; Campbell, pp. 28,29; cf. "Succession History of David" (2Sm 9–20) e a História de José (Gn 37–50). Contra Hals, Gerleman, et al, outros estudiosos hesitam em derivar essa perspectiva de um hipotético "Iluminismo Salomônico"; cf. Childs, *Introduction*, p. 563.

52. A. Meinhold, "Theologische Schwerpunkte im Buch Ruth und ihr Gewicht für seine Datierung", *TZ* 32 (1976) 129-37.

em Israel lhe parece ser um tema pouco provável de ter sido escrito na época pós-exílica.[53]

Finalmente, os estudiosos têm observado várias características literárias que sustentam uma data pré-exílica. Por isso, Gerleman argumentou que o tratamento simples e humano de Davi no livro estava em forte contraste com o retrato idealizado oferecido mais tarde por 1 Reis, Crônicas e os salmos de realeza (Sl 2; 110; 132).[54] Contra o acúmulo de traços destes retratos idealizados, o quadro prático e imparcial de Rute pareceria improvável nas eras exílicas ou pós-exílicas. Por esse mesmo caminho, outros criam que a imparcialidade do livro para com Moabe deveria anteceder à época em que o desprezo e o ódio envenenaram as relações israelitas/moabitas.[55] Ainda outros apelam para o tom emotivo do livro como sendo uma prova de origem primitiva. Por isso, alguns acham sua serenidade difícil de reconciliar com as durezas e controvérsias que infestaram o período pós-exílico entre o primeiro retorno e o tempo de Neemias.[56]

Esses argumentos, no entanto, não ficaram sem resposta. Por exemplo, contra o apelo ao sabor arcaico de Rute, alguns afirmam que o autor imitou narrativas mais antigas conscientemente, usando linguagem e estilo arcaicos.[57] No caso de ser verdade, este argumento relativizaria qualquer apelo a tais feições como evidência da data do livro.[58] Mas o uso esporádico, inconsistente de tais arcaísmos dentro de Rute reduz a força dessa objeção. Se o propósito do autor foi imitar a litera-

53. Cf. Reinach, "Fossiles", p. 85 (um "monoteísmo tolerante" em 1.15). Visto que Rute corresponde de muitas maneiras ao Salmo 132, Meinhold também questionou ("Schwerpunkte", pp. 135-37) se Rute não se originou dos mesmos meios pré-deuteronômicos em Belém, como o Salmo 132.

54. Gerleman, p. 7; cf. von Rad, *OT Theology*, I.321-22,344-45,350-52. Conforme a teoria corrente, 1 Reis foi editado finalmente no Exílio, enquanto que Crônicas foi escrito na era pós-exílica. Especialmente cheia de ornatos é o retrato de Davi em Crônicas, como rei santo, sem defeitos.

55. Ver Lamparter, "Ruth", p. 16, cf. Hertzberg, p. 259, Fichtner, *RGG* (3ª ed.) V:1254.

56. Cf. a desistência da posição de Joüon pelo editor do Instituto Bíblico Pontifical (Joüon, p. 13).

57. Assim diz Vesco, "Date", pp. 246-47; Gordis, "Love, Marriage", pp. 244-45; cf. Sasson, pp. 244-45.

58. Bastou esta razão para Niditch ("Legends", p. 452) achar inconclusivo o argumento lingüístico sobre a data.

tura hebraica clássica, seria de se esperar que o estilo arcaico aparecesse através de todo o livro, não apenas em intervalos irregulares.[59] De fato, melhor se faria atribuindo as inconsistências estilísticas do livro a sua transmissão do que a arcaizantes autoriais.[60] Além disso, a reivindicação de que referências a heróis antigos (4.11,12) mostram arcaização simplesmente não é verdade. Tais alusões não são em si um modo de fazer uma história parecer arcaica. Ao contrário, a questão está nos contextos que contêm as alusões refletirem ou não uma tentativa de dar à história um sabor antigo. Neste caso, as referências ocorrem nas bênçãos que concluem os procedimentos legais (4.11,12). Aparentemente, tal procedimento é sem paralelos, embora talvez não sem precedentes (veja o comentário abaixo, ad loc.). No entanto, não há motivo para se concluir que as bênçãos (com as alusões) visavam fazer com que a história parecesse antiga. Resumindo, embora não seja caso encerrado, a evidência lingüística favorece uma data pré-exílica para o livro.[61]

Apelos aos costumes legais do livro enfrentam as mesmas objeções levantadas contra a data pós-exílica. Especificamente, visto que os costumes do calçado em Rute 4 e Deuteronômio 25.9 não são relacionados, é inaplicável apelar ao contraste entre os dois textos para apoiar uma data pré-exílica para Rute. Similarmente, se as tradições de *gō'ēl* e levirato fossem relacionadas, costumes que se sobrepunham, seria irrelevante também argumentar que Rute delata uma ignorância de Deuteronômio 25 e que por isso deve ter sido escrito antes dele. Seria igualmente fácil presumir que o autor escreveu sobre o costume *gō'ēl* enquanto plenamente consciente do levirato. Além disso, o reconhecimento de que Deuteronômio, se não antigo em si, contém leis muito remotas, mina o papel deste livro como poste indicador fixo da cronologia. Daí resulta que toda a abordagem legal comparativa está carregada de incerteza.

O argumento de que Rute 4.7 pressupõe uma data posterior ao ad-

59. Ver Myers, *Literary Form*, p. 32, que notou também a ausência marcante de um pronome arcaico comum no Pentateuco (i.e., *hî'* por *hû'*), Glanzman, "Origin", pp. 206-207.

60. Ver Beattie, "Legal Practice", pp. 252-53.

61. Contra Gordis ("Love, Marriage", p. 245), que concluiu que a presença de fenômenos lingüísticos da época pré-exílica tanto como da pós-exílica favorece uma data tardia.

vento da documentação escrita parece forte, mas requer alguma interpretação. Os documentos escritos de Isaías 10.1 sugerem que a transição da ratificação oral para a escrita pode ter ocorrido no século 9º a.C. se não na monarquia antiga.[62] Por outro lado, 4.7 pode ser simplesmente um dispositivo literário para retardar um pouco a narrativa e assim não ter valor para a discussão (ver o comentário abaixo, ad loc.). Quanto aos argumentos, aquele oferecido por Hals parece o mais forte. O modo oculto, porém, soberano em que Yahweh opera em Rute se compara marcantemente ao modus operandi na literatura mais antiga, como na História da Corte real de Davi (2Sm 9–20 com 1Rs 1–2). É lógica a possibilidade de se replicar apelando a uma perspectiva teológica semelhante no livro pós-exílico de Ester, mas tal objeção não toma conhecimento da diferença teológica decisiva entre Rute e Ester.[63] Quanto ao ponto de vista de Meinhold, a observação de maior peso diz respeito às boas-vindas calorosas que Rute recebeu no livro a despeito de seu *status* estrangeiro. À vista do conhecido expurgo de mulheres e influências estrangeiras, por Esdras e Neemias, esse bem-vindo parece bem mais confortável no período pré-exílico. Contra a objeção de que o livro de Jonas reflete uma atitude similar, foi notado acima que a perspectiva subjacente a Rute é muito mais particularista do que a encontrada em Jonas. Essas atitudes diferenciadas sugerem cenários originais diferentes para cada um desses livros. Em suma, o argumento da teologia de Rute favorece ligeiramente uma data pré-exílica.

Semelhantemente, a argumentação de Gelerman das características literárias de Rute dá ligeira preferência a uma data antiga. O contraste entre o retrato conscientemente simples de Davi aqui e outros esmeradamente trabalhados, estilizados, de datas posteriores é marcante. Se Rute tivesse sido escrito mais tarde, dificilmente a descrição de Davi teria escapado da influência desses retratos mais tardios. Inversamente, a falta de tal influência pode sugerir uma data pré-exílica

62. No caso de atribuir-se essa mudança processual ao surgimento da própria monarquia (assim Weinfeld, *EncJud*, XIV:521), a data poderá ser tão remota como Davi ou, mais provavelmente, Salomão (meados do séc. 10º a.C.).

63. Cf. o caso persuasivo de Hals (*Theology*, pp. 47-53); contra Niditch, "Legends", p. 454; S. Berg, *The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure*, SBLDS 44 (Missoula: Scholars, 1979), pp. 178,179.

de composição, talvez uma anterior aos salmos régios. Realmente, esta observação levanta a probabilidade de uma origem tão antiga quanto a época do reinado de Salomão.[64] Os outros argumentos literários têm peso menor. Embora seja difícil conciliar a serenidade do livro com o caos social pós-exílico de Israel, negar àquele período qualquer serenidade seria ir longe demais. Rute poderia concebivelmente refletir um tal interlúdio de quietude, se não a visão que um escritor pós-exílico tinha de uma era ideal, perdida há longos anos. De forma semelhante, o apelo à apresentação imparcial da linhagem moabita de Rute como evidência de uma data antiga não tem grande força. Como se notou acima, o ciúme racial entre Israel e Moabe pode ter um papel chave na trama da história. Se é assim, poderia ser argumentado que o ciúme racial implícito em Rute é muito menos intenso do que o ciúme que está por trás de Jonas, e favorece uma data pré-exílica (até mais antiga, talvez) para Rute. Por mais atraente que seja este argumento, sua sustentação é precária, por depender demais da percepção subjetiva de "intensidade" para um ganho de causa definitivo.

C. CONCLUSÃO

Obviamente, o livro de Rute é extremamente difícil para se datar. Não há evidência decisiva para dar uma decisão final à matéria. Minha opinião, porém, é que o caso em favor de uma data pré-exílica ganha por uma pequena margem. Certamente, nenhuma prova a elimina totalmente, e várias vias de argumento tendem a aumentar as probabilidades a seu favor. A objeção principal – a reivindicação que o sabor arcaico do livro reflete, não o cenário original do livro, mas sim a habilidade do autor – parece ser um argumento improvável. Uma outra direção importante de evidência, a saber, o propósito do livro, aguarda ser explorada.

64. Assim diz Hals, *Theology*, pp. 72,73, que acrescentou que a apresentação imparcial da ascendência estrangeira de Davi também reflete melhor este período. Certamente, a idéia da ancestralidade moabita de Davi deve remontar a uma primitiva e bem conhecida tradição de família, porque nenhum escritor posterior teria ousado inventá-la. Cf. 1 Samuel 22.3, mas também 2 Samuel 8.2. Para o propósito de Gerleman em relação a Rute, veja a seguir, seção V, "Objetivo".

V. OBJETIVO

Falar no objetivo de um livro é afirmar por que foi escrito, i.e., sua intenção. Diferentemente de outros livros (cf. Lc 1.3,4; Jo 20.31), ao livro de Rute falta uma declaração de propósito explícita ou mesmo velada. Por isso são tão diversas as opiniões sobre o propósito do livro quanto são aquelas sobre sua data. As visões propostas por estudiosos se reúnem em torno de várias categorias mais importantes. O que segue é um levantamento das opções principais e minha própria proposta com respeito ao propósito e cenário.

A. LEVANTAMENTO DE OPINIÕES

Até recentemente, um forte consenso ensinava que Rute era uma polêmica escrita a fim de protestar a política de Esdras e Neemias contra os casamentos inter-raciais.[1] Segundo essa visão, o livro defende que mulheres não hebréias casadas com israelitas tenham a permissão de provar sua lealdade a Israel e seu Deus em lugar de serem despedidas sumariamente. Que o casamento de Boaz e Rute providencialmente proporcionou a Israel, o grande e piedoso rei Davi supostamente reforçou esse ponto de vista. É óbvio que, se verdadeira, essa visão necessitaria de uma data de composição pós-exílica.

Várias gerações de crítica erudita severa, no entanto, vêm enfraquecendo o apelo desta ótica seriamente. Primeiro, o fato de que faltam ao livro as marcas óbvias de uma polêmica lança dúvida séria sobre a sugestão.[2] A história simples e elegante nada tem de disputativo. Na realidade, fosse sua finalidade um protesto, o autor negligenciou uma oportunidade de ouro para impor seu ponto de vista, quando fez o parente mais próximo desistir de se casar com Rute (4.6). Este abriu mão de seus direitos, por causa de alguma ameaça não explicada à sua

1. Cf. Esdras 10; Neemias 13.23-27. Primeiro proposto por L. Bertholdt em 1816, a tese tem, desde então, atraído muitos seguidores; cf. Vesco, "Date", p. 247; Weiser, *Old Testament*, p. 304; et al.

2. Ver Gordis, "Love, Marriage", p. 243. De fato, Rowley ("Marriage", p. 164) defende um caso a favor da finalidade oposta, a saber, que o livro *defende* as reformas. A ausência de polêmica óbvia também lança dúvida sobre a proposta recente de A. Phillips, "The Book of Ruth – Deception and Shame", *JJS* 37 (1986) 1-17 (i.e., através do tema de vergonha, o livro pune o Israel pós-exílico por não garantir relacionamentos corretos na comunidade).

herança, não por causa da raça de Rute (4.6). Segundo, é difícil ver como o livro levanta um processo premente a favor de casamentos mistos, visto que sua situação subjacente difere tão grandemente daquela enfrentada por Esdras e Neemias. A proibição deles de tais casamentos visava a proteger Judá de influências pagãs corruptoras. A Rute "pagã", porém, abandonou seus laços passados voluntariamente e adotou Yahweh como seu Deus e Israel como seu povo.[3] Indo adiante, à vista da censura dos casamentos de Salomão com mulheres estrangeiras (1Rs 11.1-13) – o próprio exemplo que Neemias cita (Ne 13.26) – esta história dificilmente seria persuasiva. Surgindo de uma situação completamente diferente, não lhe seria muito fácil convencer judeus pós-exílicos a desobedecer a uma proibição divina contra tais casamentos.[4] Terceiro, embora a raça de Rute possa em parte motivar o enredo, há outros interesses, além de raça, preocupando neste livro (ver mais sobre isso abaixo).[5] Finalmente, a presença do livro no cânon parece contradizer a teoria de protesto. Os mesmos sacerdotes que continuaram o trabalho de Esdras e Neemias provavelmente também compilaram o cânon. Se o propósito do livro foi protestar a reforma tão estimada por eles, dificilmente esperaríamos que incluíssem um livro supostamente crítico dela. Resumindo, essa teoria pouco tem para recomendá-la.

É similarmente duvidosa a proposta de Lacocque que diz que o propósito era fazer oposição ao partido teocrático em Jerusalém, cuja administração reacionária opressiva supostamente inspirou a reforma de Esdras e Neemias.[6] Para explicar a ausência de polêmica em Rute, Lacocque chamou o livro de "uma 'novella' subversiva", i.e., mais parábola do que apologia. A despeito da forte defesa que Lacocque apresentou, a leitura do livro simplesmente não passa de polêmica,

3. Cf. 1.16,17; J. Schildenberger, "Das Buch Ruth als literarisches Kunstwerk und als religiose Botschaft", *BK* 18 (1963) 108.

4. Ver L. B. Wolfenson, "The Purpose of the Book of Ruth", *BSac* 69 (1912) 339-41. Que os judeus admitiram sua culpa torna o argumento tanto mais constrangedor; cf. Esdras 10.12,16; Neemias 13.25-27.

5. Semelhantemente, Hertzberg, p. 258. Este argumento também afasta a sugestão de que o livro protesta a exclusão dos moabitas de Israel (cf. Dt 23.4). Naturalmente, se em outras bases datamos o livro como sendo anterior a Esdras e Neemias, as duas teorias perdem muito de sua força.

6. Lacocque, "Date et milieu", pp. 583,585-87.

particularmente dirigida contra um regime opressor. E, ainda, é preciso esticar o conteúdo do livro para achar nele qualquer coisa que se assemelhe a um partido político severo em Jerusalém. Por fim, Lacocque presumiu uma data no final do período pós-exílico para o livro por muitas das mesmas razões que foram postas de lado acima.

Visto que o tom de Rute é agradável demais para uma polêmica, alguns estudiosos entendem o livro como propaganda sutil para promover várias espécies de preocupações. Para alguns, o livro visa a recomendar certos deveres sociais, especialmente o casamento levirato e a redenção (entendida de vários modos).[7] Embora os costumes sociais antigos sem dúvida formem o pano de fundo da história, essas sugestões não ganharam adeptos, porque os costumes não ocupam o centro do palco suficientemente para serem considerados como articuladores de seu propósito. É mais provável que a idéia da história exalte bons relacionamentos com estrangeiros. Nesta direção, o propósito do livro ou é criticar o ódio de Israel por seus vizinhos ao leste (Loretz) ou nutrir o zelo pela conversão de estrangeiros (Driver, Oettli; cf. Young) ou defender o direito deles à comunhão com Yahweh (Ap–Thomas; cf. Archer).[8] Enquanto se poderia conceder que essa questão tem papel temático chave na história, que o livro termina com Noemi e Davi lança dúvida sobre a tese.[9]

Finalmente, um grande consenso crê que o livro promove os interesses de Davi e sua dinastia. Segundo alguns, por exemplo, busca ou glorificar Davi contando de sua ascendência piedosa ou exonerá-lo com explicação de seu sangue não israelita.[10] Mais especificamente, de acor-

7. Bertholet (citado por W. Dommershausen, "Leitwortstil in der Ruthrolle", in *Theologie im Wandeln* [Freiburg: Wewel, 1967], p. 394). Brongers (citado por Gerleman, *Ruth*, p. 6); Archer, *Survey*, p. 279; Driver, *Introduction*, p. 454, et al.

8. Loretz, "Verhältnis", pp. 125,126; Driver, *Introduction*, p. 454; Rudolph, p. 32 (por Oettli); Young, *Introduction*, p. 331; Ap-Thomas, "Ruth", p. 337 (citando Mc 3.33,34); Archer, *Survey*, p. 279. Mas cf. Slotki, p. 39 (para protestar o casamento misto ou proselitismo indiscriminado).

9. Ver seção IX, "Temas". Contra a teoria de "conversão", nota-se que Noemi resolutamente tentou deter Rute de se converter (1.8-15) e que Rute aparentemente aceitou a fé de Israel antes de chegar a Belém (cf. 1.16,17; Gordis, "Love, Marriage", pp. 243,244). Contra Loretz, fossem os vizinhos a leste de Israel a principal preocupação do livro, é estranho que somente Moabe seja mencionado.

10. No caso daquele primeiro, cf. Dommershausen, "Leitwortstil", p. 394; KD, p. 466;

do com Gerleman, procura glosar a embaraçosa ancestralidade moabita de Davi "judaizando" Rute (i.e., incorporando-a numa família judaica).[11] Outros sentem um propósito político mais óbvio no livro, p.ex., apoiar as reivindicações políticas de Davi à monarquia (Anderson: após a divisão do reino), talvez através de um apelo à providência divina (Murphy, Loretz).[12] Visto que o livro termina com Davi (4.17b,22), é fácil suspeitar naturalmente um propósito relacionado com ele. A dificuldade, entretanto, é se os propósitos propostos explicam plenamente o surgimento do livro. Na realidade, levantam perguntas que sugerem um propósito um pouco diferente desse reivindicado. Por exemplo, por que Davi precisaria de glorificação ou sua ascendência estrangeira precisaria de explicação? Quanto a Gerleman, pode-se perguntar como se imagina que este livro poderia tornar menos embaraçoso o sangue moabita de Davi.[13] Também, visto a ascendência de Davi ser provavelmente bem conhecida na época, as chances de ter êxito em se poder reformatar a opinião pública sobre ele parecem improváveis. Até que ponto seria provável, então, que um escritor fizesse essa tentativa? Por outro lado, quero sugerir uma finalidade política para o livro (abaixo).

Numa direção diferente, alguns estudiosos vêem a edificação como sendo o propósito do livro. Para alguns, pretende ensinar uma conduta apropriada em Israel através da conduta exemplar dos personagens da história. Tal comportamento inclui lealdade (Heb. *ḥesēḏ*; como Humbert, Würthwein), generosidade (Weiser), deveres familiares tradicionais (Fohrer), e abertura para com estrangeiros (Kuntz).[14] Para outros

Joüon, p. 2, et al; para este segundo, cf. Archer, *Survey*; Gerleman, p. 6; M. D. Gow, "Structure: Theme and Purpose in the Book of Ruth" (diss., Cambridge, 1983), pp. 123,128; et al.; Cf. Porter, "Theme" pp. 72,77,78 (para explicar os traços positivos e negativos de Davi vindos de sua ascendência complexa).

11. Gerleman, pp. 6,7; cf. J. Licht, *Storytelling in the Bible* (Jerusalém: Magnes, 1978), p. 125.

12. Anderson, "Marriage", p. 172; Murphy, *Wisdom Literature*, p. 87; Loretz, "Theme", p. 398, cf. Reuss (citado por Dommershausen, "Leitwortstil", p. 394) para justificar o reinado davídico no arruinado reino do norte.

13. Ver Würthwein, p. 3. Para Schildenberger ("Ruth", p. 108); a visão de Gerleman foi inconsistente com a honra de um escritor inspirado.

14. Ver P. Humbert, "Art et leçon de l'histoire de Ruth", *RTP* 26 (1938) 285,286; Würthwein, p. 5; Midr. Ruth Rab, 2.14; et al.; Weiser, *Old Testament*, p. 304 (como propósito secundário); Fohrer, *Introduction*, p. 251; J. K. Kuntz, *The People of Ancient Israel* (Nova York: Harper & Row, 1974), pp. 482,485, que compara Rute a Jonas e Ester.

que datam tardio o livro, a edificação visa a dar a israelitas desesperados encorajamento, ou prometendo redenção do exílio (Jepsen) ou consolando aqueles que acabavam de voltar do exílio (Staples).[15] Ainda outros dizem que o livro ensina sobre a atividade de Deus no mundo. Em seu ponto de vista, busca mostrar como Deus eleva os humildes (Josefo), usa os desprezados para trazer salvação (Lamparter), ajuda as viúvas e seus maridos falecidos a sobreviver (Joüon) e recompensa aqueles que buscam refúgio sob suas asas (Rudolph, Hertzberg, Fichtner).[16] Em resposta, embora tais ensinos sejam sem dúvida centrais no livro, a pergunta que se faz é se algum deles constitui o propósito principal. Novamente, visto que o livro termina com Davi, qualquer finalidade sugerida deve de algum modo se relacionar a ele.[17] Segundo, algumas das sugestões acima soam um pouquinho moderno demais. A pessoa pergunta se a glorificação da bondade, da generosidade, do dever, etc. desempenhava papel tão central no antigo Israel como os comentaristas pretendem.

Finalmente, por processo de eliminação, vários estudiosos sugerem que Rute não tem outro propósito senão entretenimento. Isto é, o livro simplesmente oferece um bom conto a ser contado pelo interesse inerente dele.[18] Esta visão frisa, com razão, um ponto que muitas vezes escapa, a saber, que o livro originalmente pretendia agradar não só a arquivistas como também ao público.[19] Na verdade, a procura pelo propósito de Rute nunca deve ignorar o deleite com que o livro apela aos ouvintes ou seus muitos níveis de significado. Mas definir a finalidade continua como sendo empreendimento legítimo. Como vários estudio-

15. Jepsen, "Ruth", p. 428; Staples, "Ruth", pp. 147-57. Cf. Cassel (citado por Hertzberg, p. 258) para mostrar o poder do amor.

16. Josephus, *Ant.* 9.9.4; Lamparter, "Ruth", p. 19; Joüon, p. 3; Rudolph, pp. 32,33; Hertzberg, p. 270; Fichter, *RGG* (3ª ed.), V:1254. Cf. Rudolph, p. 33 (para envergonhar aqueles de pequena fé).

17. Uma suposição de que o livro terminava com 4.17a ou b provavelmente afeta as percepções de estudiosos sobre o propósito do livro. Jepsen e Staples também presumem uma data tardia de composição.

18. Ver Eissfeldt, *Introduction*, pp. 480,481; Gunkel, *Reden und Aufsätze*, pp. 88,89; Sasson, p. 232; et al. Gunkel (p. 89) até brincou que seu "ensino" – se é que há – seria que os homens devem estar de guarda contra mulheres belas e inteligentes.

19. Ver Sasson, pp. 226,227. Ele identificou o público como sendo "a elite – fosse escribal, sacerdotal ou política" (p. 227); cf. Rauber, "Ruth", pp. 174,175.

sos notam, é improvável que histórias antigas, especialmente as que estão incluídas no AT, tenham sido escritas sem um propósito básico.[20] Por isso, ao apreciar com alegre deleite este conto tão inteligentemente elaborado, a busca pelo propósito do livro deve continuar.[21]

B. UM PROPÓSITO SUGERIDO

Como acontece com qualquer literatura, o que um livro diz e como o diz são as janelas através das quais se vislumbra o porquê e quando foi escrito. Neste respeito, a história de Rute tem dois temas principais, um que domina a maior parte do livro, outro que o eclipsa no final. (Ver seção IX, "Temas".) O tema dominante é o gracioso salvamento da família de Elimeleque de extinção pela providência de um herdeiro. O lamento amargo de Noemi primeiro o faz soar (1.20,21; cf. v.13), enquanto as mulheres lhe dão voz alegremente com a solução (4.17a). O segundo, no entanto, é o surpreendente destino histórico que essa família salva executou. Seu herdeiro veio a ser nada menos que o avô do rei Davi (4.17b,22). Embora surpreendente, houve prenúncios mais cedo que auguravam essa eventualidade (ver 1.5; 4.11,12,15b). Estas observações sugerem duas conclusões preliminares. Primeiro, a história deve ter sido escrita depois que a significância de Davi se tornou evidente, provavelmente depois de ser reconhecido como rei tanto de Judá como de Israel (2Sm 2-5). Segundo, o propósito do livro provavelmente é algo de alguma forma ligado a Davi.

Três observações adicionais são significantes. Primeiro, o contador da história emprega dispositivos literários que tiveram o intuito de recordar os ancestrais honrados de Israel. O mais óbvio, naturalmente, é a menção explícita de Raquel, Lia, Perez, Judá e Tamar (4.11,12).[22] Rute será a mãe fundadora como as famosas esposas de Jacó que, junto com duas concubinas, geraram as 12 tribos de Israel. A casa de Boaz vai igualar a de Perez, o honrado antecessor tribal de Judá. A genealo-

20. Cf. Hertzberg, p. 270; Gottwald, *Hebrew Bible*, p. 519.

21. Cf. dois outros propósitos propostos: relatar a restauração da semente tanto para a terra como para o povo (Green, "Symbolism", p. 76); redimir eventos anteriores (Gn 19; 38), e inseri-los na configuração da *Heilsgeschichte* (Fisch, "Ruth and Structure", pp. 435,436).

22. Jacó pode também ter sido mencionado se Israel em "casa de Israel" (4.11) se refere a ele, e não à nação. Ver 4.11,12.

gia de encerramento também menciona abertamente ancestrais famosos, a saber, descendentes de Judá entre Perez e Davi (ver 4.18-22).[23] Significativamente, essa ancestralidade compreende Israel como um todo e também a tribo de Judá em particular. Além do mais, o livro está repleto de motivos sugestivos que recordam episódios das histórias patriarcais. A lista é impressionante:

1. Migração por causa de fome que dá andamento ao plano de Deus (1.1; cf. Gn 12;26).[24]
2. A sobrevivência de uma família posta em perigo pela falta de filho de uma mãe (1.5; cf. Gn 16–17; 25.21; 29.31; 30).
3. A imigração permanente voluntária, para uma nova terra, de uma pessoa estrangeira (Rute, 1.17; 2.11; Abrão, Gn 12.1-5).[25]
4. Proteção da mulher eleita para gerar o filho do destino (Rute, 2.8,9,22; Sara, Gn 12.17; 20.3,6; Rebeca, 26.7-11; cf. Diná, 34.1-31).
5. Cena do tipo contrato de casamento da esposa escolhida (para Rute, ver 2.20; cf. Rebeca, Gn 24).[26]
6. Iniciativa sexual feminina vencendo a falta de ação masculina para providenciar um herdeiro (Boaz e Rute, 3.7-15; cf. Judá e Tamar, Gn 38).
7. A compra de propriedade como resultado de uma morte (4.3,9; cf. Gn 23; 33.19).
8. A integração dos imigrantes estrangeiros em sua nova pátria (2.10-12; 3.11; 4.10,11,13; cf. Gn 14; 20; 21.22-34; 23; 26; 34).
9. Casamento com estrangeiro, mais tarde levando a uma família governante (Davi, 4.13,17b-22; cf. Perez, Gn 38; Efraim e Manassés, 41.45,50-52; 48).
10. O dom divino da concepção fornecendo o(s) filho(s) do destino

23. Isso presume, é claro, que a genealogia não é um acréscimo posterior, cf. seção III, "Crítica Literária".

24. Observe que a frase *wayᵉhî rā'āḇ bā'āreṣ* (1.1) ocorre em outra parte apenas em Gênesis 12.10 (com Abrão) e 26.1 (com Isaque), cf. 41.54,56; 42.5.

25. A expressão *'ereṣ môleḏeṯ* ("terra natal") oferece confirmação lingüística deste motivo (2.11; cf. Gn 11.28; 24.7; 31.13). Cf. *môleḏeṯ* sozinho, Gênesis 12.1; 24.4; 31.3; 32.10 (paralelo a *'ereṣ*); 43,7.

26. Note a fórmula de bênção similar compartilhada por Rute 2.20a e Gênesis 24.27.

(4.12,13; cf. Sara, Gn 21.1,2; Rebeca, 25.21; Lia, 29.31; 30.17; Raquel, 30.22,23; cf. Ana, 1Sm 1.19,20; a mãe de Sansão, Jz 13).

11. O vencimento de obstáculos que impediam a emergência de uma família importante.[27]

De passagem, observa-se que os temas relembram em primeiro lugar as vidas de Abraão, Isaque, Jacó, e suas esposas e concubinas. As implicações são óbvias. Tecendo estes temas na tessitura da história de Rute, o escritor quis que seu público associasse os eventos dessa história com aqueles dos antepassados de Israel. Isso dá margem a entender o desejo do autor de estabelecer continuidade histórica e teológica entre os patriarcas, os antepassados de Davi e (por implicação) o próprio Davi. O ponto parece ser que a mesma direção divina que dirigiu os famosos ancestrais de Israel trouxe à cena Davi. Seu reino é sucessor daqueles no plano divino de Deus.[28] Assim se fez um apelo sutil aos patriarcas em apoio a Davi.[29]

---

27. Muitos dos temas listados acima contribuem a este. Outros possíveis temas no livro incluem (1) A emigração de Rute (1.17, "volta" 1.22 e 2.6) como inversão de Abraão separando-se de Ló (Gn 13; 19.30-38; cf. Fisch, "Ruth and Structure", p. 435: "forjando novamente liames patriarcais" 1.12); (2) morte ou sepultamento de imigrantes em sua nova pátria como sinal de assentamento (Rt 1.17; cf. Gn 23.19; 25.9,10; 35.19,20,29; 49.29-33; 50.13,25); (3) o título divino Shadai (Rt 1.20,21; cf. El Shadai, Gn 17.1; 28.3; 35.11; 43.14; 48.3; 49.25); (4) pagamento de salário por trabalho (Heb. *maśkōreṯ*, Rt 2.12; em outro lugar só Gn 29.15; 31.7,41); (5) se Boaz é velho, a improbabilidade de um velho gerar um filho (Rt 3.10; cf. Gn 18.11,12; 21.2,5; Hb 11.11,12); (6) através de intervenção divina, uma mulher idosa tem um filho (Noemi, Rt 4.14,17a; cf. Sara, Gn 18.11,12; 21.2,5; Sasson, pp. 162-63); (7) a louvável devoção de Rute (Rt 2.11; 3.10,11; 4.15) como contraste às brigas das esposas e concubinas patriarcais (Sara e Hagar, Gn 16; 21.8-10; Raquel e Lia, 30.1,8,14-16); (8) a moralidade sexual de Rute como antítese àquela de sua ancestral (Gn 19.30-38).

28. Cf. Fisch, "Ruth and Structure", p. 435; "O livro de Rute tem o peso do senso de responsabilidade histórica... Há sinais delicados, mas insistentes através de todo o livro, apontando para uma história pactual contínua, a começar com os patriarcas e culminando na casa real de Davi".

29. Observe que dentre as promessas de Yahweh aos patriarcas havia uma concernente aos descendentes reais (Gn 17.6,16; 15.11; cf. 49.8-12). Contraste os estudiosos críticos que atribuem ambos os textos ao escritor sacerdotal tardio; cf. M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, trad. B. W. Anderson (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1972), pp. 263,265. Também, debate recente de estudiosos deixou a data das narrativas patriarcais

Segundo, tanto Israel como Judá conhecerão a fama que está prevista para Obede. É lógico que ele supriu a Noemi o necessário filho e herdeiro (4.17a); contudo através dele Rute de alguma forma se tornará a "mãe fundadora" em Israel (4.11b). Na verdade, os amigos de Noemi declaradamente lhe desejam fama "em Israel" (4.15b), sem dúvida uma referência à nação como um todo. Isto dá a entender que enquanto o livro de Rute dá atenção um pouco maior à extração judaica de Davi (4.12,18-22), seu público alvo é todo o Israel. Terceiro, um tema importante, embora menor, é a aceitação de estrangeiros na sociedade israelita. Obviamente, a carreira de Rute, a moabita, oferece o estudo de caso clássico. Sua ascensão social e religiosa de moabita crente em Yahweh (1.16,17), a serva (2.13), a mulher jovem pronta para o casamento (3.9), a mulher (4.11), a esposa habilitada (4.13) promove fortemente uma abertura a estrangeiros, contanto que renunciem seus laços passados e aceitem de braços abertos a Yahweh como Deus seu e Israel como povo seu. Em essência, o escritor frisou que estrangeiros que vivem na prática o ideal israelita de *ḥesed* para com Yahweh e para com Israel merecem inclusão. Visto que o tema desempenha um papel tão proeminente no livro, o cenário que o produziu deve ter envolvido influência de estrangeiros em Israel, uma influência tão notável a ponto de suscitar apreensões, se não franca oposição entre israelitas nativos (ver adiante).

Em suma, o livro tem um propósito político: ganhar aceitação popular para o governo de Davi, apelando à continuidade da direção de Yahweh nas vidas dos antecessores de Davi. Em essência, diz o seguinte: "Se a mesma providência divina que guiou os antepassados de Israel também proveram Davi, foi Yahweh mesmo que o nomeou rei".[30] Prosseguindo, dada a presença de estrangeiros sob o governo de Davi, o livro acrescenta que estrangeiros que, como Rute, verdadeiramente buscam refúgio sob as asas de Yahweh (2.12) são bem-vindos.

---

como matéria em grande disputa. O caso sendo argumentado aqui pressupõe pelo menos o conhecimento das tradições por parte do autor de Rute, quer tenham estado ou não em alguma forma escrita.

30. Similarmente, Gerleman, pp. 10-11; cf. Gow, "Structure", p. 146 ("uma apologia a favor do rei Davi"); Sasson, p. 232 ("em sua forma presente, *Rute* pode ter tido a intenção de fortalecer as pretensões de Davi ao trono".

VI. CENÁRIO

Qual a situação que este propósito pressupõe? Aparentemente, o livro se dirigia a um contexto no qual a reivindicação de Davi ou seus descendentes ao trono era matéria de discussão se não de controvérsia direta. Estava em questão saber se a dinastia davídica representava a continuidade ou a descontinuidade com o passado ancestral de Israel. Era evidentemente uma questão que envolvia na discussão a nação inteira, visto que o livro mostra uma percepção tanto da tribo de Judá como de Israel como um todo. A presença e proeminência de não israelitas na terra, talvez associados mesmo à casa reinante, preocupava a população. A pergunta que se fazia era: ser membro em Israel é limitado somente a israelitas étnicos?

Quando pode isso ter sido? No começo, vários momentos na história podem imediatamente ser excluídos. Como se notou antes, por exemplo, o contraste entre o relance de Davi fornecido em Rute e o retrato com ornatos apresentado pelo escritor de Crônicas enfraquece o caso a favor do período pós-exílico.[1] Um cenário no reinado de Roboão (tardiamente no séc. 10º a.C.) também parece estar excluído. Concede-se, à primeira vista, que este reinado tem muito a recomendá-lo. Visto que as tribos do norte se separaram de Judá durante seu reinado, pode-se imaginar que o livro de Rute foi escrito como um apelo para que se permanecesse leal à dinastia davídica. Esse cenário seria ainda mais provável se a lealdade a Roboão em Judá estivesse também instável.[2] Contra essa teoria, no entanto, há o fato que dois oráculos proféticos – um para Jeroboão por Aías, de Silo (IRs 11.29-39), o outro a Roboão por Semaías (2Cr 11.2-4) – anunciaram a cisão como feitura do próprio Yahweh e proibiram resistência. Parece improvável que um escritor, um contemporâneo dos dois profetas, tentasse contradizer sua men-

1. Um contraste a mais confirma este ponto. Enquanto Rute dá grande importância à linhagem de Davi ser da casa de Judá, o escritor de Crônicas deixou por menos esse fato, para dar realce a Davi ser reconhecido por "todo o Israel" (1Cr 11.1; cf. 12.39 [port. 38]; mas veja 28.4).

2. Assim J. M. Miller e J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Filadélfia: Westminster, 1986), p. 231; J. Bright, *A History of Israel*, 3ª ed. (Filadélfia: Westminster, 1981), pp. 232-33.

sagem em nome de Yahweh. Portanto, essa era que de outra maneira seria adequada provavelmente não é o cenário de Rute.

Outra possibilidade atraente é o reinado de Ezequias (tardiamente no séc. 8º a.C.).[3] Primeiro, fontes bíblicas o comparam com Davi em agradar a Yahweh (2Rs 18.3; 2Cr 29.2). Segundo, sua conhecida reforma religiosa de locais de culto em Jerusalém e Judá provavelmente visavam, entre outras coisas, a solidificar apoio naquelas áreas a favor da monarquia de Davi e seus programas.[4] Em outras palavras, a situação exigia que o sucessor de Davi justificasse por que razão suas ordens deveriam ser obedecidas. Terceiro, Ezequias também cultivou a fidelidade de tribos do norte depois da queda do reino do norte em 722 a.C. Enviou cartas a várias tribos do norte convidando-os a celebrarem a Páscoa em Jerusalém (2Cr 30.1-12,18; cf. 31.1). Aparentemente, na ausência de um governante no norte, Ezequias procurou restaurar o antigo reino ideal de Davi, um alvo talvez encorajado por Isaías (Is 8.23–9.6 [port. 9.1-7]).[5] Assim, com seu apelo aos antepassados tanto das tribos do norte como do sul, o livro de Rute poderia ter sido escrito a fim de promover os programas de Ezequias.

O tema sobre estrangeiros parece inadequado a esse período, no entanto. Embora vários oráculos em Isaías pudessem dar a entender uma presença estrangeira proeminente em Judá nesta época (ver Is 28.11-13; 33.18,19), eles não sugerem o tipo de situação que o livro de Rute pressupõe.[6] E ainda, fosse importante a questão da etnicidade no tempo dele, seria de esperar que Isaías o abordasse, e provavelmente com simpatia à luz de textos como Isaías 2.1-5. Em todo caso, está ausente a evidência que confirme ser a questão significativa na época de Ezequias. Por mais atraente que possa ser um cenário no reinado de Ezequias, parece não ser bem o cenário do qual o livro de Rute emergiu.

3. Ver Cannon, "Ruth", pp. 314-15.

4. Cf. 2 Reis 18.22; Miller e Hayes, *History*, p. 357. O fato de a aliança siro-efraimita ter quase derrubado a dinastia durante o reinado de seu pai, Acaz, pode ter tornado esse passo necessário.

5. Ver Miller e Hayes, *History*, p. 357 (com ligeiro ceticismo); Bright, *History*, p. 283, que defende a historicidade de 2 Crônicas 30. Que o filho do rei levava o nome de uma tribo do norte, Manassés, pode também refletir uma sutil bajulação em busca da boa vontade deles.

6. Miller e Hayes (*History*, p. 372) datam este texto à época de Manassés, sucessor de Ezequias.

O reinado de Josias (séc. 7º a.C.) também se recomenda.[7] Primeiro, fontes bíblicas aplaudem sua devoção quase davídica a Yahweh (2Rs 22.2; 23.25; 2Cr 34.2; cf. sua celebração da Páscoa, sem paralelos, 2Rs 23.22; 2Cr 35.18,19). Segundo, agiu para livrar Judá e Jerusalém de lugares altos de idolatria (2Rs 23.4-14; 2Cr 34.3-5). Como, com Ezequias, tal ato poderá refletir uma tentativa de fortalecer um apoio político vacilante no sul. Terceiro, há indícios de que ele exercia forte influência sobre partes do velho reino do norte tão afastados como a Galiléia. Como parte de seu programa de reforma religiosa, demoliu os maiores santuários de culto em todo o reino do norte (2Rs 23.15,19,20; 2Cr 34.6,7). E mais, várias tribos do norte aparentemente contribuíram com fundos para reparar o templo em Jerusalém (2Cr 34.9-11).[8] Mas este período sofre a mesma desvantagem daquela do reino de Ezequias, a saber, a falta de qualquer preocupação por etnicidade. Influências estrangeiras neste período parecem limitadas àqueles que tentaram Judá à idolatria. O problema era mais impedir os israelitas de se voltarem a outros deuses do que de integrarem em Israel estrangeiros que criam em Yahweh. Ainda mais, diferentemente da reforma de Ezequias, não existe indicação de que as medidas de Josias no sul visavam fortalecer seu apoio lá. Mesmo se seu fechamento de lugares sagrados encontrou resistência popular, o apelo de Rute a antecessores crentes em Yahweh dificilmente influenciaria os israelitas sincretistas a aceitarem a autoridade régia. Finalmente, a incerteza sobre a extensão do domínio dele ao norte também fragiliza este período como um cenário possível. Certamente, as fontes bíblicas não recriam a mesma impressão da influência de Josias que dão de Ezequias.

A exclusão dos cenários acima deixa duas possibilidades que atraem. O reinado de Davi tem muito a seu favor. Primeiro, o comando que Davi tinha da lealdade popular em seu reino era frágil.[9] Atrás do verniz

7. Como tentativa, Sasson, p. 251.

8. A extensão do domínio de Josias para o norte, no entanto, é incerta. Bright (*History*, p. 317) lhe dá o controle de Samaria, talvez até o Mediterrâneo. Mais cético das declarações bíblicas, Miller e Hayes (*History*, p. 40) crêem que seu domínio do norte se extendia só até Betel.

9. Para detalhes, ver Bright, *History*, pp. 195-211; Miller e Hayes, *History*, pp. 160-88; esp. 175-78.

brilhante de seu reino esplêndido estavam as lealdades fragmentadas de duas coalizões tribais rivais, uma do norte e a outra do sul. Aparentemente, o compromisso deles era inicialmente com a pessoa de Davi e não com qualquer instituição dinástica permanente. Essa hipótese explica por que Davi foi coroado rei de Judá primeiro (2Sm 2) e mais tarde rei de Israel (2Sm 5). O quase bem-sucedido golpe de Absalão sugere quão trêmula estava a base do poder de Davi em sua própria terra de Judá (2Sm 15-19).[10] Aqueles que ainda eram leais a Saul, especialmente os da tribo de Benjamim, que era a dele, parece que viam Davi como um empedernido usurpador que cruelmente conspirou para se colocar no poder (cf. a maldição do parente de Saul, Simei. 2Sm 16.5-8). Mesmo com Absalão e a revolta mortos, não houve nenhuma corrida para reinstalar Davi como rei, nem mesmo por parte de Judá (2Sm 19.9b-16 [port. 8b-15]). Em resumo, a aceitação de Davi como rei tanto no norte como no sul foi certamente problemática, se não marginal.[11] Houve definitivamente a necessidade de legitimar sua realeza.[12]

Segundo, alguma evidência indica que os estrangeiros formavam um elemento crucial da base do poder de Davi, particularmente no militar. Evidentemente, um contingente considerável de mercenários filisteus comandados por Itai de Gate constituía o cerne do exército de Davi (2Sm 15.18; 18.2,5).[13] Pode-se suspeitar (mas não provar) que

10. Note, por exemplo, que os co-conspiradores de Absalão incluíram alguns dos próprios defensores de Davi (notavelmente Aitofel e Amasa) e que sua coroação foi planejada para Hebrom, a cidade principal de Judá (2Sm 15.12). Que ele informou outras tribos a respeito (2Sm 15.10) sugere sua confiança no apoio delas.

11. O grito de guerra de outro líder rebelde, Seba, provavelmente deu voz ao sentimento de Benjamim e das tribos do norte. "Não fazemos parte de Davi, nem temos herança no filho de Jessé! Cada um para suas tendas, ó Israel!" (2Sm 20.1). Quando as tribos do norte rejeitaram Roboão mais tarde, eles gritaram uma variação das mesmas palavras (1Rs 12.16). Dá para se perguntar se estas palavras refletiam variações de algum *slogan* político popular da época.

12. Algumas das medidas conhecidas de Davi podem refletir sua tentativa de legitimar sua realeza. Na opinião de Bright (*History*, pp. 200-201), trazendo a Arca da Aliança para Jerusalém, Davi buscou ligar seu reinado com a antiga confederação tribal. Sobre as relações de Davi com as tribos, veja S. Herrmann, "King David's State", em *In the Shelter of Elyon*, Fest. G. W. Ahlström, JSOTS 31; org. W. Barrick e J. Spence (Sheffield: JSOT, 1984), pp. 261-75.

13. Cf. também Urias o heteu (2Sm 11-12; 23.39) e Zeleque o amonita (23.37). Para uma comparação entre a afirmação de lealdade de Itai a Davi (2Sm 15.19-22) e a de Rute a

esse relacionamento com os filisteus de alguma forma se originou com o serviço anterior que Davi prestara para Aquis, rei de Gate (1Sm 27; 29; cf. 21.11-16 [port.10-15]). Em todo caso, com suas famílias, os soldados filisteus representavam uma visível presença estrangeira em Israel. Também conspícuos eram os jebuseus, os habitantes originais de Jerusalém, que Davi presumivelmente incorporou em Israel depois de conquistar aquela cidade (2Sm 5.6-10).[14] Davi também empregou carpinteiros fenícios e pedreiros de Tiro para construírem seu palácio (2Sm 5.11). Se ele contratou outros peritos estrangeiros para organizar seu novo reino desajeitado é impossível dizer. Enquanto que não há evidência explícita de israelitas nativos terem se ressentido da presença estrangeira associada com o rei, é possível que tal presença suscitasse perguntas entre os Javeítas leais. Isso seria verdade particularmente se, como parece possível no caso de Itai (cf. 2Sm 15.21), estrangeiros já haviam adotado o culto de Yahweh e viviam pelo ideal israelita do *ḥeseḏ*. Os crentes tradicionais de Yahweh ficariam a se perguntar como cabiam esses estrangeiros em Israel. Se foi assim, o livro de Rute forneceria a resposta: os estrangeiros que adotam Yahweh e superam os israelitas em *ḥeseḏ* merecem aceitação como israelitas completos.

Contra essa visão, no entanto, acha-se o argumento de Rute 4.7, que o cenário do livro provavelmente é posterior à introdução de documentos legais escritos. Enquanto que Davi pode ter iniciado a mudança, seu reinado de 40 anos parece tempo curto demais para o costume anterior ser esquecido. Por outro lado, se, como eu sugiro, 4.7 simplesmente serve como um dispositivo literário, nada contribuiria de substancial à discussão do cenário do livro.

Assim ficamos com o reinado de Salomão para considerar. A favor, recorda-se que seu reino viu um florescimento especial de literatura israelita, da qual Rute podia ter sido a mais fina flor.[15] Presume-se que

Noemi (Rt 1.16-17), ver 1.11. Para a mistura étnica no cenário do exército de Davi, ver B. Mazar, "The Military Elite of King David", *VT* 13 (1966) 310-20.

14. Miller e Hayes (*History*, pp. 173-74) concordam com a conhecida teoria de que Davi integrou o sacerdócio jebuseu indígena no culto israelita. Bright (*History*, p. 200) opõe dúvidas, mas cita bibliografia relevante (n. 35). Para uma possível ligação com os amonitas, ver 2 Samuel 10.2; 17.27.

15. Ver Bright, *History*, pp. 219-20. Para aqueles que colocam Rute neste período, ver seção IV, "Autoria e Data".

a presença de estrangeiros se salientando sob Davi prosseguiu sob Salomão. De fato, essa influência pode ter até aumentado, imaginando-se que Salomão dependia mais da habilitação estrangeira para expandir e conduzir seu reino do que Davi (cf. 1Rs 5.32 [port. 18]; 7.13-47); Na verdade, há evidência de influência egípcia crescente sobre a literatura israelita e a organização política durante o reinado de Salomão.[16] Além disso, não deixa de ser razoável presumir que as mesmas tensões que Davi conservava sob controle, mas que destruíram o domínio de Roboão, estiveram presentes sob Salomão. Que 1 Reis não registra nenhuma renovação da aliança de Davi com os grupos de poder tribais por parte do sucessor Salomão poderia dar a entender que este tinha mão tão firme no poder que se tornava desnecessária tal medida (cf. 2Sm 2; 5; 1Rs 12). Por outro lado, pode ser significativo que Salomão aparentemente chegou ao poder através de um golpe do palácio.[17] Resumindo, o governo de Salomão tanto fornecia um contexto adequado para Rute ser escrito como poderia ter precisado da justificativa que o livro apresentava.

Em conclusão, o cenário do livro é incerto. A evidência limitada requer dependência de reconstrução, particularmente com respeito à tese de uma presença estrangeira problemática. As possibilidades examinadas têm provas de apoio e desvantagens. Se o quadro do governo de Davi também reflete aquele de Salomão, a data de composição durante o reino deste parece o cenário mais provável. Se a visão de Rute 4.7 sugerida acima se mantém, no entanto, a origem durante o tempo de vida de Davi permanece uma possibilidade.[18]

16. M. Görg, *Gott-König-Reden in Israel und Agypten*, BWANT 105 (Stuttgart: Kohlhammer, 1975), T. N. D. Mettinger, *Solomonic State Officials*. ConBOT 5 (Lund Gleerup, 1971); E. W. Heaton, *Solomon's New Men* (Londres: Thames and Hudson, 1974). Note também o status especial dado à filha do Faraó como noiva de Salomão (1Rs 3.1; 7.8; 9.15-17).

17. Para os detalhes, ver Bright, *History*, pp. 207-11; Miller e Hayes, *History*, pp. 200-201. Aparentemente, nenhuma objeção de áreas afastadas veio à luz quando Salomão dispensou com seu rival real agressivo, Adonias, e os partidários eminentes deste dentro da corte (ver 1Rs 1-2). Admitidamente, porém, isso é, pelo silêncio de fontes bíblicas, uma defesa de fontes menos preocupadas com reportagem de detalhes históricos do que com ensino de verdades teológicas.

18. Naturalmente, esta visão presume que as partes relevantes de 2 Samuel e 1 Reis refletem com precisão as circunstâncias do século 10º a.C. Para um levantamento crítico dessas

VII. GÊNERO

Desde Gunkel, tornou-se costume chamar o livro de Rute de *novella*, termo usado para falar em literatura similar que data da Renascença Italiana.[1] Segundo Gunkel, duas características tipificam este gênero: uma preocupação maior em descrever situações e personagens do que em registrar fatos em si e um uso amplo de diálogos. Na forma, era breve, mas tinha muitos episódios e tinha estilo e estrutura inconfundíveis. No conteúdo, aproximava-se do gênero "idílico" (definição de Goethe) por interpretar simples relacionamentos familiares de camponeses e não ter personagens maus. Essa caracterização subentendia que era basicamente fictícia, uma história contada para entreter, edificar ou fazer defesa em lugar de informar. Infelizmente, o termo *novella* é termo amplo e impreciso demais para descrever a forma literária de Rute.[2]

Por isso, prefiro a categoria mais precisa: conto (*short story*).[3] Pela descrição de Campbell, este gênero tem quatro características. Primeiro, evidencia um estilo literário distinto que emprega prosa elevada e elementos rítmicos semipoéticos, especialmente nas falas. Segundo, seu conteúdo combina interesse em pessoas típicas, incluindo figuras importantes, com um interesse nos afazeres da vida comum mesmo se esses acabam tendo significação nacional. Nesse respeito, diferente da novella, o conto contém valiosa informação histórica. Terceiro, o propósito do conto é tanto entreter como instruir. Assim, seus protagonistas evidenciam tanto a tipicidade como a individualidade. Represen-

fontes, ver P. R. Ackroyd, "The Historical Literature", in *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, org. D. A. Knight e G. M. Tucker (Filadélfia: Fortress, 1985), pp. 300-305.

1. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, pp. 84-86; Gerleman, p. 6, et al. Sobre este gênero, ver G. W. Coats, *Genesis*, FOTL 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 8.

2. Cf. outras categorias sugeridas (originalmente): conto infantil (Myers, *Literary Form*, pp. 42,43); comédia (Trible, "Two Women", p. 278); idílio (Würthwein, p. 4); romance histórico (Robertson, "Plot", p. 225); "parábola subversiva" (Lacocque, "Date et milieu", p. 588); conto folclórico (Gottwald, *Hebrew Bible*, pp. 554-55); Sasson (pp. 214-15) prefere chamá-lo "folclorístico" porque, em sua visão, foi escrito seguindo o modelo de conto de folclore, não originalmente contado como conto folclórico oral.

3. Cf. o consenso relativamente grande; Campbell, pp. 5-6; idem, "Short Story", pp. 90-92; Weiser, *Old Testament*, p. 303; Murphy, *Wisdom Literature*, p. 86; et al. Cf. a discussão de "estudo histórico": in B. O. Long, *1 Kings*, FOTL, 9 (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), pp. 6,7.

tam seres humanos típicos em cujas alegrias e tristezas o público leitor é convidado a participar e cujo caráter o público deve ou emular ou evitar. Ao mesmo tempo, porém, os personagens retêm personalidades complexas distintas. Especialmente importante é que o conto vê as vicissitudes de eventos ordinários como sendo a arena onde a providência de Deus opera sutilmente. Quarto, o público se deleita no criativo casamento que o autor faz na história da mensagem com a elaboração artística literária. Além de Rute, exemplos do conto no AT incluem Gênesis 24 e 38; a História de José (Gn 37-50); episódios como o de Eúde (Jz 3.15-29) e Débora (Jz 4); bem como as seções de prosa de Jó (caps. 1,2,42.7-17).

Além do mais, diferentemente da novela, o conto permite a exatidão histórica da narrativa. Realmente, contra uma tendência acadêmica comum, Campbell observa que só uma linha "mal borrada" distingue o conto da narrativa histórica.[4] O próprio conteúdo do livro confirma esta observação, e pelo menos sugere seu caráter de historicidade admissível. Por um lado, está repleto de sinais de arte literária consciente (i.e., jogo de palavras, inclusos, *flashbacks* (retrospectos inseridos, etc). Ao mesmo tempo, o retrato se ajusta àquilo que se conhece da vida no Israel antigo. Longe de serem criações fictícias, os nomes dos personagens se assemelham muito àqueles típicos do final do segundo milênio a.C. (ver Rt 1.2,4). A migração no tempo da fome (1.1), a alusão aos costumes de sepultamento (1.17), a planta de Belém com a porta da cidade e a eira onde malhavam o cereal, os cenários da colheita (cap. 2) e o processo legal (4.1-12) também correspondem a esse período.[5] Se a intenção era dar o cenário histórico real, a explicação parentética (4.7) mostra que o autor preferiu mais retratar as coisas com realismo a dar vazão a exageros de imaginação.[6] Pesa mais, no entanto, o argumento que, fosse a descendência de Davi de uma bisavó moabita uma inverdade, um escritor dificilmente inventaria a idéia, especialmente se ele quisesse honrar Davi. Em suma, enquanto a habi-

4. Campbell, pp. 9-10, idem, "Short Story", p. 93; contra Gunkel, *Reden und Aufsätze*, pp. 84-85; Pfeiffer, *Introduction*, p. 718; et al.

5. Ver Campbell, p. 10.

6. Ver Rudolph, p. 30. Para a possibilidade do parêntese servir mais como dispositivo literário do que como um reflexo do pano de fundo histórico real, ver o comentário em 4.7.

lidade do contador de histórias é bastante evidente, o cerne da história é mesmo histórico.[7]

VIII. CENÁRIO JURÍDICO

Como bem se conhece, os antigos costumes legais fornecem um pano de fundo crucial aos eventos do livro de Rute. Os exemplos mais óbvios, naturalmente, são a prática de apanhar espigas (cap. 2), o papel do parente resgatador (*gō'ēl*; 2.20; 3.9,12,13; 4.4,6) e o citadíssimo processo legal à porta (4.1-12). Infelizmente, precisamente como o conhecido pano de fundo legal se aplica no livro permanece matéria em disputa – na verdade, uma que é pouco possível de ser resolvida em tempo algum, visto a evidência bíblica e extra-bíblica ser limitada. As muitas investigações que procuram esclarecer o assunto iluminaram alguns aspectos do livro, mas deixaram muitos outros tão obscuros e controvertidos como sempre. Aqui não é lugar para se repassar todos os trâmites do debate labiríntico. Em vez disso, o que segue resume minha compreensão do pano de fundo legal do livro com referência a suas principais ambigüidades.[1]

Três áreas de costume legal israelita são cruciais à base no livro de Rute: a herança, a redenção (Heb. *gᵉ'ullâ*) e o novo casamento de uma viúva sem filhos.[2] O AT em outra parte atesta a prática desses costumes tanto em contextos narrativos quanto legais. Especialmente importante são as instruções legais concernentes ao resgate (Lv 25.23-34,47-55) e o casamento levirato (Dt 25.5-10) bem como as conhecidas narrativas sobre as filhas de Zelofeade (Nm 27; 36), Judá e Tamar (Gn 38) e a compra que Jeremias fez de um campo (Jr 32). É aqui que o livro de

7. Cf. Rudolph, pp. 29-30; Fichtner, *RGG* (3ª ed.), V:1253; et al.

1. O fundo legal com respeito a respigar é claro, sem ambigüidade; para detalhes, veja o comentário adiante em 2.2.

2. Ordinariamente, designa-se a terceira área como sendo o casamento levirato (lit. "casamento de cunhado"; cf. Lat. *levir*, "irmão do marido"). Tecnicamente, o casamento levirato é o costume pelo qual um homem se casa com a viúva-sem-filhos do irmão a fim de prover um herdeiro para seu irmão falecido. Comumente, porém, os estudiosos aplicam o termo amplamente a qualquer casamento de uma viúva com qualquer parente próximo. Visto que, em minha opinião, o casamento de Rute e Boaz não é um levirato em si, prefiro usar outros termos; cf. Beattie, "Legal Practice", p. 25.

Rute apresenta um problema. Só Rute tem todos os três costumes inter-relacionados em apoio de uma trama narrativa. Mais problemático ainda, só Rute combina duas práticas que são normalmente consideradas como separadas, a saber, a redenção de propriedade familiar e a procriação de um herdeiro para um parente falecido (4.3-5). Como resultado, é extremamente difícil relacionar os costumes legais evidentes em Rute com costumes comparáveis em outros textos bíblicos.[3]

Antes de contender com esses costumes, porém, algumas observações preliminares são necessárias. Primeiro, é preciso lembrar que o livro de Rute é uma obra de literatura narrativa, não um tratado legal, uma transcrição de processo judicial ou um código completo. Assim, seu conteúdo se conforma aos princípios necessários à boa narração de histórias.[4] Para funcionar com eficácia, deve ser coerente e inteligível para que o leitor possa seguir o fluir da história e ligar cada episódio àquilo que precede e segue (i.e., o princípio da inteligibilidade). Também precisa fornecer informação suficiente para seu público poder compreender a história (i.e., o princípio da auto-suficiência). Por fim, o leitor precisa entender prontamente a lógica de como o clímax foi alcançado, até mesmo compreendendo como elementos anteriores ambíguos contribuíram para isso. Também, a história precisa ser crível (i.e., o princípio da credibilidade). Precisa convencer o leitor de que seus eventos poderiam realmente acontecer conforme narrados. Por exemplo, é preciso reconhecer prontamente qualquer prática legal registrada como sendo uma prática real (ou pelo menos possível) dentro do conhecimento comum de lei e costume. Mas o autor deve também formatar sua história para dar algum suspense, porque sem isso não seria uma boa história. O autor pode, por exemplo, descrever costumes

3. Leis hititas e assírias também atestam costumes semelhantes àquele do casamento levirato (similarmente, as culturas indiana, grega e romana antigas); cf. I. Price, "The so-called Levirate Marriage in Hittite and Assyrian Laws", in *Oriental Sudies Dedicated to Paul Haupt*, org. C. Adler e A. Ember (Baltimore: Johns Hopkins, 1926), pp. 268-71; Reinach, "Fossiles", pp. 83-96; A. F. Puukko, "Die Leviratsehe in den Altorientalischen Gesetzen", *ArOr* 17 (1949) 296-99; H. F. Richter, *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt*, BET 10 (Frankfurt am Main; P. Lang. 1978); 1.86-89,165. Para o costume no NT, ver Mateus 22.23-33; Marcos 12.18-27; Lucas 20.27-40; para o ensino talmúdico, ver T.B. *Yebam.* 39b, 109a.

4. Cf. D. R. G. Beattie, "Ruth III", *JSOT* 5 (1978) 39-40; Green, "Symbolism", pp. 71-75.

legais de modo ambíguo, mas acreditável, a fim de manter o interesse do leitor. Finalmente, o fato de que elementos da história podem ser ambíguos para um leitor moderno não significa que o foram para os antigos. Pelo contrário, presume-se que foram basicamente claros em seu contexto original.[5]

Segundo, é preciso recordar a natureza das matérias legais bíblicas. Contra a impressão popular, elas não oferecem um código legal abrangente que inclui todos os casos imagináveis. Ao contrário, constituem instruções sobre tópicos cruciais ou de amostragem dos quais inferências sobre todos os outros casos devem ser tiradas. Seu alvo é mais inculcar o sistema de valores fundamentais de Israel em seu povo do que fornecer referências legais úteis para o judiciário.[6] Portanto, tentativas de se alinharem os costumes em Rute precisamente com os detalhes de três textos freqüentemente citados (Gn 38; Lv 25.25-34; Dt 25.5-10) são desnecessárias e imprudentes.[7] Pelo contrário, o valor de tais textos excede seus simples detalhes processuais, ou melhor, eles são reflexo de quão fortemente Israel valorizava a sobrevivência de famílias através de descendentes e posse familiar de propriedade ancestral. Finalmente, é necessário considerar o quanto era complexo – na verdade, extrema – a situação em Rute comparada, por exemplo, àquela de Gênesis 38 ou Deuteronômio 25.5-10. São textos que pressupõem a relativamente jovem idade de todas as partes envolvidas, enquanto que em Rute a viúva Noemi é velha. Nenhuma menção há dos irmãos de Elimeleque como candidatos ao casamento levirato; é presumível que tenham morrido,

5. T. e D. Thompson atribuem até maior peso às evidências vindas de narrativas que relatam processos legais do que a instruções legais, visto aqueles primeiros exemplificarem concretamente costumes legais reais, e estes últimos só as práticas no momento da promulgação da instrução ("Some Legal Problems in the Book of Ruth", *VT* 18 [1968] 83-84; cf. Burrows, "Marriage", p. 452. "A lei é muitas vezes artificial e por vezes idealista, e não poucas vezes mais consistente do que o costume").

6. Cf. a distinção de Campbell (pp. 132-35, seguindo G. Mendenhall) entre "a política", i.e., os valores básicos, abrangentes, nos quais a sociedade se firma (p.ex., os Dez Mandamentos), e "a técnica", i.e., a aplicação desses valores a casos legais específicos por meio de formulações legais.

7. Contra aqueles que argumentam que Rute reflete procedimentos legais anteriores (Rowley, "Marriage", pp. 171-72; Burrows, "Marriage", pp. 453-54, et al.) ou posteriores a Deuteronômio 25 (E. Davies, "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage", *VT* 31 [1981] 260-68).

como ele. Assim, um verdadeiro casamento levirato é impossível. Mesmo se houvesse um irmão sobrevivente, tal casamento seria fútil, visto que o texto dá a entender que fisicamente Noemi já ultrapassou a idade de ter filhos (ver 1.11-13). Por isso, essa situação requer substitutos para *ambos*, Elimeleque e Noemi, se vão ter um herdeiro.

Resumindo, como na típica situação levirata, Elimeleque deixou uma viúva que está sem filhos, Noemi; mas o que não é típico, ele não deixa nem irmãos nem viúva capazes de supri-lo de um herdeiro. É uma situação que não só ameaça a própria sobrevivência da unidade familiar de Elimeleque, inclusive de seus filhos, mas potencialmente deixa uma propriedade israelita sem dono. Desta situação se deduz que as referências legais, enquanto que ilustrativas de soluções possíveis, simplesmente não tratam do caso em mãos. Dada essa perspectiva geral, pode-se agora focalizar as atenções sobre os problemas legais específicos constantes do livro.

A. O PEDIDO DE RUTE (3.9)

Durante sua visita noturna secreta à eira, o terreiro onde se limpava a cevada (cap. 3), Rute propôs casamento a Boaz (3.9). O que surpreende é que ela sustentou seu pedido apelando para o status dele como um "parente-resgatador" (*gō'ēl*), um fato que presumimos ter primeiro aprendido de Noemi (2.20). Justamente esse apelo, no entanto, é problemático, porque o AT em nenhum lugar lista casamento de qualquer tipo, muito menos com parentes viúvos, entre os deveres de um *gō'ēl*. Na verdade, as tarefas principais de um *gō'ēl* eram restaurar posse de propriedade alienada do clã através de resgate e libertar membros livres do clã de escravidão induzida por pobreza.[8] Assim, será que a suposição de Rute de que um *gō'ēl* também tinha a responsabilidade de casar-se com uma parenta enviuvada era justificável ou ela pediu erradamente?[9]

8. Ver Levítico 25.25-30,47-55; cf. Jeremias 32.1-15. Além disso, o *gō'ēl* devia vingar a morte de um parente (Nm 35.12,19-27; etc.) e receber dinheiro de restituição devido a um parente falecido (Nm 5.8). Para detalhes, veja o comentário adiante em 2.20.

9. Assim Robertson, "Plot", p. 218.

Duas considerações favorecem a primeira opção. Primeiro, a ausência de referências à prática não é argumento contra a suposição. Como se notou acima, diferente de códigos legais modernos, as matérias legais do AT limitam sua extensão a casos selecionados, e assim oferecem só uma olhada parcial às práticas legais de Israel. Não obstante, que Rute presume um dever marital por parte do *gō'ēl* sugere fortemente que tal costume de fato existia; senão a história não teria credibilidade. Mais importante, há evidência de que os deveres de um *gō'ēl* iam além daqueles estipulados na lei (i.e., o resgate de propriedade e parentes escravizados). O uso metafórico da palavra sugere que esta pessoa também pode ter auxiliado um membro do clã num processo legal (Jó 19.25; Sl 119.154; Pv 23.11; Jr 50.34; Lm 3.58). Mais ainda, se aceitamos que a figura de Yahweh como *gō'ēl* redentor reflete os costumes legais israelitas, o *gō'ēl* também era um advogado que defendia membros vulneráveis da família e que assumia responsabilidade por membros desfavorecidos.[10] Em suma, parece provável que o dever de *gō'ēl* era bem amplo – muito mais amplo do que os atos de resgatadores ensinados em Levítico 25 e aqueles típicos do levirato.[11] Evidentemente, visava ajudar membros do clã, tanto os vivos que se percebia serem fracos e vulneráveis como os falecidos. De fato, pode ser particularmente significativo para o livro de Rute que dois dos deveres concernem ações a favor dos mortos (Nm 5.8; 35.12,19-27, etc). Tais atos buscavam restaurar uma inteireza que o clã percebia estar perdida ou pelo menos em perigo. Aparentemente, a "inteireza" do clã abrangia tanto os membros vivos quanto os falecidos do clã.

Sendo assim, contra uma tendência erudita comum, é enganoso presumir que *gᵉ'ullâ* tratava principalmente da redenção de propriedade. A evidência que acabamos de ver antes sugere que a prática abrangia uma variedade de deveres em apoio de parentes enfraquecidos, particularmente os mortos. Embora admitidamente circunstancial, a evi-

10. Gênesis 48.16; Êxodo 15.13; Jó 19.25; Salmo 119.154; Provérbios 23.10-11; Isaías 43.1; 44.22,23; 48.20; 52.9; 63.9; Jeremias 50.34; Lamentações 3.58; cf. Salmo 72.12-14. Observe também que um *gō'ēl* podia ser um bebê, portanto referindo-se a ajuda futura, e um "restaurador da vida" e "sustentador na velhice" (Rt 4.14-15).

11. Cf. Jepsen, "Ruth", pp. 420-21; Campbell, p. 136. Segundo BDB (p. 145), *g'l* significa literalmente "um que age como/desempenha o papel de um parente".

dência, não obstante, dá crédito a presumir-se que o pedido de casamento de Rute seguiu legitimamente a prática israelita do *gᵉ'ullâ*. O fato de que Boaz não levantou nenhuma objeção confirma ainda mais a validade da suposição e sugere que o público antigo teria entendido as coisas assim.[12]

B. NOEMI E A PROPRIEDADE

Em sua fala introdutória à porta da cidade, Boaz informou aos outros parentes que Noemi havia posto à venda uma propriedade de Elimeleque (4.3). A declaração vem mais ou menos como surpresa, porque, dado os eventos que acabavam de acontecer (3.8-13), espera-se que o assunto seja o desejo de casamento de Rute. Mais importante, o anúncio faz surgir uma série de perguntas legais importunas. Primeiro, o que aconteceu com essa propriedade durante a permanência longa de Noemi em Moabe? Visto que o autor não se preocupou com o assunto ou então presumiu que seu público já soubesse dos costumes que forneciam a resposta, só podemos especular sobre seu destino. Presumindo que *mākᵉrâ* significava "vendido", Jepsen raciocinou que Noemi havia vendido o campo, quando a família partiu originalmente, e que ela mesma foi a verdadeira vendedora porque a terra era sua própria herança. Em sua volta, sua pobreza exigiu um apelo a um *gō'ēl* com os recursos para reavê-lo.[13] Duas coisas, entretanto, enfraquecem essa visão. Primeiro, se o verbo tem um sentido de tempo presente neste contexto (ver 4.3), então não pode referir-se a uma venda anterior. Segundo, o versículo afirma explicitamente que a terra pertence a Elimeleque, não Noemi.

Outra alternativa é que o texto presume que Noemi ou possuía a terra ela mesma ou pelo menos tinha o direito de se desfazer dela. Aqui é preciso contar com duas pressuposições: primeiro, o caos econômico generalizado que a primeira fome (1.1) causou; segundo, o alto valor

12. Isto não deixa implícito, no entanto, a existência de uma instituição israelita de casamento-redenção em separado; contra Jepsen, "Ruth", p. 421; Burrows, "Marriage", pp. 445-54; et al.

13. Assim Jepsen, "Ruth", pp. 419-20. Ele continuou para concluir que Boaz deve ter sido da mesma tribo que eram tanto Elimeleque como Noemi (cf. Nm 36). Mas veja Rudolph, p. 66.

de terra arável boa em Israel. Assumindo que a fome empobreceu muitos em volta de Belém, ninguém teria os meios para comprá-la de Elimeleque que estava se retirando ou, se era parente, para resgatá-la conforme providenciado por Levítico 25.25 e exemplificado em Jeremias 32.1-15.[14] Antecipando apenas uma estadia breve em Moabe, Elimeleque pode ter formal ou informalmente passado o uso, mas não a posse do campo a alguém antes de sair. Imagina-se que o mandatário desconhecido era quem o lavrava quando Noemi retornou depois da saída inesperadamente longa. Fosse esse o caso, no entanto, se poderia esperar que ele fornecesse a Noemi uma parte de sua produção quando ela voltou, porque ela tinha direito legal à terra (ver mais sobre isso abaixo). Mas visto que o caso não foi esse, a segunda opção acima oferece melhor solução. Como terra arável era escassa em Israel, é pouco provável que a terra tenha ficado ociosa e sem ser cultivada por tão longo período de tempo. Em lugar disso, alguém provavelmente a tinha cultivado e assim assumido a posse *de facto* durante a ausência de Noemi. Se Israel via esse ato como ilegal, impróprio ou simplesmente imprudente não se sabe.

Segundo, como a posse da propriedade por Noemi combina com a impressão de sua severa destituição? Se ela possuía terra, por que Rute teria que obter cereal no campo para elas sobreviverem? Em resposta, Gordis argumentou a partir da pobreza de Noemi que o verbo *mkr* não significa "vender", mas sim "transferir o direito-da-obrigação de resgate". Nesse caso, uma Noemi sem dinheiro ofereceu aqui meramente o direito do *gō'ēl* remir a propriedade de seus atuais possuidores.[15] Semelhantemente, na ausência de leis aplicáveis do AT, Lipiński afirma pelas leis antigas do Oriente Próximo que Noemi está abrindo mão apenas do usufruto, não da posse da terra.[16] Sendo assim, *mkr* significa "entregar, passar para outrem". Infelizmente, a evidência desses sentidos sugeridos é pouca e não convincente. Além do mais, presumir o

14 Rudolph, idem.

15. Ver Gordis, "Love, Marriage". pp. 252-58. Por isso, *qnh* (vs.5,9,10) significa "adquirir", e não "comprar"; cf. também Brichto, "Afterlife", pp. 14-15; McKane, "Ruth and Boaz", p. 36, que atribui a preocupação de Noemi à perda da propriedade devido a uma hipoteca não quitada.

16. E. Lipiński, "Le mariage de Ruth", *VT* 26 (1976) 126.

envolvimento de outra pessoa, como faz Gordis, contradiz frontalmente aos vs.5 e 9. Em vez disso, é melhor imaginar que uma outra pessoa tenha informalmente anexado a posse da terra enquanto Noemi estava em Moabe. Precisamente por que razão Noemi não recebia benefício nenhum dele apesar do cultivo que se imagina é impossível averiguar. Certamente não foi, como alguns conjeturam, porque ela não soubesse (ou tivesse mesmo esquecido) que o campo existia, ou que ela tivesse direitos legais a ele.[17]

Prosseguindo, como foi que Boaz soube dessa venda? A história não registra contatos de qualquer sorte entre Boaz e Noemi além daqueles mediados por Rute, e não há conversa direta sobre a propriedade em qualquer deles. De fato, não há tempo entre caps. 3 e 4 para tal conversa. Será que devemos presumir que os dois negociaram a venda em conversa não registrada pelo narrador? Ou será que Boaz levanta o assunto por iniciativa própria, seja por Noemi não saber como proceder ou por resgate de uma propriedade exigir o patrocínio de um homem para representar seus interesses diante dos anciãos? Visto que propriedade era tão importante em Israel, parece provável que ambos sabiam da terra, mas não podemos afirmar com certeza de quem partiu a iniciativa para Boaz abordar a questão aqui. Se for, como vários estudiosos sugerem, que considerações de resgate de propriedade estavam inerentes no apelo de Rute a ele como *gō'ēl* (3.9-12), isso explicaria o que parece ser a iniciativa de Boaz. Ele estaria simplesmente se desincumbindo de tudo que o dever acarretava.[18] Quanto ao parente próximo, deixar de iniciar os procedimentos de redenção por conta própria provavelmente foi devido ou à ignorância da existência do campo e de seu dever para com ele ou a simples relutância de se envolver.[19]

Mas o que deu a Noemi o direito de pôr a terra à venda? O AT não faz provisão específica para uma viúva herdar ou dispor de alguma

17. Contra Campbell, p. 158; Rowley, "Marriage", p. 175.

18. Hertzberg, p. 280; Schildenberger, "Ruth", p. 107. De conformidade com seu ponto de vista de 3.9 (ver o comentário adiante) Sasson (p. 114) explica que Rute, e não Noemi, forneceu o impulso inicial para a iniciativa de Boaz em favor dela, e que Noemi possivelmente tenha primeiro vindo a saber disso através dela (3.16-18).

19. Campbell (pp. 158-59) está a favor da primeira opção, notando que conhecimento jurídico preciso não era necessariamente comum.

forma da propriedade de seu marido. Ao contrário, quando um pai morria, a posse de terra familiar passava a seus sobreviventes na seguinte ordem de prioridade: filhos, filhas, irmãos, tios, um parente não especificado (Nm 27.5-11). Para conservar intata a herança de cada tribo, a lei proibia uma filha que tivesse herdado propriedade de se casar fora da tribo de seu pai, para que sua propriedade não se tornasse parte das terras de uma outra tribo (Nm 36.5-9). Observe, no entanto, que as instruções nem permitiam nem proibiam especificamente que uma viúva herdasse a propriedade do marido. Contrariando a opinião popular de estudiosos, no mínimo deixavam implícito que certas mulheres israelitas podiam herdar propriedade.[20]

Do lado positivo, há evidência de que uma viúva exercia algum controle sobre a terra de seu esposo falecido. O caso da viúva que Elias mandou sair durante uma fome vem à mente (2Rs 8.1-6). Em sua volta, ela apelou ao rei pela restituição de sua casa e terras, que evidentemente tinham sido apropriadas durante sua ausência. O texto presume que ela as possuía diretamente ou então as tinha como administradora, até que o filho chegasse à maioridade para herdá-las legalmente. Presumivelmente ele então cuidaria de sua mãe enviuvada. Prosseguindo, as freqüentes advertências contra cobiçar a terra de viúvas ou defraudá-las dão a entender que viúvas que não tinham casado de novo de fato possuíam propriedades.[21] De fato, Deus mesmo assumia a responsabilidade por proteger suas divisas (Pv 15.25). Tudo isso sugere que, a despeito da falta de corroboração legal técnica, nós devemos presumir

20. Outras considerações podem ter desempenhado um papel. Diante da omissão, das viúvas não serem consideradas em Números 27 e 36, pode-se presumir que elas já haviam morrido (Morris, pp. 300-301). E mais, é concebível que um esposo fizesse provisão para sua esposa destinando a ela uma parte de sua propriedade; assim Thompson e Thompson, "Legal Problems", pp. 97-98, que citam o caso das filhas de Jó (Jó 42.15) e evidência do antigo Oriente Próximo de que maridos faziam suas esposas herdeiras (mas veja leis de herança, *ANET*, p. 173 [nos. 165-69]). Finalmente, se a lei exagerou os direitos prévios de indivíduos do sexo masculino a fim de se guardar contra a distribuição imprudente de propriedade familiar por viúvas desesperadas, a prática local pode ter seguido o espírito da lei e ter sido menos dura em excluir viúvas de herdar terras; cf. Sasson, p. 112.

21. Deuteronômio 10.18; 27.19; Isaías 1.17,23; Jeremias 7.6; 22.3; etc.; cf. H. Hoffner, "*'almānâ*", *TDOT*, I:290. Hoffner afirma que viúvas sem filhos crescidos recebiam em confiança a propriedade dos esposos falecidos. Se o filho chegasse à idade adulta, ele assumia as responsabilidades de seu pai.

o que o texto presume, a saber, que Noemi de alguma forma tinha o direito legítimo de dispor da propriedade de Elimeleque.[22] Neste caso um tanto incomum, a lei provia direção processual geral e atribuía à ação validade legal; e o valor cultural subjacente, a retenção de propriedade dentro da família, ditava a solução pragmática real. Assim sendo, como sobrevivente única da família, Noemi, ou herdou legalmente a propriedade do marido ou, como a viúva em 2 Reis 8, ela a tinha como procuradora, aguardando uma prescrição legal a outro parente ou (preferivelmente) ao verdadeiro herdeiro. (Note que o v.9 vê a propriedade como possuída juntamente por Elimeleque, Malom e Chilion.) Como não sobreviveram herdeiros, Noemi era a pessoa lógica para assegurar que a terra permanecesse na família.[23]

Por que Noemi estava vendendo a propriedade? Pode-se presumir que ela simplesmente precisava do dinheiro; mas o texto parece mais preocupado com assuntos de herança do que com a pobreza de Noemi.[24] Nenhum dinheiro trocou de mãos no cap. 4 como aconteceu no caso análogo em Jeremias 32. Noemi poderia ter se beneficiado financeiramente da transação, mas o texto o retrata como assunto familiar, que o costume (e talvez a lei) ditava precisar ser resolvido. É mais provável que Noemi estava exercendo seu dever como guardiã dos direitos de seus filhos falecidos.[25] Talvez seu retorno de Moabe de alguma forma tornou necessária a venda.[26] Uma vez de volta ao lar, Noemi teve que resolver a herança de bens da família, uma questão talvez tornada mais premente pelo avançado de sua idade. Fosse ela de uma tribo diferente de Elimeleque, teria sido ainda mais necessário assegu-

22. Como pelo "princípio de credibilidade" notada acima.

23. Alternativamente: a propriedade pode ter ficado sem dono, mas Noemi estava qualificada a arranjar a sucessão de herdeiros dessa terra; cf. J. Mittelmann, *Der altisraelitische Levirat* (Leiden: Ginsberg), p. 20.

24. Contra Würthwein, pp. 20-21.

25. Würthwein, idem, seguindo R. de Vaux, *Ancient Israel*, trad. J. McHugh (Nova York: McGraw-Hill, 1965), 1:54. Neufeld conjetura que Noemi simplesmente adiou agir até que Rute tivesse um marido em perspectiva cujo primeiro filho pudesse ser um futuro *gō'ēl* (citado de Sasson, p. 112).

26. J. De Waard e E. A. Nida, *A Translator's Handbook on the Book of Ruth*, Helps for Translators 15 (Londres: United Bible Societies, 1973), p. 66, cf. 4.3 ("Naomi who returned from Moab").

rar a retenção da propriedade pela família de Elimeleque (cf. Nm 35.6-9). Mas por que levantar a questão nesse momento em particular em vez de mais cedo? Talvez algum período de graça costumeiro que permitiu a Noemi se firmar tinha terminado. Mais provavelmente, o término da temporada da colheita (2.23) fornecia uma ocasião propícia para se resolver o assunto. Dificilmente se pode imaginar tais negociações se realizando enquanto outras pessoas se agitavam com as colheitas da terra e enquanto a preocupação com sua própria sobrevivência preocupava Noemi e Rute.[27] Isso também provavelmente explica por que o narrador só agora menciona o campo. Mais uma vez, sua menção provavelmente soou aos antigos leitores menos surpreendente do que aos similares no dia de hoje.

C. MUDANÇA DE IDÉIA DO PARENTE (4.5,6)

O problema legal mais penoso diz respeito à mudança de opinião do parente sem nome. Depois de concordar inicialmente em resgatar a propriedade de Elimeleque, ele bateu em retirada quando Boaz estipulou que o rapaz precisava também casar-se com Rute a fim de providenciar a Elimeleque um herdeiro. Embora o público antigo presumivelmente conhecesse a validez do que estava estipulado, a ausência de comentário do autor (o contrário de 4.7) ou de passagens paralelas deixa o leitor de hoje com várias perguntas apoquentando-o. Em que base legal Boaz ligou o resgate de um campo com o casamento com Rute? Por que o outro parente não esperou no início que houvesse as ligações entre redenção e casamento? Mais precisamente, por que ele, ansioso para a compra há apenas momentos, tão apressadamente se retraiu da negociação?

Para começar, dois pressupostos-chave parecem ter ganhado um consenso. Primeiro, a mudança de opinião do parente foi devido a algo não antecipado em seu acordo de redimir a terra (v.4b), mas revelado na segunda exigência de Boaz (v.5).[28] Assim sendo, a questão-chave é identificar aquele elemento inesperado. Segundo, o costume israelita entendia os deveres de resgate de terra e a provisão de um herdeiro

27. Assim Sasson, p. 113.
28. McKane, "Ruth and Boaz", p. 38.

para o parente falecido como sendo inter-relacionados.[29] O "suscitar o nome do esposo falecido sobre sua herança" (v.5) significava perpetuar a existência do morto sobre sua propriedade ancestral. Isso requeria do parente resgatar a terra e casar-se com a viúva na esperança de prover um filho para herdá-lo. Portanto, a conexão que Boaz faz entre redenção da terra e casamento com Rute está de acordo com a boa prática israelita e não é uma "condição de venda" arbitrariamente imposta que apenas se aproximava dessa prática.[30] Esta explicação implica, ainda, que o elemento surpresa no segundo requerimento de Boaz deve ser algo diferente do simples fato de casar-se com uma viúva, visto que esse dever estava implícito no dever de resgatar a terra.

Além disso, várias outras suposições devem ser levadas em consideração. (1) O autor pretende que sua história seja entendida contra o pano de fundo do amplo costume *gō'ēl* conforme descrito acima, não aquele do casamento levirato em si. É como *gō'ēl* que a importância potencial de Boaz para Noemi e Rute primeiro emergiu na história (2.20), e Rute lhe propôs casamento especificamente porque ele era um *gō'ēl* (3.9). E ainda, a linguagem técnica legal associada com aquela prática dominou a cena à porta (4.3-7).[31] Por outro lado, a despeito de freqüentes reivindicações ao contrário, a linguagem dos dois exemplos de casamento levirato (Gn 38; Dt 25.5-10) desempenha no livro um papel pequeno, se é que existe.[32] Isso não é dizer que as duas práticas não eram nada relacionadas. De fato, em casos como este, seus

29. Niditich, "Legends", p. 453 (com bibliografia); recentemente, E. W. Davies "Ruth 4.5 and the Duties of the *gō'ēl*", *VT* 33 (1983) 233, idem, "Inheritance", pp. 141-42; contra Rowley, "Marriage", p. 182; Beattie, "Legal Practice", pp. 262-67.

30. Contra Ap-Thomas, "Ruth", pp. 372-73; Beattie, "Legal Practice", pp. 258-61. Se a exigência adicional não tivesse base legal, Boaz certamente arriscaria fazer com que fosse indeferida pelos anciãos que presidiam, mesmo se o próprio parente aceitasse a condição.

31. Cf. o verbo *g'l* (vs.4,6), *gᵉ'ullâ* (vs.6,7), (talvez também formas de *qnh* (vs.4,5,8-10); cf. Jeremias 32.7-9,25; semelhantemente, Burrows, "Marriage", p. 449; Robertson, "Plot", p. 219. Para a possibilidade de 4.4a aludir inteligentemente a 3.13, com isso dando a entender uma ligação entre sua promessa de casamento anterior e o processo de redenção à porta, ver 4.4.

32. Somente *'ēšeṯ hammēṯ* (v.5; cf. Dt 25.5). Para esse e *lᵉhāqîm šēm hammēṯ* (vs.5,10); cf. Dt 25.7), ver 4.5. Prosseguindo, se 1.11-13 se refere a uma forma do levirato, o autor aparentemente quis logo de início excluí-lo como solução aos problemas do livro, mas veja 1.11. Contraste Rudolph, p. 70; McDane, "Ruth and Boaz", pp. 37,38.

objetivos se sobrepunham, visto que ambos visavam fornecer herdeiros para homens falecidos que não os tinham. O ponto é, porém, que é a tradição *gō'ēl,* e não o levirato, que fornece o pano de fundo do livro, um fato vezes demais obscurecido pela pressa de alinhar Rute com Gênesis 38 e Deuteronômio 25. Na verdade, distinguir entre as duas práticas talvez pudesse contribuir à discussão alguma clareza terminológica.[33]

(2) O valor social que Israel colocava na sobrevivência de antepassados em sua propriedade fornece a base para o inter-relacionamento entre o resgate de propriedade e o casamento que está por base tanto das obrigações do levirato como do *gō'ēl.* O uso de *g'l* intransitivamente (lit. "desempenhar o papel do resgatador") em 4.4 e 6 parece sugerir este relacionamento. É o papel abrangente de remidor, incluindo tanto o resgate de propriedade como o casamento com Rute, que Boaz propõe (v.4, e habilmente!) e que o outro parente recusa (v.6).[34]

(3) Dada a necessidade de credibilidade autoral, é preciso presumir que a condição adicional introduzida por Boaz se baseava em prática jurídica, quer uma conhecida em todo o Israel, ou uma ímpar, exclusiva a Belém.[35]

(4) O verbo enigmático *qnyty* (v.5) deve ser lido de acordo com o Qere (*qānîṯā,* 2ª pes. do sing., masc.); veja 4.5.

Antes de continuar, no entanto, devemos avaliar a explicação do parente mudar de idéia, proposta por aqueles que lêem o Ketib (*qānîṯî,* 1ª sing.) em 4.5. Por exemplo, seguindo a premissa de McKane, Beat-

33. Cf. formulações alternativas por Beattie, "Legal Practice", p. 265 (o segundo casamento de uma viúva sem filhos que mantém a propriedade de seu marido); McKane, "Ruth and Boaz", p. 37 (uso confuso de linguagem de resgate para o levirato); Joüon, p. 9 (casamento do tipo levirato); Rudolph, p. 63 (diferente forma de levirato); D. Leggett, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament With Special Attention to the Book of Ruth* (Cherry Hill: N.J.: Mack Publishing, 1974), pp. 289-91 (aplicação do espírito do levirato por um *gō'ēl* exemplar). Cf. seção IV, "Autoria e Data".

34. A ligação entre terreno e casamento, no entanto, não era baseada em presumir que uma viúva era parte da propriedade. Para os motivos, ver Tamisier, *La Sainte Bible,* III: 323; contra Neufeld (citado de Davies, "Duties", p. 232).

35. Contra aqueles que atribuem o elemento de surpresa simplesmente ao plano narrativo do autor, ver Würthwein, p. 22; K. Nielsen, "Le choix contre le droit dans le livre de Ruth. De l'aire de battage au tribunal" ["A opção contra o direito dentro do livro de Rute. Da área de debulha ao tribunal"], *VT* 35 (1985) 209-10; Green, "Symbolism", pp. 69-70.

tie argumentou que o elemento surpresa em 4.5 não era casamento em si, mas seu propósito ("suscitar o nome do morto").[36] Declarando *qānîṯî,* ("Eu estou adquirindo [Rute]"), Boaz anunciou sua intenção de reivindicar a propriedade de Elimeleque em nome de Rute e seus filhos. Isso significava que a compra da terra pelo parente era um mau investimento, porque só lhe pertenceria temporariamente.[37] Por outro caminho, Sasson chegou a uma conclusão semelhante.[38] Em 3.9, ele argumentou, Rute pedia duas transações distintas – casamento para si ("Estende a beira de teu manto sobre mim") e *gᵉ'ullâ* para Noemi ("na verdade, você é um *gō'ēl*") – ao qual Boaz também respondeu separadamente (casamento: 3.11; 4.3,4; redenção: 3.12,13; 4.5; cf. v.15).[39] O primeiro satisfazia o plano de Noemi (3.1-4), enquanto que este último veio por iniciativa da própria Rute. Essa distinção se mantém em 4.5 onde, segundo Sasson, o Qere deve ser lido como fator dissuasivo decisivo de Boaz, i.e., sua intenção de casar-se com Rute e empenhar o primeiro filho dele como herdeiro de Elimeleque. Como com Beattie, para Sasson a implícita reivindicação futura à propriedade em questão, de repente tornou a compra dela pelo parente um desperdício de seu dinheiro.

Várias coisas, no entanto, enfraquecem essa proposta que de outro modo seria fantástica. Além dos argumentos de peso a favor do Qere, a visão presume que os escribas pré-LXX desconheciam em parte os detalhes complexos do texto. Mas enquanto possível, presumir isso é no mínimo questionável.[40] Igualmente questionável é assumirem que

36. D. R. G. Beattie: "Kethibh and Qere in Ruth 4.5", *VT* 21 (1971) 490-94; cf. idem, "Legal Practice", pp. 251-67. Segundo McKane ("Ruth and Boaz", p. 38), se algo inesperado tivesse causado a repentina mudança de idéia do parente, então não pode haver base legal para Boaz ter ligado casamento com Rute com a redenção de terras, porque o resgatador teria estado a par disso. O consenso que acabamos de notar, porém, afastou essa suposição.

37. Beattie sustentou sua tese explicando como o Qere veio a ser lido. Em sua opinião, os copistas posteriores tomaram por certo, baseados em vs.9,10, que a terra e Rute eram um só pacote e por isso liam o verbo *qnyty* como sendo 2ª pessoa do sing. masc.

38. Sasson, pp. 82-85,90-92,122-35; idem, "The Issue of *Ge'ullah* in *Ruth*", *JSOT* 5 (1978) 52-64, cf. Th. C. Vriezen, "Two Old Cruces", *OTS* 5 (1948) 85,88; Green, "Symbolism", pp. 78-80.

39. Para uma crítica da interpretação de Sasson referente a 3.9-13, veja o comentário adiante, no local correspondente; D. R. G. Beattie, "Redemption in Ruth, and Related Matters: A Response to Jack M. Sasson", *JSOT* 5 (1978) 65-68.

40. Cf. o consenso forte que lê o Qere; assim LXX, Sir., Rashi, Ibn Ezra, e estudiosos mais

Boaz arbitrariamente dispunha do direito de designar seu primogênito como herdeiro de Elimeleque (como afirmou Sasson), ou então declarar ser seu casamento com Rute um levirato (conforme Green). E mais, afirmar-se que a declaração de Boaz impediria o parente de querer resgatar o campo também é duvidoso. O fato real é que poderia tornar a compra ainda mais atraente. Teria permitido ao parente colher os lucros da terra até que a criança chegasse à idade madura sem o encargo de sustentar a viúva.[41] Mais importante, a teoria parece entrar em conflito com duas outras afirmações do livro. Em 4.6, o outro *gō'ēl* desiste de seu direito de casar-se com Rute "para que [eu] não prejudique minha [herança]". Colocando de lado a questão da propriedade de Elimeleque, é preciso que se pergunte como o casamento do parente com Rute prejudicaria sua própria herança. A explicação de Beattie, de que o parente apenas quis dizer que "simplesmente é caro demais para mim", é aceitável, mas pede ampliação maior do que Beattie nos oferece.[42] Mais concretamente, Sasson explica que logo que um filho nascesse, o parente enfrentaria uma situação pouco atraente. Teria que devolver a terra para Noemi como guardiã da criança e ainda comprar dela a terra uma segunda vez como *gō'ēl*. Segundo ele afirma, o costume social veria Noemi e seu "filho" como parentes empobrecidos, cuja sobrevivência, até que a criança se tornasse adulto, deveria ser assegurada por essa segunda compra.[43] Sasson explicou ainda que se Noemi invocasse Levítico 25 para vender a terra a outro parente (mesmo um não-israelita residente), o parente teria que pagar repetidas vezes para reter a terra para o herdeiro de Elimeleque sem sequer lucrar com o uso dela. Em qualquer dos dois casos, diz Sasson, tal ônus seria realmente apostar a fortuna pessoal do indivíduo para não ganhar nada.

A explicação hipotética de Sasson tem duas grandes falhas, no entanto. Primeiro, ignora a natureza voluntária das obrigações do *gō'ēl*

recentes. Em minha opinião, o *yodh* final do Qere provavelmente entrou no texto quando um copista o confundiu com um *he* final do *qāniṭâ* do MT (cf. a forma posterior em alguns manuscritos hebraicos). Para outras opiniões, ver o comentário adiante sobre 4.5; KD, p. 488; Rudolph, p. 59; Sasson, p. 129; et al.

41. Davies, "Duties", p. 232.

42. Beattie, "Legal Practice", p. 262.

43. Sasson, pp. 139-40.

que 3.12,13 e 4.4 aceitam como praxe. Se o *gō'ēl* pode, sem constrangimento, desistir, em favor de outra pessoa, de seus direitos em cada um desses dois casos, então o cenário hipotético de Sasson não ameaça a fortuna da pessoa de modo algum. Como em 4.6, assim em ocasiões futuras ele simplesmente passaria o direito a outrem. Em segundo lugar, a hipótese deixa de fora o relacionamento singular que existe entre Rute, Boaz, o futuro "filho" e Noemi. Aceita-se ser verdade que nenhuma obrigação legal ou costumeira exigia que Boaz sustentasse Noemi e seu "filho" financeiramente. Mas aqui o amor decretou deveres mais rigorosos do que a lei. Sendo assim, dado o amor de Boaz por Rute, só se poderia esperar que ele alegremente tome a iniciativa de assumir o cuidado de sua nova sogra e especialmente do "filho" dela, visto que sua amada Rute o gerou.[44] Isso faria com que os futuros apelos de Noemi ao parente, por ajuda, fossem tanto improváveis como desnecessários. Mas mesmo se ela fizesse tais apelos, a generosidade comprovada de Boaz aumentaria a probabilidade de que o parente desistiria de bom grado de seus direitos em favor de Boaz. Em suma, a ameaça à fortuna do parente próximo perde a plausibilidade que Sasson lhe dá.[45]

Finalmente, tanto Beattie como Sasson afirmam que a redenção de terras e o casamento com uma viúva eram transações distintas. A despeito da longa defesa de Sasson, um exame cuidadoso de 3.9-13 enfraquece essa afirmação. Não se pode interpretar o pedido de Rute no v.9 como pedido que trate de ambos os assuntos.[46] Mais digno de nota, porém, é que no v.13 Rute é o objeto direto do verbo *g'l,* "resgatar", três vezes, o que deixa entender claramente que ela é o objeto do resgate. Se for certo, como eu argumento, que Rute pede a Boaz que se case com ela precisamente porque ele é o *gō'ēl* (v.9), seu casamento e o resgate da propriedade devem estar relacionados de alguma forma. À luz de 4.4,5, o texto de 3.9 parece subentender que o casamento e a terra vão juntos, de alguma forma, embora a terra não seja mencionada

44. Este argumento ganha força no caso de, como parece provável à vista da genealogia (4.18-22), a criança ser vista como filho legal de Boaz bem como de Elimeleque.

45. Sasson, p. 138.

46. Para a gramática, veja o comentário em 3.9.

explicitamente. De fato, o próprio uso do verbo *g'l* em 3.9-13 prepara o leitor para assumir esse inter-relacionamento quando reaparece em 4.4 com a terra como seu objeto implícito. (Para o lingüista, elos ligando 4.4 e 3.13 e sua importância para esta discussão, ver o comentário abaixo em 4.4.) O próprio Sasson admite a dificuldade que o v.13 coloca em sua interpretação. Ele argumenta que, se o v.9 visa a garantir Boaz como esposo de Rute tanto como *gō'ēl* de Noemi, "talvez teria parecido mais natural Boaz responder em termos que, em última instância, fizessem Rute a beneficiária de sua atividade subseqüente".[47] Tal explicação, no entanto, é especulativa e não convence. Em resumo, a tese de Beattie e Sasson parece pouco provável.

Como se pode explicar, então, a mudança de opinião do parente próximo? Conforme notado acima, algo na afirmação de Boaz (4.5) que o outro parente não previa fê-lo bater em retirada rapidamente. Também, o elemento surpresa deve ter sido alguma coisa diferente da obrigação de casar com a viúva do morto, visto que o parente provavelmente respeitasse isso. Embora seja impossível ter certeza absoluta, uma leitura cuidadosa de 4.3-5 sugere que a informação nova foi a substituição repentina, inesperada de Rute em lugar de Noemi como viúva de Elimeleque.[48] O caminho traçado por esse pensamento seria o seguinte. De modo inteligente, Boaz desviou a conversa de Rute para um enfoque em questões legais que diziam respeito a Elimeleque e a Noemi nos vs.3,4. Se a idéia de uma viúva que se podia casar associada à terra passou pela cabeça do parente, ele provavelmente presumiu que fosse a Noemi. De idade avançada, já além da idade de ter filhos, ela não era uma ameaça à compra lucrativa que ele contemplava. A proposta atraente lhe oferecia compensações duplas por um pequeno investimento. Não só aumentaria a área de suas propriedades como também realçaria seu renome cívico como pessoa leal a sua família. Lucros futuros da terra compensariam qualquer despesa contraída em tratar de Noemi; realmente, dado o sofrimento terrível por que passara, poderia esperar-se que ela não vivesse mesmo muito tempo. Em qual-

47. Sasson, pp. 91-92.

48. Ver 4.5; assim também Davies, "Duties", pp. 233-34; Rudolf, p. 67; Campbell, p. 159; Robertson, "Plot", p. 221.

quer caso, não haveria risco de perder seu investimento para um herdeiro futuro que o reivindicasse. A exigência de um casamento com Rute (v.5), no entanto, era coisa bem diferente. Muito mais nova, ela poderia gerar vários filhos, o primeiro elegível a reivindicar a propriedade de Elimeleque como seu herdeiro, outros talvez a partilhar a própria herança do parente (v.6). Essa possibilidade tornava o investimento arriscado demais, e talvez até o confundia (conforme Robertson). O lucro a ser recolhido seria seu somente até que a criança adquirisse a terra de Elimeleque, provavelmente quando se tornasse adulto. E ainda, cuidar de uma esposa obviamente forte (cf. 2.17,18) significava gastar mais do que o antecipado.[49] Sendo assim, ele de bom grado abriu mão de seus direitos de resgate em favor de Boaz (vs.6-8).[50]

Ora, seria possível contestar que o cenário acima se baseia numa suposição problemática, a saber, que por costume israelita (ou belemita) outra mulher pudesse substitutir a viúva legal em tal casamento. Respondendo, nota-se que o parente não fez objeção a isso nem os anciãos o indeferiram. Qualquer que tenha sido o pano de fundo verdadeiro, nenhuma das partes considerou a premissa de Boaz imprópria. O costume era semelhante àquele que permitia que servas fossem esposas substitutas para esposas patriarcais inférteis, talvez.[51] Por certo, substituir Noemi por Rute é análogo a substituir Elimeleque por Boaz.[52] Em todo caso, o texto aparentemente pressupõe alguma prática legal aceita, em vigor.[53] Resumindo, Boaz soûbe levar a melhor na discussão

49. O ônus financeiro pode ter sido duplo, i.e., o pagamento pela terra e a manutenção de Rute (cf. Morris, p. 305).

50. Quanto à desculpa declarada (v.6b), cf. Robertson ("Plot", p. 221): "É provável que tenha sido a primeira coisa que veio à mente do parente. Nestas circunstâncias uma desculpa era tão boa quanto outra".

51. Assim diz Lipiński, "Le mariage", p. 127; Joüon, p. 10; Köhler, "Ruth", p. 9; cf. Hagar para Sara (Gn 16.1-3); Bila para Raquel (30.1-6); e Zilpa para Lia (vs.9-13). O fato de que Rute era nora e não serva em nada obsta quanto a esse ponto; contra Rowley, "Marriage", p. 175 n. 6.

52. Cf. Joüon, p. 10. Como outra alternativa, T. e D. Thompson ("Legal Problems", p. 98) defendem que, como nora, Rute de alguma forma dependia da propriedade de Elimeleque; e considerava-se, portanto, que teria direito a reivindicação sobre a propriedade para um herdeiro em potencial.

53. Cf. a distinção de Tamisier (La Sainte Bible, III:323) entre o papel do parente próximo como "primeiro *gō'ēl*" de Elimeleque (exigindo o resgate de propriedade) e como "primei-

com seu parente para alcançar seus fins – e tudo dentro da lei e do costume aceito na terra.

D. O RECÉM-NASCIDO: FILHO DE QUEM?

O livro dá a entender claramente que o filho nascido a Boaz e Rute era herdeiro legal tanto de Elimeleque (4.14-17) como de Boaz (vs.12,17-22). O que havia na prática jurídica israelita que justificasse essa suposição? Infelizmente, visto que falta na Bíblia um caso paralelo iluminador, é preciso recorrer à especulação informada. Uma explicação para essa dupla posição de Obede como herdeiro é supor que o próprio Boaz, embora provavelmente já casado (também viúvo?), não tivesse filhos.[54] Não há evidência no livro, porém, para essa suposição. Além disso, parece conflitar com o retrato de Boaz (cap. 4) como pessoa que mostra, em contraste com o outro homem, extraordinária generosidade ao casar-se com Rute. Em outras palavras, se fosse verdade, daria a entender que Boaz tinha razões quase egoístas para entrar nesse casamento. Na realidade, seria possível esperar que ele usasse sua própria situação difícil como alavanca para obter o direito à Rute. Por outro lado, casos complexos como este aqui podem ter resultado sempre em uma espécie de tipo dual de paternidade e direito de herdar.[55] Finalmente, é preciso recordar a flexibilidade típica da prática genealógica antiga (ver acima, seção III, "Crítica Literária"). A mesma pessoa poderia ser considerada no sentido genealógico ou como estando em linhagens de famílias diferentes ou em diferentes posições na mesma linhagem. Neste caso, Obede provavelmente foi considerado como descendente de Boaz (e, em última análise, de Judá) por razões políticas; ao mesmo tempo, por razões teológicas (i.e., para mostrar a

---

ro *gō'ēl* de Malom (exigindo casamento com Rute); de Waard e Nida, *Handbook*, p. 68. Várias perguntas permanecem sem resposta neste cenário de substituição: Sua idade avançada foi a causa de Noemi voluntariamente renunciar seu direito como viúva (assim Davies, "Duties", pp. 233-34)? Se foi assim, como Boaz sabia de seus desejos? Se não, Boaz arbitrariamente fez a substituição na hora sem consultar Noemi?

54. Rowley, "Marriage", pp. 184-85.

55. Campbell, p. 159; cf. Gênesis 38, que implicitamente atribui os gêmeos de Tamar a seu primeiro esposo, Er, enquanto que todas as genealogias do AT e Mateus 1.3 os listam como filhos de Judá.

providência atrás da ascensão de Davi), ele foi considerado filho de Elimeleque. Em síntese, enquanto que não há explicação final desse fenômeno, a credibilidade autoral requer aceitar-se que a paternidade e descendência dupla, embora rara, provavelmente não eram desconhecidas dos auditórios antigos.

IX. TEMAS

Quando auditórios de fãs pediam bis, a cantora Marian Anderson costumava atender interpretando o simples, mas vigoroso, *spiritual* da música negra americana, "He's Got the Whole World in His Hands" ("Ele tem o mundo inteiro em suas mãos"). Em certo sentido, essa canção resume a essência do livro de Rute, pois é uma história sobre as "mãos" firmes e guiadoras da providência divina operando no mundo. Diferentemente do que acontece em outros livros bíblicos, contudo, esse mundo não é o de proeminentes assuntos religiosos, militares ou políticos; ao contrário, é a esfera de afazeres humanos comuns. Em Rute, a providência divina resolve as três necessidades humanas comuns que pendem ameaçadoramente sobre a história como um céu escuro, de mau presságio: comida, casamento e filhos. Contra esse pano de fundo trágico emergem vários temas que o autor entrelaça para servir aos seus propósitos.

O primeiro é o gracioso salvamento de extinção da família de Elimeleque. A história conta como a fome enviou essa família ao exílio em Moabe (1.1,2) e como a morte ameaçou-os com aniquilação. Enfrentaram não só a agonia da subsistência ao viver como forasteiros num país estrangeiro, mas também a perspectiva trágica de deixar de existir. Maravilhosamente, no entanto, Deus incumbiu-se de uma operação de salvamento em duas fases. Primeiro, ele salvou os sobreviventes de Elimeleque de morrerem de fome, através da coragem de Rute e da generosidade de Boaz (1.6; cap. 2; 3.16-18). Isso lhes assegurou um fôlego temporário, mas não uma solução de longo alcance. Finalmente, porém, ele providenciou para Elimeleque um herdeiro, e para Noemi ser cuidada, também através de Rute e Boaz (3.9-13; 4.3-10,13). Em vez de extinção, Elimeleque sobreviveria em sua propriedade ancestral na pessoa do filho recém-nascido (4.5,9,10,17a), aquele

que também seria provedor de Noemi em seus anos futuros. Yahweh com razão tem o crédito por resolver estas coisas (4.14a, cf. 2.19; 3.10).

Elimeleque, contudo, não foi o único beneficiário dessa providência graciosa. Dentro do tecer desse tema, o autor entrelaçou cuidadosamente os fios de duas outras pessoas. O primeiro diz respeito à inversão da sorte de Noemi do vazio à plenitude. A palavra "volta" (*šûḇ*) em 1.6 e 22 (cf. v.21) assinalou que a sorte de Noemi, inicialmente trágica, agora rumava numa direção potencialmente mais positiva. A própria Noemi deu voz ao tema explicitamente no v.21: ela deixou Belém "cheia", (*mᵉlē'â*), porém, "vazia Yahweh me fez voltar" (ARC), (*rêqām hᵉšîḇanî*). Enquanto que a menção da colheita de cevada (1.22b) sugeria esperança de plenitude, sua realização completa demorou um pouco. A comida de Rute que sobrava (2.14,18) e a respiga relativamente grande (2.17,21,23) lhe forneciam plenitude de comida. Quanto ao problema de um herdeiro, o reaparecimento da palavra "vazia" (*rêqām*), desta vez dos lábios de Boaz (3.17), significava que estar cheia pela vinda da prole era iminente. Finalmente, a inversão chegou a seu clímax na cena final (4.13-17). Por fim, Noemi tinha um filho (4.17a), uma dádiva pela qual Yahweh, que um dia fora inimigo de Noemi (1.21), é louvado (4.14a). Outra vez, uma palavra repetida frisa o ponto: o "menino" recém-nascido (*yeleḏ*, 4.16) substituiu os "filhos" perdidos de Noemi (*yᵉlāḏîm*, 1.5).

O outro fio traça a inversão do destino de Rute. De modo surpreendente, o narrador também pinta a emergente boa sorte dela como uma "volta" (*šûḇ*), ainda sendo ela uma moabita (ver 1.7,16,22; 2.6). Ficamos a pensar se com aquela escolha de palavra o autor entendia a volta de Rute como realmente representando uma volta maior, a saber, a reunião da linhagem da família de Ló (i.e., os moabitas) com aquela de Abraão (cf. Gn 13; 19.36,37).[1] Em todo caso, sua volta focava em ela achar *mᵉnûḥâ*, i.e., lar e esposo. Noemi foi quem primeiro anunciou o tema (1.9), e depois elaborou o esquema para fazer o desejo virar realidade (cf. *mānôaḥ*, 3,1). O testemunho do servo principal de Boaz (2.6,7) dava a entender que Rute era digna de casar-se com Boaz. À vista do evidente favor dele para com Rute (2.8,9), ele parecia o pre-

1. Assim Porten, "Theme", p. 72; Fisch, "Ruth and Structure", p. 435; et al.

tendente mais provável, mas quando Rute propôs um casamento na função dele como *gō'ēl* (3.9), Boaz levantou a dificuldade de que outra pessoa tinha direito prioritário para esse dever (3.12). Finalmente, depois que Boaz manobrou inteligentemente o casamento (4.2-10), Rute conseguiu seu lar e seu esposo (4.13). A viúva jovem, antes vulnerável, agora tinha o *mᵉnûḥâ*, pelo qual Noemi havia orado (1.9). O marido que lhe faltava foi suprido.[2]

A volta de Rute também fez soar o outro tema importante, um tanto menor: a aceitação de estrangeiros em Israel.[3] A declaração dramática, decidida de Rute, de abraçar Israel e Yahweh (1.16,17) foi que o introduziu estabelecendo seu movimento em direção a Israel. Sutilmente, gradualmente, o narrador perseguiu esse ponto em duas linhas. Por um lado, ele frisou o valor de Rute relatando tanto seus atos de devoção e coragem (2.2; 3.6-9,10) quanto a alta estima em que era tida em público (2.11; 3.11). Que ela "achou favor" aos olhos de Boaz (2.10,13) sugeria uma estima similar do próprio Yahweh. O fato de que ela gozava de refúgio sob as asas do próprio Yahweh também subentendia a possibilidade de ser membro da comunidade cúltica de Israel (ver 2.12). Por outro lado, ele passou em revista sua elevação em status de nora moabita (1.22) a serva (2.13), pretendente a casamento (3.9), mulher (4.11) e finalmente esposa (4.13). O jogo de palavras entre *kānāp*, "asas (de refúgio)" (2.12), e *kānāp*, "orla de uma roupa" (3.9), pode também sugerir uma conexão entre o casamento de Rute com Boaz e ser membro de Israel. Em todo caso, sua consumação pôs fim às duas tragédias de Rute, sua viuvez e seu status estrangeiro (4.9,10). As bênçãos à porta (4.11,12) testificaram da aceitação popular de Rute como israelita completa, assim dando a entender que outros como ela são bem-vindos ao se tornarem membros.[4]

O segundo tema principal do livro, no entanto, ofusca todos os

2. Para Josefo (*Ant.* 5.9.4), Rute exemplificou como Deus ergue maravilhosamente os humildes e derruba os soberbos (Sl 113.7-9; Lc 1.51-55; etc.).

3. Ver Brenner, "Naomi and Ruth", p. 392 ("um tema relativamente novo").

4. Lamparter ("Ruth", p. 20) dá ao livro o subtítulo, "Refúgio é com o Deus de Israel" cf. Salmo 36.8 (port. v.7). Para os cristãos, a aceitação que Rute prenuncia as boas-vindas dadas aos gentios para adentrarem o povo de Deus, cf. Gênesis 12.3; Salmo 117; Atos 1.8;. 10.34,35; Romanos 11.17; Efésios 2.19, Apocalipse 5.9; cf. Archer, *Survey*, p. 281; Bauer, "Ruth", pp. 118,119; et al.

outros e coloca a história em uma luz de muito maior magnitude. A surpresa final do livro o faz soar (4.17b) e a genealogia o confirma (4.18-22): o triunfo da família de Elimeleque sobre a tragédia deu a Israel o rei Davi. Essa eventualidade não foi de todo inesperada, contudo, porque o contador da história estava dando indícios neste sentido em todo o decorrer dela. Embora dolosamente causador de rompimentos, a fome sugeria um possível avanço nas fortunas de Elimeleque, como havia sido para os ancestrais de Israel (Gn 12.10; 26.1; 41.57). Semelhantemente, a completa impossibilidade de Noemi ter um herdeiro deixou a intervenção divina como solução única à sua situação de não ter filhos. Fosse isso acontecer, no entanto, dava a entender que a criança precisaria estar ordenada para algum grande destino (Rt 1.5). Embora na superfície isso fosse ambíguo, a "visitação" de Deus sobre Israel na providência de alimento (1.6) parecia prenúncio dessa intervenção.[5] A escolha de Rute, aparentemente acidental, do campo de Boaz para ir respigar (2.3) também parecia delatar que estava operando a providência divina para aproximar os dois, ela e Boaz. A introdução inesperada de outro parente com direitos prioritários a ela (3.12,13), contudo, lembrou o leitor novamente que só o auxílio de Deus poderia tornar possível o casamento dos dois.

Uma vez tendo Boaz os direitos a Rute, o autor começou a apontar na direção do desfecho maior e mais importante da história. Sugeriam-no os votos de felicidade expressos ao casal pelo povo (4.11,12) e pelas mulheres para a criança (4.15b). Por fim, com uma pequena genealogia (4.17b), ele o revelou: Deus preservar a linhagem familiar digna de Elimeleque resultou no advento do rei Davi. É esse evento o ponto ao qual o sentido implícito do grande destino desta história quis levar. O cuidado de Deus pela família de Noemi mostrou ser parte integral de seu cuidado de todo o Israel. Naturalmente, esse desfecho vindicou o sofrimento paciente de Noemi: ela se tornou a honrada ancestral daquela família importante (4.15,17b).[6]

Finalmente, menção deve ser feita do papel temático que a *ḥesed*

5. Ver K. Sacon, "The Book of Ruth – Its Literary Structure and Themes", *Annual of the Japanese Biblical Institute* 4 (1978) 19.

6. Ver Brenner, "Naomi and Ruth", p. 391.

("devoção leal, bondade") desempenha na história. Por um lado, a história enfatizou que Yahweh pratica *ḥeseḏ* para com seu povo. O desejo de Noemi (1.8) apelava para essa característica divina e dava sinal de que, se positivo, o desfecho da história resultaria da devoção divina àqueles que, como Orfa e Rute, praticam *ḥeseḏ*. Embora 4.14 não tenha o termo *ḥeseḏ*, o louvor expresso pela provisão que Yahweh fez de um *gō'ēl* em essência louva sua bondade, sua misericórdia para com Noemi. Assim, longe de passar a abandoná-la, a história vem acrescentar testemunho adicional à vindicação bíblica de que Yahweh é um Deus de *ḥeseḏ* para com Israel (Sl 118.1-4; 136).[7] Por outro lado, a história enfatiza ainda mais fortemente o valor do *ḥeseḏ* humano. O desejo de Noemi (1.8) foi o primeiro a dar voz a esse tema. Do ponto de vista dela, a lealdade familiar demonstrada por Rute e Orfa para com "os vivos e os mortos" fez jus a um ato comensurável de lealdade da parte de Yahweh. No desejo do próprio Boaz com respeito a Rute (2.12), ele também frisou que o *ḥeseḏ* de Rute (v.11) merecia ser correspondido plenamente pelo Deus de Israel. Tematicamente, então, a provisão generosa do alimento suprido por Boaz (cap. 2) representava um sinal do "salário" devido a Rute por seu trabalho. Noemi louvou Boaz pelo *ḥeseḏ* que este mostrara a Rute (2.20).

Mais tarde, porém, quando Rute buscou um casamento para beneficiar não a si mesma, mas à família de Noemi (3.9), Boaz a louvou por ter excedido a seu *ḥeseḏ* anterior (v.10). Isso dava a entender que até maiores proventos lhe eram devidos, proventos por fim plenamente pagos em seu casamento, maternidade e membresia em Israel (4.13). Seu presente final, doravante não notado, de Obede a Noemi (ver 4.15) excedeu mesmo a notável devoção já demonstrada e sugerida que um pagamento ainda maior se devia. Embora não explicitamente declarado, ficou implícito que aquela recompensa provavelmente era a admiração posterior que Israel teve por Rute como antepassada de Davi (cf. Mt 1.5). Quanto a Boaz, ele também recebeu recompensas por notável *ḥeseḏ* para com Noemi, Rute e Elimeleque. Obteve não só Rute por esposa, mas também reconhecimento nacional como ancestral especialmente honrado de Davi (4.21). Em resumo, o livro louva o *ḥeseḏ* humano mostrado à família e a

7. Embora muitas vezes citado, 2.20 provavelmente se refere ao *ḥeseḏ* de Boaz, não de Yahweh. Para a gramática, ver o comentário sobre 2.20.

Deus e promete que tais atos não passarão sem recompensa. Além disso, tanto Boaz como Rute exemplificaram a verdade de que Deus usa a fidelidade de pessoas comuns para fazer grandes coisas.

X. TEOLOGIA

À primeira vista, o livro de Rute tem uma aparência um tanto secular. Diferentemente de outros livros, trata de um episódio na vida de uma família comum de Belém, não dos feitos heróicos dos líderes religiosos de Israel. Também lhe faltam milagres e maravilhas – visitantes angélicos, sarças ardendo em fogo, mares partidos, montanhas a tremer, guerras santas – tão típicas de narrativas do AT. Ademais, embora mencionado ocasionalmente, Yahweh parece não desempenhar um papel tão grande nos procedimentos, pelo menos não o mesmo papel dominante que se evidencia em outros livros. Não surpreende muito, pois, que Sasson questione a validade de sequer discutir-se a teologia do livro.[1] Examinar o livro mais de perto, no entanto, é desfazer depressa a impressão de secularidade. Realmente, a despeito de parecer ausente, Yahweh é de fato a figura central da história.[2]

A. O CARÁTER DE DEUS

Que espécie de Deus está presente neste pequeno livro? Obviamente, pelas referências internas do livro, ele é o Deus pactual de Israel. Com exceção do Shadai (1.20,21), o livro refere-se sempre a ele pelo seu nome pactual, Yahweh (1.8,9,13; 2.12; 3.10; 4.11,12, etc. cf. Êx 6.3; 20.2). Como Deus pactual de Israel, ele acabou com a fome dando pão a Israel (ver Rt 1.6). Era "seu Deus" [i.e., de Noemi] não "o deus dela [de Orfa]" que Rute abraçou enfaticamente contra a vontade de Noemi (1.15,16). Foi "Yahweh, Deus de Israel" (sem dúvida, um título pactual), sob cujas asas Rute encontrou refúgio e de quem Boaz buscou retribuição pela lealdade dela (2.12). Foi Yahweh, o Deus pactual de Israel, que os personagens invocavam para responder a oração

1. Sasson, p. 249, citando L. Gautier: "Do ponto de vista religioso. o sentido do livro de Rute é quase nenhum"; idem. "Divine Providence or Human Plan?" *Int* 30 (1976) 417; Vellas, "Ruth", pp. 204,205.

2. Assim Rudolph, p. 33; Hertzberg, pp. 259,260; Humbert, "Art et leçon", p. 284; et al.

(1.8,9; 4.11,12), garantir juramentos (1.17; 3.13) e conceder bênçãos (2.4,20; 3.10). Foi Yahweh, seu próprio Deus, que a Noemi vazia acusou de infidelidade pactual (1.21) – e cuja fidelidade em restaurá-la à plenitude, as mulheres mais tarde celebram (4.14).[3] Finalmente, foi o Deus pactual de Israel, o doador da fertilidade e da prosperidade que decorreram disso (1.6; 4.11,12,13,14; cf. Lv 26.3-5,9,10; Dt 28.4,5,8-12).

Ademais, como Deus pactual de Israel, Yahweh se importa com viúvas como Noemi e Rute, mulheres que a morte reduziu à quase pobreza e vulnerabilidade. Essa descrição de Deus corresponde bem com outras do AT (Êx 22.21-23 [port. 22-24]; Sl 146.9; etc.). Por exemplo, através de Eliseu, ele providenciou azeite suficiente para a viúva sunamita empobrecida pagar suas dívidas (2Rs 4.1-7). Além disso, Deus é aquele que cuida de pessoas de todas as nações que, como Rute, chamam-no Deus deles e buscam refúgio sob suas asas (Rt 1.16; 2.12). Embora muitas vezes desprezado, o AT também tem muito a dizer sobre esse tema. Que a promessa a Abraão foi de prover bênção a todas as famílias da terra (Gn 12.3) é garantia implícita de preocupação divina com eles. Uma implicação semelhante decorre do fato de que entre aqueles que foram salvos do Egito havia "um misto de gente" (Êx 12.38). Assim como o caso do general sírio Naamã deixa subentendido, Deus se importa suficientemente para curar suas doenças e honrar suas confissões de fé nele (2Rs 5.15-18). Pouco se admira, então, que os profetas previssem a adoração de Yahweh por todos os povos nos últimos dias (Is 2.1-5 = Mq 4.1-3; Is 19.19-25; cf. Jn 4.11).

Por outro lado, a história presume que, embora seja o Deus pactual de Israel, o Senhor, Yahweh, que dirige a história dos bastidores é o governador cósmico de seu universo criado. Vê-se que isto é assumido no próprio título Shadai que Noemi invoca em sua queixa amargurada (ver 1.20,21). O livro presume que Yahweh, como regente cósmico Shadai, supervisiona a subjacente ordem moral do mundo, dispensando recompensas e punições apropriadas, ligando conseqüências com suas ações humanas correspondentes. Como muitas reclamações bíbli-

3. Cf. Campbell, p. 32: "Tal reclamação ocorre freqüentemente na Bíblia, um modo, como se fosse, de levantar um processo contra Deus da parte daqueles que foram levados a confiar nele".

cas, o protesto de Noemi surge da indignação sobre um aparente uso injusto dessa supervisão no caso dela. A mesma suposição está por trás do desejo de Boaz de que Yahweh recompense Rute (2.12; cf. 3.10). Em essência, Boaz pediu a Yahweh que "completasse" ou "tornasse inteiros" (heb. *šlm*, Piel) os atos anteriores de Rute, dando a ela a conseqüência proporcional a suas ações.

Mais significativamente, o desejo de Noemi, de que Yahweh recompensasse Orfa e Rute por sua *ḥesed* (1.8), reflete levemente a mesma visão de Yahweh como regente cósmico. O que impressiona particularmente é que ela pediu a Yahweh que recompensasse pessoas que não eram membros da comunidade pactual – na verdade, o esperado é que as duas adorariam a Camos, deus de Moabe, se "voltassem" para lá (1.15). Por implicação, o apelo dela dava a entender que *ḥesed* era algo pelo qual Yahweh recompensa todas as pessoas, não apenas Israel. Portanto, o livro via *ḥesed* como um elemento constituinte de toda a ordem moral que Yahweh supervisiona (cf. Gn 21.23; Js 2.12,14; Jz 8.35; Sl 33.5-9; Pv 3.3; 11.17; etc.) e do qual o ideal israelita (cf. Mq 6.8) era apenas uma expressão particular. Essa premissa explica a preocupação por todas as nações, notada acima, que está por trás das boas-vindas estendidas a Rute em Israel. É derivada do senhorio contínuo de Yahweh sobre o cosmos criado. Seu papel cósmico também explica a perspectiva teológica singular do livro (ver abaixo).

B. PERSPECTIVA TEOLÓGICA

1. A ATIVIDADE DE DEUS

Conforme se notou acima, a esfera de ação da história é a vida cotidiana de uma família israelita comum. Comparado a outros livros bíblicos, o livro de Rute vê o modo em que Deus age nessa esfera de uma perspectiva teológica fora do comum.[4] Teologicamente, duas pedras de alicerce lhe dão sustentação fundamental: a contínua causalidade total oculta de Deus e seu papel cósmico como recompensador.

Várias observações revelam a presença da primeira pedra. Por um

4. Cf. Hals, *Theology*, pp. 3-19; idem, "Ruth, Book of", *IDBS*, pp. 758-59; Prinsloo, "Theology", pp. 330-41; Campbell, pp. 28-32; Gerleman, pp. 9-10.

lado, quem conta a história afirma claramente a soberania de Yahweh sobre os eventos da história. Isso fica evidente no incluso teológico com que o autor enquadrou a história, a saber, relatórios da intervenção direta de Yahweh, um no início, outro no fim. O autor observa, primeiro, que Yahweh deu a seu povo alimento depois da fome (1.6). Esse simples registro não só deslancha o movimento da história do desespero para a esperança, como também lança a sombra gigante da providência divina sobre eventos subseqüentes. Estabeleceu Yahweh como a força guiadora deles. Segundo, o autor registrou que Yahweh deu a concepção a Rute após o casamento dela com Boaz (4.13). Essa segunda dádiva não só levou a história a seu clímax como reafirmou a operação da providência divina que conduziu a isso. Em suma, em dois pontos-chave o narrador coloca sinais de aviso para sinalizar a presença direcionadora de Deus sobre a narrativa.[5]

Por outro lado, surpreende que a história relate apenas dois exemplos de ajuda divina. Como foi notado acima, nenhum milagre, nem maravilha, pontilha o espaço da narrativa entre esses dois marcos do percurso. O livro não oferece nenhum espetáculo impressionante de poderio divino, nenhum vislumbre terrificante do ser divino. Só as palavras dos personagens principais mantêm viva qualquer percepção da presença de Deus. Assim, em antecipação, desejos (1.8,9; 2.12; 4.11,12) e juramentos (1.17; 3.13) invocaram a intervenção futura de Deus, enquanto que, em retrospecto, bênçãos reconhecem a mão dele em mudanças recentes de eventos (2.19,20; 4.14). Mesmo as queixas amargas de Noemi (1.13,20,21) afirmaram o envolvimento de Deus em sua tragédia, e talvez, por implicação, na esperança do resultado. Em resumo, a freqüência com que as pessoas pronunciavam o nome de Yahweh cria a impressão de que ele é tanto um personagem real como, digamos, Noemi ou Boaz. Evidentemente, Yahweh está presente, embora invisível ao olho humano.

Em contraste, o autor parecia evitar a menção da direção divina em vários pontos-chave. Em 2.3b, ele atribuiu a chegada de Rute ao campo de Boaz – um ponto crítico da história – ao "acaso", não à direção

5. De modo marcante, visto ambos terem a ver com fertilidade, o narrador tomou por certo que a fertilidade era da alçada exclusiva de Yahweh.

de Yahweh (2.3). No clímax da história, ele observou concisamente descender Davi de Obede (4.17b), mas absteve-se de uma observação teológica tal como: "Assim Yahweh deu Davi a Israel". E ainda, ele registrou os outros eventos da história como tendo acontecido exclusivamente por meios humanos, sem referência a qualquer causa divina. O implícito é que se a história presume qualquer ação divina, precisa ser através de agentes humanos. Assim, enquanto colocou um aviso da presença de Deus no início, o autor falou de sua atividade subseqüente de modo assustadoramente indireto. Longe de estar reduzindo a ênfase no valor da providência de Deus na história, porém essa maneira indireta apenas aumenta a percepção do leitor nesse sentido. Como dispositivo estilístico forte, a suavização extrema serviu como enaltecimento eficaz para enfatizar vigorosamente que Yahweh está de fato extremamente atuante.[6] Outra observação confirma esse ponto: toda oração encontrada no livro é respondida no decurso do enredo (1.8,9; 2.12,19,20; 3.10; 4.11,12,14). Visto que só Yahweh responde orações, tais respostas indicam sua atividade na história.

Por que o escritor aparentemente apresentou a providência divina com tal suavização consciente? Com certeza, quis focalizar duas coisas sobre a operação de Yahweh no mundo: a natureza oculta e a continuidade dela.[7] Nesta perspectiva teológica, Yahweh não guia os afazeres humanos através de milagres intermitentes seguidos de longos períodos de aparente retirada. Ao contrário, sua atividade é oculta atrás das ações de agentes humanos, contudo infere-se que ele é a causa implícita, imanente dos eventos. Portanto, ele é a causa de até mesmo os menores detalhes "acidentais" da vida. Resumindo, um fundamento teológico sobre o qual o livro de Rute repousa firmemente é a crença na causalidade total oculta, mas contínua. Realmente, uma observação sugere que o livro de Rute retrata a providência de Deus como sendo ainda mais oculta, até mais dependente da causalidade humana do que as narrativas às quais é comparado muitas vezes.[8] Especificamente, em Rute faltam afirmações explícitas por parte do autor tanto de avaliação

6. Cf. Hals, *Theology*, p. 12 ("uma espécie de suavização para efeito").

7. Ver Hals, *Theology*, pp. 16,19.

8. Isto é, Gênesis 24, a história de José (Gn 37-50), e a Narrativa da Sucessão (2Sm 6.2–1Rs 2); para detalhes, ver Hals, *Theology*, pp. 20-47.

(Gn 39.2-6,21-23; 2Sm 11.27; 12.24) como de intervenção divina no coração humano (Jz 14.4; 2Sm 17.14). Em todo caso, o nome Elimeleque, embora lamentosamente irônico no início, no fim acaba sendo quase profético: Deus é realmente Rei.

É como Rei cósmico que Yahweh recompensa os feitos humanos – a segunda pedra fundamental teológica do livro. Esta idéia vem a tona de várias formas no livro. Como já foi notado, o nome Shadai a introduz, embora ironicamente, com respeito à situação dolorosa de Noemi. Sua queixa foi que aquele que supervisiona a justiça cósmica judiou dela (em seu ponto de vista) fazendo-a sofrer injustamente. O papel dela emerge mais programaticamente, porém, em duas petições por ajuda divina que dizem respeito a Rute (1.8,9; 2.12). Na primeira, Noemi deseja que Yahweh recompense Rute (e Orfa) com bondade correspondente àquela que elas demonstraram à própria Noemi e aos esposos falecidos. Na segunda, Boaz pede que Yahweh "retribua" (*šlm*, Piel) a Rute pela dedicação comprometida para com Noemi. Ambas as coisas pressupõem a doutrina do AT de retribuição pela qual atos humanos produzem conseqüências correspondentes – neste caso, recompensas por lealdade extraordinária. Os falantes dirigem essas petições a Yahweh porque ele é aquele de quem se espera que ligue as boas ações de Rute com boas conseqüências (cf. Is 57.18; Jl 2.25; Jó 8.6; 40.27 [port. 41.3]; etc.). Atos humanos de *ḥeseḏ* formam a base para as petições (ver acima). Mais importante, a doutrina subjacente é programática para o resto do livro, fazendo crescer as expectativas do auditório quanto à futura boa sorte de Rute, e a história que vai se revelando conta como Yahweh de fato a retribuiu. O que é especialmente curioso, contudo, é que os feitos humanos, e não a intervenção divina direta, são os meios pelos quais Yahweh exerce seu governo no livro.

2. A ATIVIDADE HUMANA

Observar-se que o livro de Rute retrata a atividade de Deus como oculta atrás das ações de agentes humanos levanta uma pergunta teológica: de que maneira os feitos humanos comuns se relacionam com os atos de Deus no livro de Rute? Em resposta, pode-se dizer que o livro pressupõe que Deus age nos atos de seus personagens humanos.[9] Esta

9. Campbell, pp. 29-30; Green, "Symbolism", p. 96.

hipótese é evidente na estrutura teológica mais ampla do livro. Conforme observado acima, a intervenção direta de Yahweh (1.6) lança uma sombra de providência divina sobre todos os eventos subseqüentes. Similarmente, o pedido de Noemi, para que Deus bondosamente forneça esposos para Orfa e Rute (1.8,9) levanta as expectativas do leitor para crer que, se ocorrer isso, será resposta de Yahweh ao rogo dela. Também, as duas petições de Boaz a Yahweh (2.12; 3.10) deixam subentendido que Yahweh será responsável por quaisquer bênçãos subseqüentes que ela possa gozar. De fato, Rute mais tarde ganha um esposo – mas, marcantemente, pela iniciativa humana, não por intervenção divina. O plano corajoso de Rute (cap. 2), o esquema arriscado de Noemi (cap. 3), as manobras hábeis de Boaz (cap. 4) – estas respondem as preces, mas presumivelmente são feitos de Yahweh. Em suma, tais atos humanos são atos de Yahweh – aceitando-se, é natural, que tais ações são conformes à sua vontade (à *ḥesed*).

Esta pressuposição teológica torna-se clara em um jogo de palavras significativo. Em sua petição, Boaz especifica que Yahweh é o Deus "sob cujas asas" (o dual do Heb. *kānāp*) Rute procurou refúgio (2.12b). No pedido de casamento de Rute, no entanto, esta pediu que Boaz estendesse a aba de sua capa (*kānāp,* sing., 3.9b ARA/ARC) – em essência respondendo ao pedido anterior dele próprio. Teologicamente, esse jogo de palavras subentende uma ligação entre os dois pedidos, especificamente, que o *kānāp* de Boaz (i.e. casamento com Rute) é o *kānāp* de Yahweh (i.e., proteção de Rute). Novamente, por implicação, Yahweh age nos atos de *ḥesed* realizados por personagens humanos.[10]

Ao mesmo tempo, porém, os dois livros teológicos de sinalização avisam que a atividade humana tem seus limites. Primeiro, a iniciativa final de eventos permanece o da intervenção de Yahweh. Sua dádiva de alimento pôs em movimento o inverso das tragédias anteriores da história (1.6). Como foi notado acima, atribuía-se fertilidade como sendo da alçada de Deus, não das pessoas. Por implicação, todos os feitos humanos subseqüentes simplesmente correspondiam a essa iniciativa.

10. A formulação precisa do relacionamento entre os atos divinos e humanos permanece incerto. Eu prefiro esta formulação às alternativas; cf. Campbell, "Short Story", p. 93 (correlacão), idem., p. 98 ("interpenetração); Green, "Symbolism", p. 96 (combinação).

Mais importante, os personagens reconheciam os atos de Yahweh só depois do fato (e não antes ou durante ele) (cf. 4.14b). Segundo, Boaz e Rute podem consumar seu casamento sexualmente, mas a concepção resultante veio unicamente de Yahweh (4.13). Assim, a solução final da história dependeu exclusivamente da intervenção dele. Novamente, a fertilidade era só dele para dar. Por implicação, todo envolvimento humano prévio meramente preparou para aquele momento. Resumindo, o livro afirma tanto a suprema soberania de Yahweh como a coincidência de ações humanas e divinas.

Como pode ser explicada teologicamente a equação de ações humanas e ações divinas? O livro de Rute compartilha o ponto de vista holístico evidente em outra parte no AT. O que nós comumente distinguimos (p.ex., ação divina direta versus uma ordem mundial impessoal, criada, moral) o AT via simplesmente como aspectos de um todo maior sob a soberania de Deus. Por exemplo, Israel entendeu a intervenção de Deus em processos legais formais e acidentes aparentes da vida como sendo meramente dois lados da mesma moeda da realidade.[11] Israel acreditava que, embora Yahweh estivesse aparentemente ausente destes últimos, tais eventos levavam à execução suas penalidades e recompensas legais. Da mesma forma, sua ação direta em processos legais era vista como sendo a ligação entre atos e conseqüências que se conformavam à ordem moral subjacente do mundo. Em resumo, quer textos afirmem a intervenção de Deus (p.ex., Sl 7.10 [port. 9]) ou ensinem que conseqüências seguem a ações sem ele (p.ex., o livro de Provérbios), o AT presume que Yahweh age em ambos os casos.

Pela mesma forma, no livro de Rute, Yahweh se movimenta através de ações humanas que o agradam, porque ele é soberanamente imanente nelas. O ensino do livro é simples e direto: sempre que pessoas de fé praticam *ḥeseḏ* como a de Deus um para com o outro, o próprio Deus atua neles. Em tal conduta, sua vontade é "feita assim na terra como no céu" (Mt 6.10).

11. Ver R. L. Hubbard, Jr., "Dynamistic and Legal Language in Complaint Psalms" (diss,, Claremont Graduate School, 1980); idem, "Dynamistic and Legal Processes in Psalm 7", *ZAW* 94 (1982) 267-80.

C. A VIDA DE ḤESED

O livro de Rute apresenta a prática da *ḥesed* como sendo o estilo de vida ideal para Israel.[12] Embora a obrigação para com a sobrevivência da família seja a arena específica da *ḥesed* para Rute, Israel entendia a prática como aplicável a todas as áreas da vida (cf. Mq 6.8). Em todo caso, toda a bênção desfrutada por Rute e Boaz no final da história é derivada de sua firme lealdade. O narrador os exalta como modelos em viver a *ḥesed*. Através deles, o leitor aprende as exigências pesadas da *ḥesed*.

O estilo de vida da *ḥesed* requer um comprometimento extraordinário. O autor enfatizou essa idéia através de dois pares de personagens contrastantes. Primeiro, ele justapôs as duas noras, Orfa e Rute (1.8-17). Sem crítica, ele registrou a volta de Orfa a Moabe em obediência aos mandos de Noemi. Ela representa a pessoa que faz o comum, o esperado. Nada há de errado em sua conduta – exceto que não é *ḥesed*. Em contraste, Rute representa a pessoa que faz o extraordinário, o inesperado. Ela não se contentou em unir-se novamente à sua família moabita, casar-se de novo e viver como suas contemporâneas viveriam. Seu compromisso era com o povo e o Deus de Noemi – até além da morte (1.17). Além disso, mesmo em Belém, ela recusou procurar um marido para vantagem própria. Em vez disso, buscou um casamento para beneficiar Noemi. Em tal devoção compassiva, ela se destaca de seus pares como sendo uma pessoa que faz *ḥesed*. Em segundo lugar, o escritor contrastou Boaz, opondo-o ao parente anônimo (4.1-8). Outra vez, o parente se mostra ser pessoa normal no caráter, alguém que estava feliz em repassar sua obrigação a outra pessoa, quando não havia vantagem econômica para ele. Não se pode criticá-lo por esse ato, pois o costume israelita o permitia – mas não é *ḥesed*. Em contraste, disposto a sacrificar seus próprios recursos, sua própria vida por duas viúvas empobrecidas, Boaz superou em muito seu companheiro e mostrou-se exemplar modelo das reivindicações da *ḥesed*.

Tal devoção também requer aceitar riscos extraordinários. Mais uma vez, Rute e Boaz exemplificam esta dimensão do ideal de *ḥesed*. Quan-

12. Cf. Campbell, pp. 29-30.

ta coragem Rute demonstrou ao sair para aventurar-se respigando nos campos de Belém! Ela arriscou ostracismo – talvez até abuso físico – por causa de seu sexo, status social ou raça. Rejeição semelhante em potencial também aguardava seu pedido de privilégios especiais para respigar (ver 2.7). O risco máximo, porém, pairava sombriamente sobre sua visita noturna ao terreiro da debulha do grão. Ela não poderia prever a reação de Boaz a tal audácia – raiva, constrangimento, desajeitamento, aceitação? Nem ela poderia calcular a boa reputação perdida e novas acusações a resultarem, se ela e Boaz fossem descobertos. Não obstante, muito seria ganho – a sobrevivência da família de Noemi – portanto ela aceitou o risco. Por linhas semelhantes, Boaz aceitou alguns riscos em trazer diante da assembléia pública o caso dela (cap. 4). Ele não poderia prever como iriam os procedimentos à porta. Nem poderia determinar como a cidade interpretaria tomar ele a iniciativa no assunto. Novamente, o ganho fazia o risco valer a pena. Ambos fizeram o que a *ḥesed* exigia.

Finalmente, a história frisou que a *ḥesed* requer que as coisas sejam feitas de um modo apropriado. Com sua espécie de coragem, Rute poderia ter violado o costume se caminhasse abertamente entre os montes empilhados de grãos de cevada para aumentar o que estava respigando. Poderia ter racionalizado tal quebra de etiqueta apelando à necessidade econômica e à ganância do proprietário do campo. Em vez disso, ela praticou *ḥesed* ao pedir permissão para ter acesso às pilhas. Semelhantemente, ela e Boaz poderiam ter se relacionado por prazer sexual no isolamento da eira escura. Através de linguagem sexualmente sugestiva, o narrador certamente deu a entender que o par deitou-se naquela noite no crisol da tentação (ver 3.4). Podemos conjeturar sobre que conseqüências, legais ou outras, poderiam ter decorrido do ato sexual, mas o ponto é que eles saíram do calor moralmente incólumes. *Ḥesed* exigia abnegação pessoal e procedimento apropriado para casamento. Além do mais, quando Boaz divulgou-lhe os direitos prioritários do outro parente (3.12,13), Rute evitou quaisquer manobras para evitá-los. Tendo escolhido casar-se para o bem de Noemi, ela realmente sacrificou sua preferência marital por Boaz no altar das convenções guiada por *ḥesed*. Portanto, enquanto Boaz resolvia os assuntos na porta da cidade (cap.

4), Rute esperava, nervosa, com Noemi; as duas querendo saber, sem dúvida, quem seria o esposo dela (3.18).

Embora rara, arriscada e restritiva, a prática da devoção leal, compassiva – em uma palavra, *ḥeseḏ* – agrada tanto a Deus que a pessoa pode até esperar dele a paga na mesma moeda (1.8; 3.10). Tal recompensa é a dádiva generosa de um senhor soberano que graciosamente escolhe honrar a *ḥeseḏ* humana. Só quem a exerce pode recebê-lo.

XI. ANÁLISE DE CONTEÚDO

A seguinte análise oferece um esboço da estrutura literária do livro. É um dispositivo simples que possibilita ao leitor dominar quais são as partes principais e o fluxo do pensamento. As divisões principais do comentário também correspondem a ela. Metodologicamente, segue a abordagem que G. M. Tucker articulou (*Form Criticism of the Old Testament* [Filadélfia, Fortress, 1971]) e que é seguida na série FOTL, editada por Tucker e R. P. Knierim.

I. RELATÓRIO: A HISTÓRIA DE NOEMI E RUTE (1.1–4.17)

A. NOEMI VOLTA A BELÉM (1.1-22)
1. Introdução: A tragédia aflige uma família belemita (1.15)
   a. Notícia de uma migração (1.1,2)
   b. Notícia de dupla privação por morte (1.3-5)
2. A volta em si (1.6-22)
   a. Notícia das ações (1.6-21)
      (1) A conversação no caminho (1.6-18)
         (a) Primeira conversa (1.6-10)
         (b) Segunda conversa (1.11-13)
         (c) Terceira conversa (1.14-18)
      (2) A chegada em Belém (1.19-21)
   b. O resumo do narrador (1.22)

B. RUTE É FAVORECIDA POR BOAZ (2.1-23)
1. Introdução: Comentário sobre Boaz (2.1)
2. Notícia das ações (2.2-23)

a. A reunião com Boaz (2.2-17)
(1) A declaração de Rute (2.2)
(2) A reunião em si (2.3-17)
(a) Relatório resumido (2.3)
(b) Conteúdo (2.4-17)
(i) Duas conversas (2.4-13)
α. Boaz e o encarregado (2.4-7)
β. Boaz e Rute (2.8-13)
(ii) Horário da refeição (2.14-16)
(iii) Relatório: quanto Rute recolheu (2.17)
b. Epílogo: Rute faz seu relatório a Noemi (2.18-23)
(1) Transição (2.18)
(2) A conversa (2.19-23)

C. RUTE FAZ PROPOSTA DE CASAMENTO A BOAZ (3.1-18)
1. A proposta em si (3.1-15)
a. O plano inteligente de Noemi (3.1-5)
b. Relatório da aceitação de Rute (3.6-15)
(1) Relatório resumido (3.6)
(2) O relatório em si: Na eira da debulho (3.7-15)
(a) Diálogo da meia-noite de Rute e Boaz (3.7-13)
(b) Antes do amanhecer: o presente de Boaz (3.14,15)
2. Interlúdio: Rute faz relatório a Noemi (3.16-18)
a. O relatório em si (3.16,17)
b. A resposta de Noemi (3.18)

D. A VIÚVA NOEMI GANHA UM BEBÊ (4.1-17)
1. Relatório do processo legal (4.1-17)
a. Introdução: Boaz convoca uma assembléia jurídica (4.1,2)
b. O processo jurídico em si (4.3-12)
(1) Boaz obtém o direito de resgate (4.3-8)
(a) Boaz e o parente: discussão legal (4.3-6)
(b) Cerimônia da sandália (4.7,8)
(2) Boaz compra a propriedade e Rute (4.9-12)
2. Noemi recebe um filho (4.13-17)

a. Transição: Relatório do casamento, gravidez, nascimento (4.13)
b. A recepção em si (4.14-17)

II. A GENEALOGIA DE PEREZ (4.18-22)

XII. BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

Não é prático apresentar uma bibliografia completa de estudos de Rute. Por isso, a listagem aqui oferece aqueles que eu julgo particularmente úteis para estudo adicional.

A. A. Anderson, "The Marriage of Ruth", *JSS* 23 (1978) 171-83.

D. R. Ap-Thomas, "Book of Ruth", *ExpTim* 79 (1968) 369-73.

D. Atkinson, *The Wings of Refuge: The Message of Ruth.* Downers Grove: InterVarsity, 1983.

D. R. G. Beattie, *Jewish Exegesis of the Book of Ruth,* JSOTS 2. Sheffield: JSOT, 1977.

———, "Kethibh and Qere in Ruth 4.5", *VT* 21 (1971) 490-94.

———, "Midrashic Gloss in Ruth 2.7", *ZAW* 89 (1977) 122-24.

———, "The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice", *VT* 24 (1974) 251-67.

———, "Redemption in Ruth, and Related Matters: A Response to Jack M. Sasson", *JSOT* 5 (1978) 65-68.

———, "Ruth III", *JSOT* 5 (1978) 39-48.

S. Belkin, "Levirate and Agnate Marriage in Rabbinic and Cognate Literature", *JQR* 60 (1970) 284-87,321-22.

A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative.* Bible and Literature Series. Sheffield: Almond, 1983. Págs. 83-110.

S. Bertman, "Symmetrical Design in the Book of Ruth", *JBL* 84 (1965) 165-68.

A. Brenner, "Naomi and Ruth", *VT* 23 (1983), 385-97.

H. C. Brichto, "Kin, Cult, Land, and Afterlife – a Biblical Complex", *HUCA* 44 (1973) 1-54.

J. Bright, *A History of Israel,* 3ª ed. Filadélfia: Westminster, 1981.

H. Bruppacher, "Die Bedeutung des Namens Ruth", *TZ* 22 (1966) 12-18.

M. Burrows, "Levirate Marriage in Israel", *JBL* 59 (1940) 23-33.

———, "The Marriage of Boaz and Ruth", *JBL* 59 (1940) 445-54.

E. F. Campbell, Jr., "The Hebrew Short Story: Its Form, Style and Provenance", in *A Light Unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob Myers.* Org. H. N. Bream, R. D. Heim e C. A. Moore. Filadélfia: Temple, 1974. Págs. 83-101.

———, *Ruth,* AB 7. Garden City: Doubleday, 1975.

W. W. Cannon, "The Book of Ruth", *Theology* 15 (1928) 310-19.

C. M. Carmichael, "Ceremonial Crux: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt", *JBL* 96 (1977) 321-36.

———, " 'Treading' in the Book of Ruth", *ZAW* 92 (1980) 248-66.

M. David, "The Date of the Book of Ruth", *OTS* 1 (1942) 55-63.

E. W. Davies, "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage", *VT* 31 (1981) 138-44,257-68.

———, "Ruth 4.5 and the Duties of the *go'el",* VT 33 (1983) 231-34.

W. Dommershausen, "Leitwortstil in der Ruthrolle", in *Theologie im Wandeln.* Munique/Freiburg: Wewel, 1967. Págs. 394-407.

A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel.* Vol. 7, Leipzig: Hinrichs, 1914. Págs. 19-29.

O. Eissfeldt, "Wahrheit und Dichtung in der Ruth-Erzählung", in *Stammesage und Menschheitserzählung in der Genesis.* SAL 110/4. Org. O. Eissfeldt: Berlim: Akademie, 1965. Págs. 23-28.

———, *The Old Testament: An Introduction.* Trad. P. R. Ackroyd. Nova York: Harper & Row, 1965.

H. Fisch, "Ruth and the Structure of Covenant History", *VT* 32 (1982) 425-37.

W. Fuerst, *The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, the Song of Songs, Lamentations.* CBC. Cambridge e Nova York: Cambridge, 1975.

G. Gerleman, *Ruth. Das Hohelied.* BKAT 18. 2ª ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981.

G. S. Glanzman, "The Origin and Date of the Book of Ruth", *CBQ* 21 (1959) 201-207.

R. Gordis, "Love, Marriage, and Business in the Book of Ruth", in *A Light Unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob Myers.* Org. H. N. Bream, R. D. Heim e C. A. Moore. Filadélfia: Temple, 1974. Págs. 241-64.

N. Gottwald, *The Hebrew Bible – A Socio-Literary Introduction.* Filadélfia: Fortress, 1985.

M. Gow, "The Significance of Literary Structure for the Translation of the Book of Ruth", *BT* 35 (1984) 309-20.

———, "Structure, Theme and Purpose in the Book of Ruth", Diss., Cambridge, 1983.

J. Gray, *Joshua, Judges, Ruth.* NCBC. Org. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

B. Green, "A Study of Field and Seed Symbolism in the Biblical Story of Ruth". Diss., Graduate Theological Union, 1980.

H. Gunkel, "Ruth", in *Reden und Aufsätze.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913. Págs. 65-92.

M. Haller, *Die Fünf Megillot.* HAT 18. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1940.

R. M. Hals, "Ruth, Book of". *IDBS.* Págs. 758-59.

———, *The Theology of the Book of Ruth.* Facet Books, Biblical Series 23. Filadélfia: Fortress, 1969.

H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth.* ATD 9, 4ª ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.

R. L. Hubbard, Jr., "A Bitter Widow's Baby", *Moody Monthly* 88/4 (Dez. 1987) 31,32.

———, "Ruth iv.17: A New Solution", *VT* [era] a ser publicado.

P. Humbert, "Art et leçon de l'histoire de Ruth", *RTP* 26 (1938) 257-86.

A. Hunter, "How Many Gods Had Ruth?" *SJT* 34 (1981) 427-36.

A. Jepsen, "Das Buch Ruth", *TSK* 108 (1937/38) 416-28.

P. Joüon, *Ruth: Commentaire philologique et exégétique.* Roma: Pontifical Biblical Institute, 1953.

C. F. Keil e F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament.* Vol. 2. Trad. J. Martin. Reimpr. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.

G. A. F. Knight, *Ruth and Jonah.* TBC. 2ª ed. Londres: SCM, 1966.

L. Köhler, "Ruth", *Schweizerische Theologische Zeitschrift 37* (1920) 3-14.

C. J. Labuschagne, "Crux in Ruth 4.11", *ZAW* 79 (1967) 364-67.

A. Lacocque, "Date et milieu du livre de Ruth", *RHPR* 59 (1979) 583-93.

H. Lamparter, *Das Buch der Sehnsucht,* BAT 16. Stuttgart: Calwer, 1962.

D. Leggett, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament with Special Attention to the Book of Ruth.* Cherry Hill, N. J.: Mack, 1974.

E. Levine, *The Aramaic Version of Ruth.* AnBib 58. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1973.

E. Lipiński, "Le Mariage de Ruth", *VT* 26 (1976) 124-27.

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

———, "Das Verhältnis zwischen Rut-Story und David-Genealogie im Rut-Buch", *ZAW* 89 (1977) 124-26.

W. McKane, "Ruth and Boaz", *TGUOS* 19 (1961-62) 29-40.

A. Malamat, "King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies", *JAOS* 88 (1968) 163-73.

A. Meinhold, "Theologische Schwerpunkte im Buch Ruth und ihr Gewicht für seine Datierung", *TZ* 32 (1976) 129-37.

J. M. Miller e J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah.* Filadélfia, Westminster, 1986.

L. Morris, "Ruth", in A. Cundall e L. Morris, *Judges, Ruth.* TOTC. Downers Grove: InterVarsity, 1968.

R. Murphy, "Ruth", in *Wisdom Literature.* FOTL 13. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. Págs. 83-95.

J. M. Myers, *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth.* Leiden: Brill,1955.

S. Niditch, "Legends of Wise Heroes and Heroines", in *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters.* Org. D. A. Knight e G. M. Tucker. Filadélfia: Fortress, 1985, págs. 451-56.

K. Nielsen, "Le choix contre le droit dans le livre de Ruth. De l'aire de battage au tribunal", *VT* 35 (1985) 201-12.

S. Parker, "Marriage Blessing in Israelite and Ugaritic Literature", *JBL* 95 (1976) 23-30.

A. Phillips, "The Book of Ruth – Deception and Shame", *JJS* 37 (1986) 1-17.

B. Porten, "The Scroll of Ruth: A Rhetorical Study", *Gratz College Annual 7* (1978) 23-49.

———, "Theme and Historiographic Background of the Scroll of Ruth", *Gratz College Annual* 6 (1977) 69-78.

W. S. Prinsloo, "The Theology of the Book of Ruth", *VT* 30 (1980) 330-41.

A. Puukko, "Die Leviratsehe in den Altorientalischen Gesetzen", *ArOr* 17 (1949) 296-99.

I. Rabinowitz, "Ruth", in *The Midrash Rabbah.* Org. H. Freedman e M. Simon. Londres: Soncino, 1977.

R. Ratner, "Gender Problems in Biblical Hebrew". Diss., Hebrew Union College, 1983.

D. F. Rauber, "The Book of Ruth", in *Literary Interpretations of Biblical Narratives.* Org. K. Gros Louis, J. Ackerman e T. Warshaw. Nashville: Abingdon, 1974, págs. 163-76. Reimpr. de "Literary Values in the Bible: The Book of Ruth", *JBL* 89 (1970) 27-37.

B. Rebera, "Yahweh or Boaz? Ruth 2.20 Reconsidered", *BT* 36 (1985) 317-27.

S. Reinach, "Fossiles juridiques", *Revue Archéologique* 35 (1932) 83-96.

H.-F. Richter, *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt.* BET 10. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1978.

———, "Zum Levirat im Buch Ruth", *ZAW* 95 (1983) 123-26.

E. Robertson, "The Plot of the Book of Ruth", *BJRL* 32 (1950) 207-28.

H. H. Rowley, "The Marriage of Ruth", in *The Servant of the Lord and Other Essays on The Old Testament.* Londres: Lutterworth, 1952, págs. 163-86.

W. Rudolph, *Das Buch Ruth, Das Hohelied, Die Klagelieder.* KAT. 2ª ed. Gütersloh: Gerd Mohn, 1962.

K. Sacon, "The Book of Ruth – Its Literary Structure and Themes", *Annual of the Japanese Biblical Institute* 4 (1978) 3-22.

K. Sakenfeld, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry.* HSM 17. Missoula: Scholars, 1978.

J. M. Sasson, "Divine Providence or Human Plan?" *Int* 30 (1976) 415-19.

———, "A Genealogical 'Convention' in Biblical Chronography", *ZAW* 90, (1978) 171-85

———, "Generation, Seventh", *IDBS.* Págs. 354-56.

———, "The Issue of *Ge'ullah* in *Ruth*" *JSOT* 5 (1978) 52-64.

———, *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation.* The Johns Hopkins Near Eastern Studies. Baltimore: Johns Hopkins, 1979.

———, "Ruth III: A Response", *JSOT* 5 (1978) 45-51.

J. Schildenberger, "Das Buch Ruth als literarisches Kunstwerk un als religiöse Botschaft", *BK* 18 (1963) 102-108.

J. Slotki, "Ruth", in *The Five Megilloth*, Org. A. Cohen. Soncino Bible. Hindhead e Londres: Soncino, 1967.

W. Staples, "The Book of Ruth", *AJSL* 53 (1937) 145-57.

———, "Notes on Ruth 2.20 and 3.12", *AJSL* 54 (1937) 62-65.

T. e D. Thompson, "Some Legal Problems in the Book of Ruth", *VT* 18 (1968) 69-99.

P. Trible, "A Human Comedy: The Book of Ruth", in *Literary Interpretations of Biblical Narratives.* Vol. 2. Org. K. Gros Louis com J. Ackerman. Nashville: Abingdon, 1982. Págs. 161-90.

———, "Two Women in a Man's World: A Reading of the Book of Ruth", *Soundings* 59 (1976) 252-79. Revisado e expandido in *God*

and the Rhetoric of Sexuality. Overtures to Biblical Theology. Filadélfia: Fortress, 1978. Págs. 166-99.

B. Vellas, "The Book of Ruth and Its Purpose:, *Theologia* 25 (1954) 201-10.

J. Vesco, "La date du livre de Ruth", *RB* 74 (1967) 235-47.

J. de Waard e E. Nida, *A Translator's Handbook on the Book of Ruth.* Helps for Translators 15. Londres: United Bible Societies, 1973.

M. Weinfeld, "Ruth, Book of". *EncJud,* XIV. Jerusalém: Keter, 1971. Págs. 518-22.

D. Weiss, "The use of QNH in Connection with Marriage". *HTR* 57 (1964) 244-48.

R. Wilson, "Old Testament Genealogies in Recent Research", *JBL* 94 (1975) 169-89.

H. Witzenrath, *Das Buch Rut.* SANT 40. Munique: Kösel, 1975.

L. B. Wolfenson, "The Character, Contents, and Date of Ruth", *AJSL* 27 (1911) 285-300.

———, "Implications of the Place of the Book of Ruth in Editions, Manuscripts, and Canon of the Old Testament". *HUCA* 1 (1924) 151-78.

———, "The Purpose of the Book of Ruth", *BSac* 69 (1912) 329-44.

E. Würthwein, *Die Fünf Megilloth.* HAT 18. 2ª ed. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1969, págs. 1-24.

F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti.* Reimpr. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1968.

TEXTO E COMENTÁRIO

1. RELATÓRIO: A HISTÓRIA DE NOEMI E RUTE (1.1-4.17)

A. NOEMI VOLTA A BELÉM (1.1-22)

1. INTRODUÇÃO: A TRAGÉDIA AFLIGE UMA FAMÍLIA BELEMITA (1.1-5)

a. NOTÍCIA DE UMA MIGRAÇÃO (1.1,2)

1 *Nos dias passados, quando os juízes governavam,*[1] *havia uma fome na terra. Sendo assim, um homem de Belém em Judá*[2] *foi com sua esposa e seus dois filhos para morar como residente estrangeiro nos campos de Moabe.*[3]

2 *O nome do homem era Elimeleque,*[4] *o nome de sua esposa era Noemi, e os nomes dos dois filhos dela eram Malom e Quiliom – efrateus de Belém em Judá. Quando chegaram aos campos de Moabe, eles ficaram ali.*

1 Com pinceladas breves, cuidadosas, o narrador desenhou o pano de fundo para sua história. Localizou-a cronologicamente *nos dias quando os juízes governavam*, uma que era evidentemente bem conhe-

1. Lit. "os juízes julgavam". Aqui *špṭ* significa "reger, governar" (assim Nm 18.22-28; Dt 1.16; etc.). Cf. Sir. ("nos dias dos juízes").

2. Visto que autores bíblicos comumente apresentam novos personagens pelo nome e endereço, eu relaciono a frase prepositiva *mibbêṯ leḥem yᵉhûḏâ* ao substantivo *'îš*; assim F. I. Andersen, *The Sentence in Biblical* Hebrew, Janua Linguarum Series Practica 231 (The Hague: Mouton, 1974), p. 90; cf. Juízes 17.1. Contraste Rudolph, p 37; Campbell, p. 50; et al (a frase modifica *wayyēleḵ*, "ele saiu de Belém em Judá").

3. Lendo-se *śᵉḏê* do TM como construto masc. pl. (cf. *agrō* da LXX); cf. Joüon, p. 32; Hertzberg, p. 260; et al. Mas veja n. 15, p. 127.

4. A LXX tem a leitura *Abimelech*, "meu pai é rei" ou "pai do rei" (também em 2.1; 4.3,9).

cida de seu auditório.[5] Ele com isso deu a entender que muitos anos separam a história dele próprio e seu auditório. Ele também coloca sua história contra um pano de fundo particularmente escuro. Israel lembrava-se do "Período dos Juízes (ca. 1200-1020 a.C.) – o tempo entre a morte de Josué (Jz 1.1) e a coroação de Saul (ISm 10) – como sendo uma era de terrível caos social e religioso. O livro de Juízes está cheio de invasões violentas, religião apóstata, ilegalidade desordenada e guerra civil tribal. Estas coisas ameaçavam a própria sobrevivência da recém-emplumada nação Israel. Seus principais líderes eram *juízes* – heróis militares locais a quem Yahweh levantou principalmente para salvar Israel de ameaças estrangeiras específicas nos próprios territórios em que moravam.[6] Por isso, sua liderança não era nacional e sim local, não política e sim militar. Enquanto a certeza absoluta nos escapa, a história de Rute mais provavelmente fica entre Eúde e Jefté, visto que, exceto no caso de Eglon, Israel dominava Moabe durante a época.[7] Mais importante do que sua função cronológica, no entanto, é sua função literária: o espaço para um inserido com a referência histórica a

5. O AT em outra parte calcula os dias dos juízes como um período histórico distinto (2Sm 7.11; 2Rs 23.22; 1Cr 17.6,10; cf. At 13.20); cf. G. Brin, "The Formula *yᵉmê*-X e *yôm*-X: Some Characteristics of Historiographical Writing in Israel", *ZAW* 93 (1981) 185-87. A mesma fórmula temporal (*wayᵉhî bîmê*, "Ora, aconteceu nos dias de") também inicia o livro de Ester; cf. *wayᵉhî* com "após a morte de" (Js 1.1; Jz 1.1: 2Sm 1.1) ou "no mês de" (Ne 1.1; Ez 1.1). Assim, como componente comum de tais fórmulas, *wayᵉhî* aqui não precisa dar a entender necessariamente que o livro de Rute fosse ligado a uma obra maior; contra Joüon, p. 31.

6. Os mais importantes juízes foram Eúde (versus Moabe; Jz 3.15-30), Débora (versus Jabim o cananeu, Jz 4,5), Gideão (versus os midianitas, Jz 6-8), Jefté (versos os amonitas, Jz 11,12), e Sansão (versus os filisteus, Jz 13-16). Destes, somente Débora e Gideão comandaram coligações de várias tribos. Cf. o mapa que localiza cada juiz em Y. Aharoni e M. Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas* (Nova York: Macmillan, 1977), p. 57. Para um resumo do período, ver J. Bright, *A History of Israel*, 3ª ed. (Filadélfia: Westminster, 1981), pp. 173-82. Para o título e papel de "juiz", ver Gottwald, *Hebrew Bible*, pp. 237-39,286,287. Contra Würthwein, p. 9, dificilmente podemos chamar aquele tempo de "os velhos e bons tempos".

7. Assim Sasson, pp. 14,15. Alternativamente, o livro pode refletir o período tranqüilo entre as duas fases principais das hostilidades filistinas, a segunda metade do século 12 a.C.; assim P. Crapon de Caprona, *Ruth La Moabite*, *Essais Bibliques* 3 (Geneva Labor et Fides, 1982) pp. 14,15. Rabis de várias formas ligaram a história a Eúde, Débora, Sangar (Jz 3.31) e Ibsã de Belém (Jz 12.8). Outros lêem "juízes"como o objeto e não o sujeito do "julgar" e localizam-no durante a época em que o povo julgou seus líderes por superá-los no pecado; cf. Slotki, p. 41.

Davi em 4.17b (ver o comentário em 4.17). Era ele, afinal, a resposta temática do autor ao vácuo de liderança evidente em Juízes (cf. o subentendido clamor por um rei; Jz 17.6; 18.1; 19.1; 21.25).

A esse cenário trágico, o autor acrescentou que *uma fome* assolou *a terra* (i.e., o país inteiro).[8] As fomes bíblicas têm muitas causas naturais – seca (Gn 41.27; 1Rs 18.2; 2Rs 8.1; At 11.28; etc.), doença, invasões de gafanhotos (Am 4.9,10), perda de cabeças de gado (1Rs 18.5) e guerras (2Rs 7.24,25; Is 1.7). Eles acreditavam, muitas vezes, que o julgamento vinha de Deus (2Rs 8.1; Is 3.1; Jr 14.13-18; Am 4.6; Mc 13.8; cf. Ag 1.10,11), embora nesse caso o autor se silenciasse sobre sua causa.[9] A menção da fome, contudo, serviu a um propósito temático duplo. Primeiro, recordava a disposição bíblica de que fomes, a despeito de aparências trágicas, muitas vezes promovem o plano de Deus para seu povo.[10] Que grande destino poderia essa história augurar? Em segundo lugar, sugeria algum elo temático entre esta história e os patriarcas – uma ligação tanto mais provável, visto que a mesma frase (*wayᵉhî rāʿāḇ bāʾāreṣ*) ocorre em outra parte só em Gênesis 12.10 e 26.1 (cf. termos similares em Gn 41.54,56; 42.5).[11] O autor deixou avisado que o leitor deve ficar de alerta para o desenvolvimento desta continuidade temática.

8. Assim Sasson, p. 15. Note que esta sentença também começa com *wayᵉhî* (cf. Jz 19.1). Embora seja uma sentença separada na forma, funciona (i.e., na "estrutura gramatical profunda") como cláusula principal para a cláusula temporal anterior. Com respeito a "estrutura profunda", ver Andersen, *The Sentence in Biblical Hebrew*, pp. 17-34. Sobre fomes, ver R. Scott, "Famine", *IDB*, II:241; idem, "Palestine, Climate of", *IDB* III:621-22.

9. Embora não possamos ter certeza (cf. aviso de Rudolf, p. 38), a seca parece ser a explicação mais provável à luz de 1.6; assim Campbell, p. 59; Robertson, "Plot", p. 208. O livro de Juízes, não obstante, uma invasão provavelmente não foi a causa, visto que invasores normalmente passavam ao largo do espigão central rochoso onde fica Belém; assim diz Knight, p. 25; contra Staples, "Ruth", pp. 148,149; KD, pp. 470,471 (a invasão de midianitas, Jz 6.1).

10. As fomes mandaram Abrão ao Egito (Gn 12.20) e Isaque à Filístia (Gn 26.1) onde ambos vivenciaram proteção divina (esp. suas esposas) e emergiram muito mais ricos do que antes. Em minha opinião, esses episódios serviram um propósito temático em Gênesis, a saber, marcá-los como homens de um destino histórico divinamente dirigido. Semelhantemente, a fome dirigiu Jacó e seus filhos ao Egito (Gn 41-50) onde seus descendentes também prosperaram e experienciaram o Êxodo milagroso de uma nova nação, Israel (Êx 1-20). Cf. 1 Reis 17.1; Amós 8.11; Mateus 3.4; 4.2; Lucas 15.14-17.

11. Assim também Gerleman, p. 14 (sobre o qual veja adiante); Porten, "Scroll", p. 25. Porten também inclui o conto do levita (Jz 17.7,8) no pano de fundo do livro: Como Abrão, será que esta família voltará a Belém? Como o levita, será que esta família vai prosperar?

Finalmente, o narrador notou que a fome forçou a família de *um homem de Belém em Judá* a migrar para Moabe. Antecipando eventos posteriores (vs.3,5), ele enfatizou que a família tem apenas quatro membros – o homem, *sua esposa e dois filhos.* Eles vinham de *Belém em* [lit. "de"] *Judá*, um termo fixo que provavelmente pretendia distinguir a conhecida cidade em Judá (Jz 17.7-9; 19.1,2,18; 1Sm 17.12) de seu correlato obscuro em Zebulom (Js 19.15). Belém de Judá fica quase uns 10 km ao sul de Jerusalém no espinhaço leste da serra central e logo a leste da rodovia principal a Hebrom e Berseba. Cidade antiga, seu nome (*bêṯ leḥem,* lit. "casa de pão") foi bem merecido: trigo, cevada, azeitonas, amêndoas e uvas cresciam abundantemente na área.[12] Como é irônico que a "casa de pão" não conseguiu alimentar esta família! Em vez disso, os quatro foram ao vizinho Moabe *para morar como residente estrangeiro* (heb. *gûr*). No AT, um estrangeiro residente (heb. *gēr*) gozava de um status legal protegido, entre os plenos direitos de um nativo e os poucos direitos de um estrangeiro.[13] Presumindo que as práticas moabitas eram análogas às práticas do AT, esses migrantes enfrentavam uma vida potencialmente precária de pobreza e ostracismo social – como estranhos, estariam à mercê de seus hospedeiros moabitas a despeito da proteção legal e costumeira.[14] Fazendo isso, porém, eles recordavam os patriarcas, seus ancestrais, a quem a fome também levou a viver temporariamente em terras estrangeiras (Gn 12.10; 26.3; 47.4; cf. 1Rs 17.20; 2Rs 8.1).

12. Ver G. van Beek, "Bethlehem", *IDB*, 1:394-95; J. Hennessy, "Bethlehem", *IDBS*, p. 57. Ocupado desde tempos paleolíticos, primeiro aparece na Bíblia ligado à morte de Raquel, com um nome anterior, "Efrata" (Gn 35.19; 48.7). Pode ser o Bit Lahmi das Cartas Amarna (c. séc. 14 a.C.) mas isso é incerto (cf. *ANET*, p. 489). Escavações recentes deixaram a descoberto ocupação na Idade do Ferro. A visão que já foi popular, de que Belém significa "casa/templo de (o deus) Lahmu" já foi ultrapassada; cf. Sasson, pp. 15-16; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 25ª ed. (Nova York: Harper and Brothers, 1931), p. 318 n. 1.

13. D. Kellerman, "*gûr*", *TDOT*, II:443, define um *gēr* como um "cidadão protegido"; cf. R. Martin Achard, "*gûr*", *THAT*, 1:410. Em Israel, um estrangeiro não podia possuir terra e geralmente servia um israelita que, por sua vez, era seu mestre e protetor (Dt 24.14). Cf. Campbell, p. 58 (o verbo como um exemplo da atenção escrupulosa do autor aos detalhes legais).

14. Os freqüentes avisos contra oprimir um *gēr* indicam o alto grau de sua vulnerabilidade (Êx 22.20; 23.9; Dt 24.19; etc.). Presumivelmente Yahweh o protege porque seus semelhantes não o fazem (Sl 146.9).

Seu novo lar temporário foi *nos campos de Moabe.*[15] Dada a singularidade do termo, só se pode adivinhar o que significava o local específico.[16] No AT, *Moabe* era a região montanhosa a leste do Mar Morto.[17] Tem um planalto fértil de cerca de 40 km de largura ao longo (e mais de 1000 m acima) da margem leste do mar. Se aceitamos que naqueles dias a tribo de Ruben ainda residia ao norte do Rio Arnon (modernamente o Wadi Mojib), *campos* provavelmente era referência a uma seção daquele planalto para o sul (cf. Js 13.15-22).[18] É natural que gostaríamos de saber por que os imigrantes escolheram ir lá. Em

15. Nem sempre ao apontar (i.e., vocalizar) esta forma (pl. *śᵉḏê*, 1.1,2,6a,22; sing., *śᵉḏēh*, 1.6b; 2.6; 4.3), o TM poderia sugerir que o singular fosse o mais original (assim as versões, um fragmento do Qumrã [mas que só mostra 1.1,2]; cf. Campbell, p. 50). Ademais, o sing. aparece com freqüência na fórmula "terra da tribo/nação X" (Gn 14.7; 32.4; Jz 5.4; 1Sm 6.1; 27.7,11; Sl 78.12; etc.). Também, visto que o AT só comprova um pl. absoluto fem., e não masc. (*śāḏôṯ*. Êx 8.9; 1Sm 22.7; Jr 6.12; etc.), surgem dúvidas quanto a saber se a forma é alguma vez masc. Conseqüentemente, um consenso impressionante vê o *śᵉḏê* do TM como realmente sendo o construto sing. de *śāḏay*, uma velha alternativa poética de *śāḏeh*, "campo"; cf. Myers, *Literary Form*, p. 9 (defesa detalhada); Rudolph, p. 37; Campbell, p. 50; Gerleman, p. 13. No entanto, o fato de que o ugarítico tem o pl. masc. *śdm* sugere que o hebraico tinha uma forma análoga; ver a lista em R. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature* (Cambridge: Harvard, 1972), pp. 586-90. Os massoretas também podem ter ficado confusos sobre como vocalizar palavras com *h* final num construto (ver Sasson, p. 16); cf. Joüon, p. 32 (as formas sing. do TM são provavelmente erros textuais para o construto pl.). Finalmente, a redução vocálica do final *-ay* (sing. absoluto) para *-ê* (construto sing.) requer mais explicação lingüística do que aquela dada pelo consenso de estudiosos que derivam a palavra de *śāḏay*. Ver GKC, § 93ll.

16. Cf. "campo [i.e., terra] de Moabe" (Gn 36.35; Nm 21.20; 1Cr 1.46; 8.8). Há aqueles que retêm a tentativa do TM de explicar o sentido plural. Assim Joüon (p. 32) reivindica que o masc. pl. é um termo coletivo ("zona rural") enquanto que o fem. pl. se refere a campos individuais; cf. Morris, p. 247 (o masc. pl. é "nada mais que um modo muito natural de descrever um país predominantemente rural"); Slotki, p. 41 (o pl. significa que o homem mudou-se de um lugar para outro). Em outra alternativa, o termo pode ser um modo inteligente de realçar a ironia acima, como se dissesse: "O pobre homem deixou *a casa de pão* pelos (muito férteis) *campos* de Moabe".

17. Para o que segue, cf. Campbell, pp. 50-52; Scott, *IDB*, III 622; E. Grohman, "Moab", *IDB*, III:408-409,414; D. Baly, *The Geography of the Bible*, ed. rev. (Nova York: Harper & Row, 1974), p. 231. Para um breve resumo da história da região, ver Campbell, p. 51.

18. Entre o Arnon e o Ribeirão Zered (moderno Wadi Hesa) chuva suficiente rega a borda ocidental do planalto para permitir a agricultura. Diferentemente de Belém, no entanto, os ventos do planalto permitem o cultivo apenas de cereais, não de pomares e vinhedos. A área ao norte do Arnon, incluindo as "campinas de Moabe", que de Jericó ficam do outro lado do Jordão (Nm 22.1; Dt 34.1,8; Js 13.32; etc.), gozam de até melhor índice pluviométrico e fertilidade do que a parte sul. Sendo assim, Gray (p. 384) localiza a migração nos montes do sopé do planalto e nas planícies a nordeste do Mar Morto.

fomes semelhantes, Abraão e Isaque, em vez disso, optaram por buscar refúgio no Egito e Filístia (Gn 12; 20; 26). O planalto fértil de Moabe pode ter sido um importante fornecedor de pão para a Palestina, e assim ter atraído refugiados da fome regularmente.[19] A ancestralidade comum compartilhada por Israel e Moabe pode também ter facilitado tais contatos.[20] Ou, mais simplesmente, Moabe pode ter sido o lugar mais próximo de Belém que tivesse alimento disponível.[21] A preocupação com a geografia, porém, não deve obscurecer a dimensão humana da migração. Esta família saiu do que lhe era familiar para o não-familiar, do conhecido para o desconhecido. Os quatro eram legalmente um grupo "estrangeiro" (heb. *gēr*), e assim era seu mundo. Além disso, buscar refúgio em Moabe – inimigo de Israel no decurso da história – tanto era vergonhoso como perigoso. Não obstante, a continuidade com os patriarcas que era assumida pressagia um surpreendente destino futuro.[22]

---

19. Depois que escavações em Dibon (moderna Dhibân), a antiga capital do Rei Mesha de Moabe (ca. 850 a.C.), encontraram evidência de produção agrícola altamente organizada, incluindo uma grande quantidade de trigo carbonizado, W. Reed sugeriu: "É de interesse que durante excavações... famílias viajavam de Belém a Moabe com o objetivo de trabalhar na colheita de trigo e cevada nas planícies ainda férteis adjacentes à capital moabita" ("A Recent Analysis of Grain from Ancient Dibon in Moab", *BASOR* 146 [1957] p. 10 n. 9). Trigo ainda é cultivado na área hoje – de fato, o governo jordaniano incentiva seu cultivo por pastores beduínos, cf. J. Kautz, "Tracking the Ancient Moabites", *BA* 44 (1981) 28.

20. Os moabitas descenderam do filho de Ló pela filha mais velha, nascido em Zoar, aparentemente no sul de Moabe (Gn 19.30-38). Kautz (*BA* 44 [1981] 33) sugere mais evidência de que Moabe e Israel gozavam de contatos culturais precisamente do tipo pressuposto por Rute. Em Medeiyineh do lado nordeste do planalto, arqueólogos encontraram uma casa de quatro cômodos cuja planta se assemelha a um conceito singularmente israelita; veja, porém, D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, The Social World of Biblical Antiquity 3 (Sheffield: Almond, 1985), p. 143. Em outra direção, C. F. Carmichael crê que a origem de Moabe (Gn 19.30-38) lhe deu uma "significância proverbial" em Israel, associada à falta de pais e o problema de obter prole, uma sugestão que, se for verdadeira, oferece possibilidades temáticas frutuosas (ver v.5) ("'Treading' in the Book of Ruth", *ZAW* 92 [1980] 253). Observe a cordialidade mais tarde estendida aos pais de Davi pelo rei de Moabe (1Sm 22.3,4).

21. Assim Berlin, *Poetics*, p. 103. Note que de Belém se avista Moabe claramente, e pode ter havido uma porta da cidade abrindo para o leste.

22. Gerleman (p. 14) afirma que essa migração é meramente um motivo da narração que visa a remeter às migrações induzidas por fome dos patriarcas (Gn 12.10; 26.1). Ele argumenta que a família não poderia ter realmente ido a Moabe, visto que a fome teria afetado também aquela área. O fato, porém, é que Moabe difere climatologicamente de Belém, a

2 Aqui se seguiram os nomes dos imigrantes (cf. a sintaxe similar, 1Sm 25.3). O marido era *Elimeleque*, aos ouvidos israelitas provavelmente "*meu Deus (Yahweh) é rei*" ou "*Deus é rei*".[23] Lingüisticamente, o nome foi típico da era monárquica e não necessariamente uma invenção do narrador.[24] É possível que "meu Deus é rei" expresse o tema da história – isto é, Deus o rei conduzirá os eventos que seguem – ou simplesmente tenha vindo da convicção religiosa firme dos pais que deram o nome.[25] Certamente, dada a situação do homem, não se pode deixar passar a ironia deste nome: que alguém cujo "deus é rei" tenha que fugir do território desse rei por causa de fome. Será que temos assim que prosseguir na história dizendo: onde Deus está em tudo isso?

O nome da esposa, *Noemi,* sem dúvida é derivado da raiz *n'm,* "ser

despeito de estarem tão próximos (distantes uns 80 km.). Segundo Scott (*IDB* III:622), no ano seco 1931-32 havia mais chuva nas terras altas de Moabe ao sul do que em Belém. Ainda mais, não é incomum hoje que nuvens de chuva vindas do Mediterrâneo cruzem Israel sem deixar cair qualquer umidade, enquanto não chegam a leste do Jordão. Gerleman está certo, porém, em sentir uma alusão aos patriarcas na migração. Em outra alternativa, Berlin (*Poetics,* p. 103) também vê a estadia moabita como motivo narrativo, mas com importância crucial. Torna possível a heroína da história ser uma estrangeira, não uma judia, e "isso é o que faz o tema de *ḥeseḏ*, lealdade familial, funcionar".

23. Poderia também significar "Deus do rei". A ambigüidade lingüística é saber se *-î* em *ʾĕlîmeleḵ* é um sufixo pronominal ("meu"), um final de caso de substantivo vestigial (assim *IP, pp. 34-35;* Gerleman, p. 14), ou um *hireq* de relacionamento (cf. Joüon, p. 32). A maioria dos comentaristas aceita-o como uma forma de sufixo. A suposta associação do nome com o deus Tamuz pode seguramente ser descartada (contra Staples, "Ruth", p. 150). Para a variante da LXX, ver n. 4, p. 123.

24. Embora ocorra só aqui no AT, nomes cananitas análogos aparecem entre as Cartas de Amarna (ca. 1365 a.C.) e em textos ugaríticos em Ras Shamra (ca. sécs. 14-13 a.C.). Na Carta de Amarna no. 286, o governador de Jerusalém menciona *i-li-milki* (Campbell, p. 52); cf. também *milki-ilu* (M. Pope, *El in the Ugaritic Texts,* VTS 2 [Leiden: Brill, 1955], p. 26); *malḵ'ēl* (Gn 46.17; Nm 26.45; 1Cr 7.31). Exemplos do ugarítico: *ili-milku* e *ilmlk*; cf. F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit,* Studia Pohl 1 (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1967), pp. 94,95,97; *IP,* p. 70. Para outros equivalentes semíticos ocidentais, ver H. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (Baltimore: Johns Hopkins, 1965), pp. 163,165,230-33. Para a leitura LXX, ver n. 4, p. 123.

25. Para a primeira idéia, cf. H. Hajek, *Heimkehr nach Israel. Eine Auslegung des Buches Ruth,* Biblische Studien. 33 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1962), pp. 17,18,20,21. Para a segunda idéia, Cf. Morris, p. 249; Fuerst, p. 10. Por outro lado, o Midrash aceitou *ʾēlî* como sendo frase prepositiva (portanto: "Para mim o reino virá"); cf. Midr. Ruth Rab. 2:5.

agradável, linda". Como com Elimeleque, este nome não ocorre em nenhum outro lugar do AT, mas sua raiz tem uso amplo em nomes próprios semitas ocidentais desde tempos tão remotos como 1400 a.C.[26] Isso sugere que "Noemi" não foi necessariamente criação do autor. Incerteza sobre a significância lingüística de sua terminação, porém, nos priva de certeza quanto a seu sentido.[27] Provavelmente significa "uma agradável" ou "minha agradável".

O sentido dos nomes de cada um dos dois filhos é igualmente incerto. *Malom* provavelmente é derivado de *mḥl*, um radical não comprovado em hebraico, exceto em nomes próprios, e portanto com sentido desconhecido.[28] Até hoje não foi encontrado um nome semita com-

26. Para exemplos, ver F. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Sudia Pohl 8 (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1972), p. 362. Em amorrita, a raiz *n'm* ocorre em nomes-sentenças, cf. Huffmon, *Amorite Personal Names*, pp. 237-39. Os nomes *nu'm* e *nu'maya* ocorrem em ugarítico; cf. *CTA*, 102.5B, 6; Gröndahl, *Personennamen*, p. 163. Campbell (p. 53) também cita o *nu-ú-ma-ya-nu* ugarítico. Em ugarítico, *n'm* era também um epíteto comum tanto para heróis (Keret, Aqhat) como para deuses (esp. Anat); cf. *UT*, 19.1665; 2064.16,19; *CTA*, 23.1,23,58; etc.; 5.III.15,14.III.145; etc. Observe também o nome cognato do AT *na'ᵃmâ* (irmã de Tubalcaim, Gn 4.22; mãe de Roboão, 1Rs 14.21). A visão mais antiga de que o nome é aramaico na forma não continua aceita; cf. críticas de Joüon, p. 33; Morris, p. 249; contra H. Bauer, "Die hebraischen Eigennamen als sprachliche Erkenntnisquelle", *ZAW* 48 (1930) 76.

27. As opções são as seguintes: (1) a terminação é simplesmente cananéia primitiva fem. sem sentido semântico (cf. Sarai, Gn 11.30); assim Benz, *Personal Names*, pp. 241-42; Glanzman, "Origin", pp. 205-206; (2) é sufixo da primeira pessoa do sing. ("meu"); assim, o nome significa "minha alegria, meu deleite", talvez um nome carinhoso dado por um pai coruja; cf. *ḥepṣî-bāh* ("Meu deleite está nela"), mãe de Manassés (2Rs 21.1); assim o coloca J. J. Stamm, "Hebräische Frauennamen", em *Hebräische Wortforschung*, VTS 16, Fest W. Baumgartner, org., G. W. Anderson, et al. (Leiden: Brill, 1967, p. 323 (mas cf. a crítica de Campbell, p. 53); (3) é uma terminação diminutiva, portanto: "A Agradável, a Encantadora"; assim Sasson, p. 18, que apela à tradução que a LXX dá ao nome e aos nomes ugaríticos terminados em *-y*; Stamm reconhece esta explicação como sendo uma possibilidade.

28. Ver BDB, p. 563; Campbell, pp. 53-54; Sasson, pp. 18-19; cf. outros nomes próprios cognatos: Maalá (Nm 26.33; Js 17.3; etc.; 1Cr 7.18), Mali (Êx 6.19; Nm 3.20; 1Cr 6.4,14,32 [port. 19,29,47] etc.) e Maalate (Gn 28.9; 2Cr 11.18). Em contraste, KB (II: 539) segue *IP*, p. 10, derivando o nome de *ḥlh.* "estar doente" (presume-se que o *m* inicial seja um nominal pré-formativo). Por isso, *maḥlôn* significa "Pequeno Doentio" (cf. Ger. *Kränkling*). Como Campbell observa, contudo, duas coisas apontam para uma origem de raiz *mḥl*: os nomes próprios que acabamos de citar, e a terminação *-ôn* da palavra, um sufixo normalmente acrescentado a um substantivo que mostra somente as letras da raiz, e não a substantivos com um *m* prefixado.

parável, e seu relacionamento com a muito citada palavra árabe *maḥala,* "ser estéril", é incerta. O mesmo se aplica a outras derivações propostas, particularmente aquelas baseadas em outros cognatos árabes.[29] Como Malom, Quiliom tem a terminação *-ôn* comum em nomes próprios semitas e é provavelmente comprovada em ugarítico no nome *ki-li-ya-nu.*[30] Por um lado, se for derivado da raiz *klh,* "estar completo, estar no fim", significaria algo como "perfeição, inteireza" ou (negativamente) "definhar de desgosto, aniquilamento". Por outro lado, se for uma forma de diminutivo do hebraico *k^{e}lî,* "vaso", significaria "pequena vasilha".[31]

A despeito de suas incertezas etimológicas, três destes nomes têm correspondentes genuínos no antigo Oriente Próximo. Esse fato tira toda a força da idéia popular de que são invenções do autor, que ele buscou com isso predizer, por exemplo, a morte iminente dos filhos, dando-lhes os nomes "doença" e "aniquilamento". Ao contrário, o aparente uso comum desses nomes nos dias dos juízes favorece aceitá-los como nomes autênticos nas famílias em vez de meras invenções.[32] Mais importante, porém, é a observação de que os nomes dos dois filhos (*Malom* e *Quiliom*) rimam, uma característica comum em narrativas bíblicas.[33] Além de ajudar a memorização para facilitar passar adiante a tradição, o rimar pode também dar a entender que os dois personagens vão desempenhar apenas um papel secundário na história.[34] Além disso, a repetição dupla que parece supérflua (*seus dois filhos* (vs.1,2;

29. Por exemplo, Rudolph (p. 38) sugere uma derivação ou do árabe *haliya,* "ser doce, atraente" (daí, "ornamento", ou do árabe *māḥil,* "astuto, esperto". Outras raízes possíveis incluem *ḥûl,* "contorcer(-se), dançar" e *hll* "furar, perfurar"; assim M. Astour, *Hellenosemitica* (Leiden: Brill, 1967), p. 323.

30. Ver *PRU* III: 37; *UT,* 329.10; 1024.1.17; 1070.4. Note esp. o nome *bn klyn* em *UT,* 1035.3.7.

31. Para o primeiro sentido, ver *IP,* p. 11, e muitos comentaristas; cf. também *k̲ālâ* do hebraico: "completamento, aniquilação" (BDB, p. 478). Para o segundo sentido, ver Joüon, p. 33.

32. Como Würthwein observa (p. 9), no entanto, esse uso não prova a historicidade das pessoas que tinham os nomes.

33. Cf. as listas de Sasson (p. 18) e Campbell (p. 54): Jabal, Jubal, e Tubalcaim (Gn 2.20-22); Uz e Buz (Gn 22.21), Mupim e Hupim (46.21); Hendã, Esbã, Itrã e Querã (36.26); Eldade e Medade (Nm 11.26,27).

34. Assim Sasson, p. 18.

cf. vs.3,5; duas esposas, v.4) introduz um tema importante: duas pessoas deverão fazer escolhas contrastantes (cf. vs.14,15; 4.3-10).[35]

O autor acrescentou que estes quatro indivíduos eram *efrateus de Belém em Judá.* Embora não se possa afirmar com certeza, essa expressão provavelmente foi uma forma étnica de especificar o clã da tribo de Judá ao qual a família pertencia.[36] Se foi assim, por um lado, o nome do clã pode, em última instância, ser derivado de Efrata, a esposa de Calebe, a cujos dois descendentes o escritor de Crônicas atribui ter ido morar em Belém (1Cr 2.19,50,51; 4.4; ver Rt 4.22). Por outro lado, visto Belém ser chamada Efrata em tempos patriarcais (Gn 35.16,19; 48.7), o nome da cidade pode ter se tornado o nome do clã que residia lá.[37] Nesse caso, efrateus simplesmente significaria "aqueles que vêm de Efrata" (i.e., Belém).[38] O qualificativo *de Belém*, porém, dá a entender que efrateus também viviam em lugares que não fossem Belém e a frase seria estranhamente supérflua se "Efrata" equivalesse a "Belém". Portanto, é melhor entender efrateu como sendo

35. Ver Campbell, p. 57; Sasson (p. 17), que cita os exemplos de Caim-Abel, Ismael-Isaque, Jacó-Esaú.

36. Ver Miquéias 5.1 (port. v.2); 1 Samuel 17.12; Gerleman, p. 14; E. Vogt, "Benjamin geboren, 'eine Meile' von Ephrata," *Bib* 56 (1975) 35; Campbell, p. 55, que usa o termo técnico "sub-fratria" seguindo F. Andersen, "Israelite Kinship Terminology and Social Structures", *BT* 20 (1969) 29-39. Efrateus também significa "efraimitas", i.e., membros da tribo de Efraim ao norte (Jz 12.5; 1Sm 1.1; 1Re 11.26). Infelizmente, ninguém explicou de forma adequada ainda por que este mesmo termo designa estes dois grupos tão separados e aparentemente não relacionados. Os termos podem ter se originado independentemente.

37. "Belém" pode de fato ser uma tradução bem próxima de "Efrata" se este nome é derivado de certos cognatos acadianos que significam "lugar de comida", cf. S. L. Shearman e J. B. Curtis, "Divine Human Conflicts in the Old Testament". *JNES* 28 (1969) 2. Alguns crêem que as referências patriarcais a Belém são glosas posteriores, visto que os dois contextos são claros em colocar Jacó perto de Betel, a boa distância de Belém. É preciso notar, contudo, que a frase em questão (lit. "no caminho para/de Efrata") pode designar a estrada pela qual Jacó viajou. Em todo caso, os textos localizam o sepultamento de Raquel só na estrada de Belém, não perto dela.

38. Assim diz Slotki, p. 42. Alternativamente, Miquéias 5.1 (port. 2) e Salmo 132.6 podem sugerir que designa-se aqui o distrito ao qual Belém pertence; assim Joüon, p. 33; KB, 1.58; Gray, p. 385, que diz que o distrito recebeu seu nome do clã. Os dois textos citados são ambíguos, no entanto. Além do mais, ambos tem Efratá, não Efrata, e enquanto os termos são sem dúvida relacionados, o relacionamento exato é incerto. Pode-se defender, por exemplo, que no Salmo 132.6 Efrata (Efratah ou Efratá) era nome de um distrito (que não seria necessariamente um nome de clã) visto que faz paralelo com "campo de Jaar".

nome de um clã. Se esse clã descendeu de Calebe, o autor pode ter identificado esta família como efraimita para retratá-la como aristocrática – uma das "primeiras famílias de Belém".[39] Com isso ele salientou a tragédia humilhante envolvendo os ricos Vanderbilts, que de repente se tornaram meeiros pobres. Pior ainda, ele jeitosamente rejeita qualquer esperança de esta ser uma visita temporária. Enquanto que o v.1 narrou a saída da família, v.2b (*eles ficaram ali*) registra sua chegada e fixação. Ao omitir a referência temporal que comumente acompanhava a fórmula *wayyihyû šām,* o autor sugeriu que a estada deles em Moabe seria de duração indefinida.[40] Como Jacó, encontraram comida preciosa em terra estranha; mas quanto tempo passará antes que eles (ou seus descendentes) vejam um "êxodo" para sua terra natal?

b. NOTÍCIA DE DUPLA PRIVAÇÃO POR MORTE (1.3-5)

3 *Ora, morreu Elimeleque, esposo de Noemi. Assim, ela e os dois filhos dela foram deixados vivos.*[1]

4 *Os filhos então tomaram para si esposas moabitas. O nome de uma era Orfa, o nome da segunda era Rute. E eles viveram ali por cerca de mais dez anos.*[2]

5 *Depois até esses dois – Malom e Quiliom – morreram. Assim a mulher ficou destituída*[3] *tanto de seus dois filhos como de seu marido.*[4]

39. Assim Fuerst, p. 10; Morris, p. 249; Berlin, *Poetics*, p. 103 ("parte da comunidade original daquela área"); et al.

40. Para a expressão idiomática, cf. Josué 4.9b; Juízes 19.2; 2 Samuel 4.3; 13.38; 1 Reis 8.8; 2 Crônicas 5.9; Neemias 2.11. Observe a assonância retoricamente eficaz entre as palavras repetidas: *šēm,* "nome", e a palavra final do verso *šām,* "ali"; cf. Porten, "Scroll", p. 24.

1. Lit. "foram deixados" (*š'r,* Nifal); ver v.5.

2. Alternativamente, alguns entendem essa afirmação como se referindo a estada da família toda em Moabe (assim Würthwein, pp. 9,10; Joüon, p 34); cf. Morris, p. 251 (os casamentos se realizaram no final dos dez anos). A questão sintática é se o verbo imperfeito consecutivo é contemporâneo com ou seqüencial àquele que o antecede. De meu ponto de vista, com a exceção de v.1a (e possivelmente v.2b, mas veja o comentário deste), o estilo de vs.1-5 não é o de narração sobre passado, em seqüência, e por isso há razão de sobra para presumir que esta sentença também noticie o evento seguinte (assim Campbell, p. 58).

3. "Destituída de" é lit. "ser privada de" "ser deixada sem" (*š'r,* Nifal [assim v.3], mais o *min* com sentido privativo; assim. R. Williams, *Hebrew Syntax, An Outline*, 2ª ed. [Toronto: University of Toronto, 1976], § 321; GKC, § 119w). Contraste Joüon, pp. 34,35 (o *min*

3 Expectativas de uma virada de eventos positiva são repentinamente desfeitas. Elimeleque de fato faz um "êxodo" – mas na morte. Assim como a fome desfez a solidariedade entre o homem e a terra (v.1), agora a morte destrói a harmonia entre o homem e a mulher.[5] Impressiona a brevidade nua, insensível do narrador. Ele não oferece a narrativa do momento, lugar, circunstâncias ou causa de morte – como se relatar isso de alguma forma suavizasse o impacto. Assim, ele deixa o leitor estarrecido a ponderar perguntas que não têm resposta. Por que *Elimeleque morreu*?[6] A morte dele foi juízo de Deus por algum pecado? Deus tem algum plano em mente? E choca a ironia amarga: um homem chamado "meu Deus é rei" morre! Isso também suscita perguntas. Que espécie de Deus é esse que não pode manter vivo um determinado israelita numa terra estrangeira, mas não muito longínqua? Perdeu ele o controle sobre sua esfera cósmica? A secura do autor já conseguiu envolver seu auditório emocionalmente com a história.

Sua preocupação, porém, é com o resultado trágico da morte de Elimeleque. Noemi e os dois filhos *foram deixados vivos*. A escolha cuidadosa de palavras (*šā'ēr*, Nifal) dá mais força emotiva a esta declaração. No AT, este verbo comumente descreve perda por motivo de morte (Gn 7.23; 14.10; 42.38; Êx 14.28; etc.). A mudança que se fez de "filhos dele" (vs.1,2) para *filhos dela* assinala a transferência da reivindicação e responsabilidade de pais da pessoa do pai morto para a mãe viva.[7] O finado Elimelelque agora é *esposo de Noemi*, que no AT é maneira bem incomum de relacionar um homem com uma mulher. Desse ponto em diante, a atenção da história estará focada em Noemi, não em Elimeleque (vs.1,2).[8] Como com Elimeleque, como é irônica aqui a emergência dela. A sorte da senhora "Agradável" foi tudo, menos isso! Imagine como eram limitadas as opções abertas para Noemi numa ter-

é temporal, "depois [da morte de] seus filhos..."); cf. o uso semelhante da preposição em 2.18.

4. A LXX e Sir. invertem a ordem ("Seu marido e seus dois filhos"), talvez seguindo a seqüência cronológica e importância social das perdas; cf. Rudolph, p. 37.

5. Ver Trible, "Two Women", p. 252.

6. Slotki (p. 42) sugere, realmente, que Elimeleque morreu porque não conseguiu retornar à Palestina.

7. Ver Trible, "Two Women", p. 252.

8. Ver Morris, p. 250.

ra estrangeira! Não obstante, nem tudo está perdido, porque três dos quatro membros da família original sobrevivem. As viúvas sempre tiram grande conforto do potencial futuro de seus filhos. Em meio à tristeza sombria, seus jovens mantêm tremeluzindo fracas esperanças de um "êxodo".

4 Uma mudança inesperada para melhor dá fôlego àquela fraca esperança para que brilhe mais fortemente. Os dois filhos *tomaram para si esposas moabitas*.[9] Casamentos não eram ocasiões menos alegres nos tempos bíblicos do que são hoje; afinal de contas, não só enriqueciam o casal com companheirismo como abriam a feliz perspectiva de crianças para continuar a linhagem familiar. Novamente, o narrador omite todos os detalhes de como se conheceram e namoraram; ele até deixa de especificar quem casou com quem. Ademais, o leitor fica a cogitar se os moabitas saudaram esses casamentos com aprovação ou desaprovação. Embora Israel olhasse tais uniões com espírito precavido, a lei nem as proibia explicitamente nem proibia que um estrangeiro se tornasse israelita.[10] Será que o silêncio do autor assi-

9. É argumentado comumente que, visto essa expressão idiomática (*nāśā' 'iššâ*, "casar-se") ocorrer mais freqüentemente em livros do AT tardios do que nos anteriores (p.ex., Ed 9.2,12; 10.44; Ne 13.25, 2Cr 11.21; 13.21; 24.3), Rute deve ter tido origem no período pós-exílico; assim Joüon, pp. 11-13,34. Aceita-se que a expressão mais comum para "casar" seja *lāqaḥ 'iššâ/nāšîm* (Gn 12.9; 25.20; Êx 6.20,23,25; Jz 3.6; Ez 44.22, etc.). Várias outras considerações, no entanto, operam contra essa afirmação comumente feita. Primeiro, a mesma expressão (*nāśā' nāšîm*) com precisamente o mesmo sentido como no v.4 ocorre num texto primitivo (Jz 21.23); contra F. Stolz, "*nś*", *THAT*, II:111. Isso não surpreende visto que o verbo *nāśā'* é um verbo semita comum e não necessariamente "tardio" em si (Stolz, *THAT*, II:109). Segundo, que a fórmula "normal" de casamento que de fato ocorre em Rute 4.13 mostra que o escritor conhecia ambas as expressões idiomáticas e sugere que o idiomatismo em 1.4 é simplesmente uma variação estilística. Realmente, a substituição de *nāśā'* por *lāqaḥ* pode ter relação com a ocorrência dupla daquele verbo neste capítulo (i.e., *nāśā' qôl*, vs.10,14): assim Porten, "Scroll", pp. 26-27. Finalmente, como Sasson aponta (p. 20), um fenômeno observado em literatura acadiana tira a força de presumir que o vocabulário seja um guia para a data de um texto. O vocabulário e expressões acadianas na extensa coleção de tabletes Mari (ca. 1800-1775 a.C.) só ocorrem de novo na Babilônia tardia, doze séculos mais tarde. Em resumo, é questionável argumentar a favor de determinada data de origem do livro a partir desta fórmula.

10. Deuteronômio 23.4 (port. 3) proíbe os moabitas e amonitas só de entrar na "assembléia do Senhor" (presumivelmente o culto); cf. Craigie, *Deuteronomy*, pp. 296-98; contra Knight, p. 26. Deuteronômio 7.3 proíbe casamento misto com povos a serem desapossados da terra (i.e., os hititas, girgaseus, amorreus, cananeus, ferezeus, heveus, jebuseus [NVI])

nala sua aprovação, desaprovação ou indiferença? É melhor deixar em aberto a questão de sua avaliação.[11]Em minha opinião, Noemi provavelmente recebeu os casamentos como doce remédio para sua tristeza amarga. A comida de Moabe havia restaurado vida a uma família israelida enfraquecida; agora, através do casamento, as mulheres de Moabe podem assegurar àquela família uma linhagem familiar continuada.[12]

Como com seus sogros (v.2), assim o narrador lista os nomes das esposas em pares. É o modo comum de os escritores hebraicos introduzirem personagens cujos destinos paralelos se revelam naquilo que segue.[13] Estes nomes não ocorrem em nenhum outro lugar do AT; para dizer a verdade, é incerto se são nomes moabitas ou hebreus. Embora a autenticidade dos nomes não precise ser posta em dúvida, o sentido de *Orfa* permanece mistério sem solução.[14] Quanto a *Rute,* embora a cer-

---

mas não outros estrangeiros. Embora Esdras e Neemias mais tarde proibissem tais casamentos totalmente (Ed 9.1–10.44; Ne 13.23-27) – na verdade, procuraram expulsar todos os estrangeiros (Ne 13.1-3) – Ester mostra que sua proibição aparentemente não foi considerada válida numa terra estrangeira; assim Meinhold, "Schwerpunkle", p. 131.

11. Especulações de estudiosos naturalmente têm tentado preencher esse silêncio. Slotki (p. 42) concorda com os rabis que dizem que os filhos se casaram depois da morte do pai porque ele se opunha aos casamentos. Segundo Slotki, comentaristas judeus depois do Midrash vêem este verso como um protesto silencioso contra o casamento misto. Sem reconhecer a aprovação posterior de Noemi (1.8,9), Ehrlich (p. 20) crê que o preconceito racial dela forçou os filhos a obterem esposas por conta própria. Mas Gunkel (*Reden und Aufsätze,* p. 66) não vê transgressão aqui; afinal de contas, pergunta ele, o que é que deveriam fazer jovens que viviam numa terra estrangeira?

12. Ver Trible, "Two Women", p. 252. Gray (p. 385) sugere a partir de Deuteronômio 23.4 (port. 3) que casamento misto com amonitas e moabitas não era incomum sob estas circunstâncias. Devo acrescentar uma reflexão minha. Se o narrador, como sustento, pretende ligar sua história aos patriarcas, estes casamentos podem assinalar uma quebra com o passado dentro dessa continuidade. Diferente dos patriarcas, que obtiveram esposas para seus filhos dentre parentes na Mesopotâmia (Isaque, Gn 24; Jacó, caps. 28,29), de onde tinham vindo, Noemi absteve-se de uma viagem bem mais curta a Belém para fazer casamentos "apropriados". Será este um indício de que o final da história, embora contínua com o passado, também há de diferir dela? Para ser específico, estamos nós sendo preparados para aceitar o advento de um rei em vez de um patriarca ou juiz (cf. 4.17)?

13. Ver Andersen, *The Sentence in Biblical Hebrew*, p. 32; cf. Gênesis 4.19; Êxodo 1.15; 1 Samuel 1.2; Jó 42.14.

14. Uma derivação tradicional toma "Orfa" como vindo do Heb. *ʿōrep* "nuca", entendida como significando algo como "obstinação" ou "a do Pescoço Duro". Esta derivação dá a entender que o autor inventou o nome para frisar como Orfa "deu as costas" para Noemi e

teza nos escape, provavelmente signifique "refrigério, saciedade, conforto" (Heb. *rwh,* "pôr de molho, irrigar, refrescar").[15]

O registro final de que *eles viveram ali por cerca de mais dez anos* não é um detalhe casual. Certamente, o alongamento da estrada torna a perspectiva de um retorno ao lar cada vez mais duvidosa sem a intervenção divina. De "um homem foi" (v.1b) passando por "ficaram ali" (v.2b) até "viveram ali" (v.4b), a família havia se estabelecido cada vez mais arraigadamene em Moabe.[16] Além disso, a afirmação dará credi-

voltou para Moabe (vs.14,15); cf. *IP*, p. 11, Humbert, "Art et leçon," p. 260. A genuinidade dos outros três nomes do livro, contudo, lança dúvida sobre esta suposição. Além disso, de fato a narrativa não mostra a censura explícita que tal nome deixaria pressupor. Outras possíveis etimologias incluem (1) Ugar. *'rpt,* "nuvens" (cf, Acad. *erpu,* Heb. *'ārîp*) cf. *UT*, p. 461 no. 1924 (note esp. o epíteto comum de Baal *rkb 'rpt,* "cavalgador das nuvens"); *CAD* IV: 304; BDB, p. 791; (2) Aráb. *'urf,* "crina" (portanto "aquela com cabelo amplamente decorado") ou *'arf,* "aroma, odor"; assim Stamm, "Hebräische Frauennamen", pp. 334-35; (3) aráb. *gurfa,* "mão cheia de água", que, se correto, equilibraria bem a derivação mais provável de Rute; assim Sasson, p. 20. Campbell (pp. 55-56) observa que o nome ugarítico Tal(a)ya (provavelmente "Dew"/"Dewy"), filha de Baal, é derivado de um fenômeno natural, o orvalho ("dew" Ing.). Fosse o nome moabita, no entanto, daria à história um bonito toque de côr local; semelhantemente, Würthwein, p. 10.

15. Veja o caso lingüístico definitivo de H. Bruppacher: "Die Bedentung des Names Ruth", *TZ* 22 (1966) 12-18, e um consenso de bom tamanho, embora experimental: cf. Stamm, "Hebraische Frauennamen", pp. 325,326; Schildenberger, "Ruth", p. 103; Astour, *Hellenosemitica*, p. 279 n. 3, Campbell, p. 56; Sasson, pp. 20-21. Para a raiz e seus derivados, ver BDB, p. 924. Contraste Rudolph, p. 38; Gerleman, p. 15; Joüon, p. 34; Hertzberg, p. 262. Outros sentidos sugeridos: (1) "amizade" (i.e., uma contração de *r^{e}'ût.* "amiga, companheira"); assim Sir. BDB, p. 946. Contra essa interpretação, porém, está a improbabilidade do *'ayin* cair do nome. (2) "Vista, ver" (i.e., uma contração de *r^{e}'ût* ; cf. a radical *r'h,* "ver"); é difícil, no entanto, relacionar precisamente esse sentido à história. Além disso, os rabis rastrearam *rût* até *rtt*, "tremer, sacudir" mas o hebraico nem tem tal raiz. Mesmo se tal palavra existisse, o substantivo dela derivado seria *rôt*, não *rût*. Interessante é que a linha 12 da Pedra Moabita tem a palavra *ryt*. Segundo J. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions* (Oxford: Oxford, 1971), 1.79,80, o *ryt* moabita tem dois sentidos possíveis: (1) "um objeto de satisfação para" (raiz *rwy*); assim também Albright (*ANET*, p. 320); Beyerlin (*NERT*, p. 239); (2) "espetáculo" (raiz *r'y*); assim também Gibson; Ullendorff (*DOTT*, p. 196). Infelizmente, essa incerteza enfraquece seu valor para iluminar o nome bíblico. Campbell (p. 56) cita um nome semita oriental *ru-ut-um* (ca. séc. 17 a.C.), que, interessantemente, era uma mulher envolvida em administração agrícola. O nome tem duas desvantagens que enfraquecem qualquer relação com Rute, porém: (1) provavelmente vem de *r'h*, uma raiz cuja letra do meio (*'ayin*) não está presente no heb. *rût* e dificilmente foi perdido; (2) é um nome semita oriental enquanto que seria de se esperar que Rute seria semita ocidental como os demais nomes do livro.

16. Cf. Berlin, *Poetics*, p. 103.

bilidade à reivindicação posterior de Noemi de que ela é velha demais para ter mais filhos (vs.11-13) e também dá a base para a transação em 4.3 (ver o comentário abaixo, ad. loc.). Mais importante, porém, a passagem de dez anos faz o auditório antecipar o evento feliz que normalmente segue o casamento, o nascimento de crianças. Assim, isso calmamente introduz um dos temas dominantes do livro, o problema de herdeiros. Nesse respeito, Gênesis 16 pode fornecer algo de pano de fundo bem interessante. O v.3 registra que depois de dez anos de esterilidade, Sarai deu sua serva Hagar a Abrão para lhes prover um herdeiro. Se o auditório entendeu dez anos como o período costumeiro dado a um casal para produzir filhos antes de tomar medidas alternativas corretivas, então a referência a dez anos aqui intensifica a tensão da narrativa.[17] Será que os casamentos – eventos esperançosos comparados às tragédias anteriores – providenciarão para Noemi o feliz consolo de netos sobreviventes (cf. 4.14,15)? Ou noras inférteis roubarão dela essa alegria e, como no caso de Sarai, vão requerer medidas corretivas similares a fim de prover um herdeiro?

5 Como com o v.3, tragédia inesperada acaba com as esperanças – e em medida dobrada. Contra todas as expectativas, não há notícia de filhos nascidos aos casais durante os dez anos seguintes. Pior ainda, *até esses dois – Malom e Quiliom – morreram.* Mais uma vez, o narrador relata o conto de modo seco e sem comentário. O leitor perplexo pergunta: como e por que morreram? As mortes foram punição por se casarem com moabitas ou por não voltarem para Israel?[18] Ou essa tragédia feia é apenas as dores de parto de algum lindo triunfo de Yahweh? Seja qual for o caso, no final das contas a família infeliz de Elimeleque agora está sem sua segunda e terceira gerações. Ironicamente, Moabe, o provedor de "semente" (i.e., comida) para sobrevivência, quando Belém estava infecunda, prova ser a cena de infecundidade humana. Sem nenhuma "semente" para levar em frente a linhagem familiar, a família de Elimeleque paira precariamente à beira da extinção. E em

17. As leis rabínicas estabeleciam dez anos de casamento sem filhos como justificativa para divórcio, mas não se pode ter certeza de até onde no passado essa prática era observada, cf. Sasson, p. 21.

18. O Targ. culpou pelas mortes os casamentos enquanto que o Midrash e o Talmude (B. Bat. 91a) atribuíram a culpa ao pecado anterior de ter deixado Judá.

Israel não havia tragédia maior do que uma família cessar de existir. Contudo, Yahweh é bem conhecido por transformar tragédia em triunfo. Afinal de contas, as surras e aprisionamento de José acabaram conservando viva sua família que a fome assolava (Gn 45.4-8; 50.20). Também fazer tijolos sem palha não foi brincadeira, mas moveu a compaixão de Deus para salvar Israel da escravidão (Êx 1-3). O que poderia ele ter em reserva para esta família aqui?

Como no v.3, o narrador realça o resultado cruel dos filhos perdidos: *a mulher ficou destituída tanto de seus dois filhos como de seu marido*. Não foi só que uma família de quatro (v.2) de repente encolheu para uma pessoa, mas que a sobrevivente perdeu toda a identidade.[19] Em vez de ser chamada pelo nome, ela é simplesmente chamada de *mulher.* O verbo, *deixada sem, destituída* (Nifal de *š'r*) reaparece do v.3b. Aqui, entretanto, o acréscimo um tanto fora do comum da preposição *min* ("privada de, sem") realça o tamanho da perda trágica de Noemi. Note também que a ordem de palavras (*seus dois filhos e seu marido*) olha para trás – quase em clímax – da mais recente para a mais distante perda. A perda de Noemi é total. Marcantemente, a palavra para *filhos* (*y^{e}lādîm*) parte do mais comum "filhos" (*bânîm*, vs.1,2,3,11,12) e forma um inserido, um incluso, com *hayyeled* (4.16).[20] Sugere que a questão de crianças desempenhará um papel importante na história.

A sorte de Noemi é mesmo amarga. Como viúva, faltam-lhe o provimento e a proteção de um marido na antiga sociedade dominada pelo elemento masculino.[21] Além disso, sua idade e pobreza lhe vedam efe-

19. Cf. Trible, "Two Women", p. 253: "De esposa para viúva, de mãe para não-mãe, esta fêmea é despida de toda identidade".

20. Campbell, p. 56, cf. o comentário em 4.16. Este é o único exemplo em que *yeled* é usado de homens casados. Em outros lugares conota "infante" (Gn 21.8; Êx 2.3; 2Sm 12.15); "adolescente" (Gn 37.30; 42.22; possivelmente 2Rs 4.1), e "homem moço" (versus "anciãos", 1Rs 12.8; 2Cr 10.8).

21. O próprio fato de que a lei do AT estendeu-se minuciosamente para proteger as viúvas testifica de quanto elas eram vulneráveis ao abuso (Êx 22.21-23 [port. 22-24]; Dt 14.29; 24.17,19-21; 26.12; cf. 27.19); ver também as denúncias dos profetas (Is 1.23; 10.2; cf. Jó 22.9; 24.3; 31.16; Sl 94.6). As viúvas são potencialmente tão indefesas que o próprio Deus precisa defendê-las (Dt 10.18; Jr 49.11; Sl 68.6 (port. 5), 146.9; cf. Lc 20.47; Tg 1.27; 1Tm 5.3,4,8; 5.9-16). Cf. O. Baab, "Widow", *IDB*, IV: 842-43.

tivamente três opções normalmente abertas a uma viúva. À vista da passagem do tempo que a história sugere, seus pais podem ter morrido. Se assim for, ela não poderia voltar à casa paterna como uma viúva jovem comum. Um novo casamento, mesmo um levirato (Dt 25.5-10), parece improvável, porque com certeza ela já passou dos anos em que poderia gerar filhos. Ela não pode sustentar-se sozinha por meio de alguma ocupação rentável, por não ter nenhuma – e, além do mais, as mulheres simplesmente não faziam isso naquele tempo.[22] Pior ainda, ela é uma viúva idosa sem filhos.[23] Se uma mulher é "preservada através de sua missão de mãe" (1Tm 2.15; cf. o choro de Raquel, Gn 30.1) Noemi está perdida. Como Sara, Ana e Isabel ela sofre a vergonha dolorosa de não ter filhos. Ainda mais, ela enfrenta seus anos de declínio sem filho nenhum para cuidar dela e neto nenhum para alegrar seu espírito.

Assim o narrador esboçou o cenário escuro, desesperançado para seu conto. Expulso de sua terra natal pela fome, seus queridos roubados cruelmente pela morte, uma velha viúva solitária se assenta abandonada numa terra estranha. Quanto isso nos lembra da figura triste do pobre Jó. Pior ainda, uma das unidades familiares de Israel treme à beira da extinção. Movido à terna compaixão e justa indignação, o leitor agora está firmemente em poder do autor. Ele quer saber porque essas coisas aconteceram. O narrador, porém, tem um propósito temático em tudo isso. Ao implicitamente comparar Noemi com outras mulheres conhecidas que estavam sem filhos (Sara, Raquel, Ana, a esposa de Manoá, entre outras) ele sugere que seu destino pode também seguir uma configuração: se Noemi de alguma forma obtiver descendência contra todas as probabilidades impossíveis, será devido somente à operação de Deus; e um nascimento dado divinamente prenuncia um destino heróico para aquela criança (cf. Isaque, Jacó, Samuel, Sansão, entre outros).

22. H. Hoffner, "*'almānâ*" *TDOT*, I:290.

23. Observe a viúva de Tecoa cujo único filho era "minha brasa que me ficou" (2Sm 14.7); cf. as viúvas trágicas de Sarepta (1Rs 17.8-24) e Naim (Lc 7.12).

2. A VOLTA EM SI (1.6-22)

a. NOTÍCIA DAS AÇÕES (1.6-21)

(1) *A conversação no caminho (1.6-18)*

(a) *Primeira conversa (1.6-10)*

6 *Então ela com suas noras voltou*[1] *dos campos*[2] *de Moabe porque tinha ouvido dizer no país*[3] *de Moabe que Yahweh havia cuidado graciosamente de seu povo dando-lhes alimento.*[4]

7 *Ela deixou o lugar onde tinha estado,*[5] *suas duas noras com ela, e todas partiram*[6] *tomando a estrada para voltar à terra de Judá.*[7]

8 *Mas*[8] *Noemi disse a suas duas noras: "Vejam, voltem*[9] *cada uma de vocês à casa de sua mãe. Que Yahweh as trate*[10] *tão bondosamente como vocês trataram os mortos e a mim.*

---

1. Heb. *wattāqām ... waṯṯāšāḇ*, lit. "ela levantou-se e voltou".

2. Como no v.1, *śᵉḏê* é "campos" (masc. pl. de *śāḏeh*). Mas veja n. 3 abaixo.

3. Heb. *śᵉḏeh* (masc. sing.) lit. "campo" mas aqui "país" (para detalhes, ver o comentário no v.1). Evidentemente, os rabis massoretas não viam dificuldade em usar as formas sing. e pl. de *śāḏeh*, cada uma com sentido diferente, no mesmo verso.

4. Lit. "para dar-lhes alimento": Note a combinação tríplice hábil de *lāṯēṯ lāhem lāḥem* com aliteração e assonância vocálica: cf. Myers, *Literary Form*, p. 36; Porten, "Scroll", p. 25.

5. Lit. "o lugar onde ela estava lá [*šāmmâ*]". Normalmene, *šām* significa "lá", e *šāmmâ* significa "para lá". No cap. 1, no entanto, os dois termos significam "lá" (cf. Is 34.15; Ez 23.3; 32.22-30). Ao usar *šāmmâ* aqui, o narrador habilmente ligou toda a história (cf. *šām*, vs.2,4) e ao mesmo tempo deu-lhe variedade lingüística (assim Campbell, p. 63).

6. "Todas partiram" está lit. "elas foram..." A tradução segue minha opinião de que o v.7 relata a partida de Moabe.

7. Enquanto eu tomo a frase infinitiva *lāšûḇ'el-'ereṣ yᵉhûḏâ* ("voltar para a terra de Judá") como cláusula de propósito, Campbell (p. 64) sugere que pode modificar "a estrada" (Heb. *dereḵ*), i.e., "a estrada que ia de volta".

8. Isto presume um intervalo de viagem entre vs.7 e 8. Veja mais na n. 34, p. 146.

9. Lit. "Vão, retornem" (*lēḵnâ šōḇnâ*). Formas de *hlk* ("ir") servem como iniciantes fortes de sentenças, semelhantes ao "Veja..." ou "Venha cá..."; cf. Lambdin, *Biblical Hebrew*, pp. 239-40; Êxodo 4.19; 1 Reis 19.15,20; 2 Reis 1.6. Observe que o par (*hālaḵ* com *šûḇ*) reaparece mas em ordem inversa. Com tão hábil simplicidade, o contador da história lhe deu variedade literária e continuidade de tema.

10. Leia o Qere *ya'aś* (jussivo), lit. "Possa Yahweh fazer"); embora o Ketib também sirva bem ao contexto (assim Joüon, p. 36); cf. jussivos plenos em Gênesis 1.9; 41.34; 1 Samuel 3.18; 14.44; etc. Para o problema de confusão de gênero colocado por *'immāḵem* ("com vocês [masc. pl.]"), ver Introdução, seção I, "O Texto".

9 *Possa Yahweh conceder que cada uma de vocês encontre*[11] *um lugar de segurança estável,*[12] *a saber, um lar com seu esposo".*[13] *Quando ela as beijou em despedida,*[14] *elas abriram suas vozes em choro.*[15]

10 *Elas protestaram.*[16] *"Pelo contrário,*[17] *nós pretendemos voltar*[18] *com você*[19] *para seu povo".*

6 As calamidades do v.5 criaram uma situação descomunal para a

11. Sintaticamente, o imperativo com *waw* (*ûmṣe'nā*, lit. "encontrar!") é o objeto direto do jussivo anterior (*yittēn yhwh*, lit. "Possa Yahweh dar"); portanto "Possa Yahweh dar seu achar..."; cf. *GHB*, § 177h; Gênesis 47.6; Deuteronômio 5.26; 31.12; Isaías 1.19; Ester 8.6. Seguindo GKC, § 110i, porém, Campbell (pp. 65,66) entende o imperativo como sendo a conseqüência do jussivo e crê que o TM originalmente tinha alguma forma de *maśkōreṯ* ("recompensa"; cf. Rt 2.12) como objeto direto do jussivo. Isto é desnecessário. Pode-se aceitar que, com exceção de Rute 1.9, nenhum dos exemplos de Joüon tenha um imperativo. Contudo, o apelo de Campbell à sintaxe comparável na LXX Luciânica e Sir. de 1.9 não convence. Além disso, não há diferença semântica aparente entre a compreensão do versículo por parte de GHB e GKC (aceitando que o TM seja correto como está). Talvez a frase atual seja o equivalente de *yittēn lāḵem limṣō'* (i.e., jussivo mais o construto infinitivo); assim Joüon, p. 36. Para o *lāḵem* anômalo ("para vocês [masc. pl.]"), ver Introdução, seção I, "O Texto".

12. O heb. *mᵉnûḥâ*, lit. "lugar de descanso". Ver o comentário adiante.

13. Note a bonita aliteração e assonância da frase: *'iššâ bêṯ 'îšāh*. Sintaticamente, é aposicional a *mᵉnûḥâ*, cf. Witzenrath, *Rut*, p. 18; contra GHB, § 133c, que sugere que *bēṯ* sem a preposição *b* ("em") significa "na casa de, com" (cf. o francês *chez).*

14. Que *nšq* ("beijo") aqui significa "beijar em despedida" é evidente de seu uso em contextos similares de separação (Gn 31.28; 2Sm 19.40 [port. 39]; 1Rs 19.20).

15. Lit. "levantaram suas vozes e choraram". Para o idiomatismo, veja adiante no v.9. Visto que um ms. Qumrã de Rute tem *qôlām* em vez de *qôlān*, Campbell sugere (p. 66) que, se for original, a terminação *-m* seria um sufixo dual fem., assim indicando que só as duas mulheres mais novas choraram.

16. O contexto favorece parafrasear *wattō'marnâ lāh* (lit. "e disseram a ela") como sendo "elas protestaram".

17. Normalmente, o hebraico expressa o adversativo com *lō' kî* ("Não, pelo contrário"; Gn 18.15; 19.2; 42.12; Js 5.14; 1Sm 2.16; 8.19). Portanto, alguns estudiosos corrigem o *lāh* anterior para *lōh* (= *lō'*; assim Ehrlich, p. 20) ou inserem um *lō'* antes do *kî* (assim Rudolph, p. 40). Joüon (p. 38) diz que qualquer uma das duas opiniões é correta. Mas, 1 Samuel 2.16 e 2 Samuel 10.19 mostram que o *kî* por si só tem força adversativa e torna a emenda desnecessária; assim Würthwein, p. 9; Gerleman, p. 19; et al.

18. Heb. *nāšûḇ* (lit. "nós voltaremos") tem o sentido volitivo bem comprovado ("nós tencionamos voltar"); cf. *GHB*, § 113n.

19. Note a posição enfática de *'ittāḵ* na sentença ("com *você*", i.e., "não nós sozinhas"). Note também o paralelismo entre "Volte cada uma para a casa de sua mãe" (v.8) e "Com você nós pretendemos voltar para seu povo" (v.10); cf. Dommershausen, "Leitwortstil", p. 397.

narrativa hebraica. Uma mulher, não um homem, ocupa o centro do palco. Uma fuga do estilo normal, no v.6, de narrativa hebraica confirma este enfoque. Comumemente, quando um sujeito composto é introduzido com um verbo no singular, o verbo seguinte é plural (cf. v.7).[20] Aqui, entretanto, o segundo verbo (*wattāšāḇ*) é singular, indício que o narrador dá de que a luz do holofote ilumina Noemi; as duas outras mulheres ocupam os bastidores. O idiomatismo hebraico *qûm* mais um verbo de movimento (*šûḇ*) também assinalam o início da ação principal da história: *Então ela... voltou.*[21] Estruturalmente, o idiomatismo é um resumo-introdução para os eventos seguintes (vs.7-21) e forma um incluso com o resumo-conclusão do capítulo (cf. *wattāšāḇ,* v.22). Além do mais, dá voz ao tema principal do capítulo, a saber, a volta de Noemi.[22] Aquela viagem de regresso ao lar não deixa de ser significante. A mudança de cena sinaliza uma possível mudança de sorte e abre a porta para um futuro de aventura e riscos.[23] O fato de que Noemi respondeu à dádiva de Yahweh (ver abaixo) também sugere uma fé continuada em Yahweh. Para a importância desse pressuposto, ver mais adiante em 1.13,20,21.

A razão para (*kî*) a volta lança o primeiro raio de luz solar sobre esta cena, que no demais é tão desolada: *ela ouviu dizer no país de Moabe* declara o fato, mas não fornece nenhum detalhe. Aparentemente, algum contato havido entre Belém e Moabe trouxe a Noemi boas notícias da terra natal. Para ser específico, *Yahweh havia graciosa-*

20. Campbell (p. 63) lista outros exemplos: Gênesis 9.23; 21.32; 24.50,55-57; etc. Ele nota como as versões antigas mudam de verbos no sing. para pl. em pontos diferentes nos vs.6,7.

21. Assim Berlin, *Poetics*, p. 104; cf. o coloquialismo americano: "She up and returned" (aprox. "Decidiu e partiu"). Para o uso de *qûm* como marcador da ação principal, ver Gênesis 23.3; 24.10; Êxodo 1.8; 24.13; Josué 18.8; 1 Samuel 1.9; 9.3; 2 Reis 8.1. Alternativamente, o idiomatismo pode estar jogando com um trocadilho sobre Gênesis 23.3 ("Levantou-se Abraão [*wayyāqām*] da presença de sua morta e falou aos hititas..."); assim Sasson, pp. 21,22. Se é assim, o v.6 começaria: "E quando ela, junto com sua nora, levantou-se de chorar seu morto, ela retornou..." Cf. Lambdin, *Biblical Hebrew*, p. 239: "*wayyāqām* usado dessa forma parece fazer pouco mais do que dar uma pequena ênfase ao fato de que alguma atividade está para começar, correspondendo a 'então, nisso'."

22. Isto marca o primeiro aparecimento do verbo *šûḇ*, "retornar", a palavra-chave temática do capítulo; cf. vs.6,7,8,10,11,12,15 (duas vezes); cf. também 2.6; 4.3. Observe também que, embora sem nome ("ela"), pela primeira vez a viúva é o sujeito de verbos ativos: "Uma não-pessoa vai centímetro por centímetro em direção à qualidade de pessoa" (Trible, "Two Women", p. 253).

23. Ver Green, "Symbolism", p. 64.

mente cuidado de seu povo. Este é o primeiro registro da ação direta de Deus no livro.[24] O autor escolheu suas palavras cautelosamente. O verbo *paqāḏ*, "visitar" (Ing. KJV, RSV; Port. ARC) quer dizer mais do que "comparecer por curto tempo". Ao contrário, conota "Notar bem, cuidar" e é muitas vezes usado de uma pessoa superior que supervisiona um subordinado (Gn 40.4; Dt 20.9; ISm 11.8; etc.). Com Yahweh como sujeito, a relação pactual especial que ligava Yahweh, o soberano, com Israel, seu vassalo, está por trás deste relacionamento. Em tais casos, a idéia transmitida é que Deus avalia a lealdade de seu povo vassalo e, como resultado, ou os pune por sua rebelião (Êx 20.3; Jr 6.15; Os 1.4; Am 3.2; etc.) ou recompensa sua lealdade com a melhora de suas circunstâncias.[25] Como Morris diz: "Quando Deus visita, tudo depende do estado de coisas que ele encontra. O verbo [*pqd*] é um aviso contra abusar da santidade de Deus e um lembrete que Deus se deleita em abençoar".[26]

Neste caso, a atenção de Deus é graciosa (*dando-lhes alimento*). O texto hebraico rítmico soa até um pouco alegre (ver n.4 desta seção). A provisão de alimento, naturalmente, é típica do Deus pactual de Israel.[27] De fato, ele conspirou para fazer José chegar ao Egito para preservar o mundo, e especialmente seu próprio povo, da fome (Gn 45.5-8; 50.20). Aqui sua doação marca um ponto crítico de esperança na história trágica de Noemi – o fim da fome anterior e seu longo e amargo exílio (v.1).[28] Ela não está totalmene desamparada; contra três

24. Para a outra, veja 4.13; ver também Introdução, seção X, "Teologia". Sacon ("Ruth", p. 5) crê que a afirmação faz soar o tema principal da história – a graciosa intervenção de Yahweh.

25. Note a intervenção de Yahweh na infertilidade de Sara (Gn 21.1); no êxodo prometido (Êx 50.24,25); na realidade do êxodo (Êx 3.16; 4.31; 13.19); na infertilidade de Ana (1Sm 2.21); na volta do exílio (Jr 29.10; Sf 2.7); no cuidado de Judá (Zc 10.3); etc. Cf. J Scharbert, "Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments", *BZ* 4 (1960) 212-13; W. Schottroff, "*pqd*", *THAT*, II:476-77; V. P. Hamilton, "*pāqaḏ*", *TWOT*, II:731-32. Os cognatos semíticos do verbo são usados com referência aos grandes deuses da Babilônia e Assíria.

26. Morris, p. 252.

27. Cf. também Êxodo 16.8,29; Deuteronômio 10.18; Salmo 136.25; 147.7; Ezequiel 16.19; Neemias 9.15; cf. Salmo 104.14,15; 1 Reis 17.6; Mateus 6.25,26,31-33; Filipenses 4.19.

28. Brenner ("Naomi and Ruth", p. 392) compara isto com um esquema de "inversão de fortuna" nas narrativas patriarcais. Fome causa exílio, o que produz uma perda de esperança; a inversão de fortuna, no entanto, produz um retorno.

terríveis perdas (Elimeleque, Malom, Quiliom), ela tem pelo menos dois ganhos (Orfa, Rute), e agora ela pode ir para casa. Mais importante, a intervenção graciosa de Yahweh lembra ao leitor o envolvimento íntimo dele nas vidas de seu povo – e isso de formas práticas, também os urbanitas modernos que vivem longe dos campos dos lavradores fariam bem em lembrar que em última instância é Deus, e não o merceeiro, que põe estoque em suas prateleiras (cf. a Oração do Pai Nosso, Mt 6.11). E ainda, seu olho atento cuida igualmente de simples camponeses exilados e de reis e sacerdotes em palácios e templos. Conforme Jesus ensinou, aquele cuidado dele liberta seus seguidores de se preocuparem quanto à comida para buscarem o reino de Deus (Mt 6.25-33). No caso de Noemi, porém, fica-se a pensar qual o novelo que Yahweh pôs a desenrolar com essa dádiva. A trama começa a engrossar.

7 Este verso narra a saída real de Moabe.[29] Como no v.6, ela é o sujeito do primeiro verbo (*wattēṣē'*), novamente dando a entender seu domínio da ação. Noemi iniciou e encabeçou o êxodo (*Ela deixou*) *o lugar onde ela tinha estado*, isto é, Moabe. Sintática e tematicamente subordinadas, suas companheiras simplesmente a seguiram (*suas duas noras com ela*). De repente, no entanto, o verbo torna-se plural; as três mulheres todas, não apenas Noemi sozinha, são o sujeito da ação (*todas partiram*). Se intencional, essa mudança poderia enfatizar que, embora Noemi liderasse, as três compartilhavam da mesma sorte juntas *na estrada*. Também poderá preparar o leitor para o diálogo que segue. Em todo caso, o autor especifica claramente que o objetivo de sua saída era *para voltar à terra de Judá*. A reocorrência da palavra-chave *voltar* (*šûḇ*) reforça o tema do capítulo. Seu destino é *a terra de Judá*.[30] Finalmente, após tragédia incrível, Noemi estava a caminho de casa.[31] Assim como o infinitivo "morar como residente" (*gûr*, v.1) le-

29. Contra Joüon (p. 35), que vê v.7 como redundante após o v.6. Mais ligado no alvo, Sasson (p. 22) afirma que v.7 visa a enaltecer o drama de vs.8-18, colocando esse drama (em sanduiche) entre a menção de três pessoas (v.7) e a de somente duas (v.19). Em seu ponto de vista, o contraste tanto frisa o drama da decisão de Rute como dá à cena, "fluidez e espontaneidade".

30. Para *'ereṣ yᵉhûḏâ*, cf. 1 Samuel 22.5; 30.16; 2 Reis 23.24; 25.22; Isaías 26.1; Jeremias 31.23; etc.

31. Segundo Morris (p. 253), v.7 deixa a impressão que partiram após preparativos muito rápidos – um possível sinal da pobreza das três mulheres.

vantou a pergunta quanto ao que aconteceria com as efraimitas exiladas, aqui, *voltar*, pergunta: será que estas três viúvas alcançarão seu destino?[32]

8 Em algum lugar na estrada, Noemi finalmente interrompeu o silêncio impessoal da história. Estas, suas primeiras palavras registradas (vs.8,9), deslancharam uma conversa comprida entre as três viajantes (vs.10-17). Também introduzem a característica literária dominante do livro – diálogos entre os principais personagens.[33] O local deste diálogo não é especificado, mas a probabilidade é que aconteceu num ponto a alguma distância na estrada que desce saindo de Moabe.[34] Tal procedimento provavelmente poupou a Noemi um estresse emocional. Se tivesse dito adeus em seu lar em Moabe, as noras sem dúvida teriam instado com ela para ficar – e ela poderia persuadi-las a voltar com mais eficácia.

Aquele foi de fato seu rogo duplo: *Vejam, voltem.* Os imperativos duplos aparentemente transmitiram um sentido de urgência. Por razões que logo ficarão evidentes (vs.11-13,20,21), Noemi desejava prosseguir para Belém sozinha.[35] Portanto, ela instou com suas duas jovens companheiras para que a deixassem com sua viagem e retornassem a Moabe, *cada uma à casa de sua mãe.* Esse destino surpreende, visto que viúvas normalmente retornavam "à casa de seu pai" (Tamar, Gn 38.11; cf. Lv 22.12; Nm 30.17; Dt 22.21; Jz 19.2,3). A expressão *casa da mãe* (*bêṯ ʾēm*) ocorre só três outras vezes no AT. Em Cantares 3.4 e

32. Ver Porten, "Scroll", p. 26.

33. Dos oitenta e cinco versículos do livro, cinqüenta e seis registram diálogo.

34. Observe que a conversa (v.8) começa depois da saída (v.7), e que mais adiante Orfa retornou a Moabe (vs.14,15) enquanto que Noemi e Rute prosseguiram para Belém (v.19). Como possível pano de fundo, Slotki (p. 44) cita um costume "oriental" não especificado pelo qual os anfitriões acompanham seus hóspedes que estão de saída por alguma distância pela estrada e então se despedem. Alternativamente, a conversa pode ter ocorrido na divisa entre Moabe e Judá, assim realçando seu papel dramático como ponto crítico na história (cf. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, p. 67). Se for assim, ficava entendido que essa marca era algum tipo de "ponto sem retorno". Dependendo do roteiro tomado, poderia ser localizado ou ao longo do Rio Jordão logo acima do Mar Morto, ou perto da margem do Lishon, a península que avança no Mar do lado de Moabe e dá acesso a Judá na estação da seca.

35. Campbell sente um "clima subentendido de queixa" nos vs.8,9. Se houver, esses versos acrescentariam um último revés ao sofrimento de Noemi, a saber, a dispensa autoinfligida das amadas noras e a resultante perda de sua companhia.

8.2 provavelmente faz referência ao quarto da mãe como local seguro para amantes terem encontros.[36] Rebeca correu lá para relatar sua conversa com o servo de Abraão que buscava uma esposa para Isaque (Gn 24.28). Note, finalmente, que Noemi especificamente desejava no v.9 que as duas mulheres tivessem segundos casamentos felizes. Em suma, a frase "casa de sua mãe" ocorre em contextos que têm a ver com amor e casamento. Parece provável, então, que Noemi aqui se referia a algum costume de acordo com o qual a "casa de sua mãe" – provavelmente seu quarto, não um edifício separado – era o lugar onde eram arranjados casamentos.[37] Eu prefiro esta solução à multidão de alternativas que estudiosos colocam à disposição.[38]

Noemi deu seguimento a seus comandos com uma fórmula comum de expressar desejo. *Que Yahweh as trate bondosamente* (lit. "Possa Yahweh fazer com vocês *ḥesed*"). Esta fórmula ocorre em dois outros contextos do AT (2Sm 2.6; 15.20 [emendado seguindo a LXX]) que, como Rute 1.8, envolvem situações de despedida ou separação sob circunstâncias adversas. Aparentemente a frase foi usada como um meio técnico de dar fim a um relacionamento.[39] Assim, a oração de Noemi

36. Cf. o verso paralelo em Cantares 3.4, "na recâmara daquela que me concebeu" (ARA); BDB, p. 293 ("quarto de núpcias"), assim também a LXX e Sir. em 8.2, mas cf. o TM "ela [ou 'você'] me ensinará". As mães desempenhavam um importante papel mediatório similar, para dois amantes, na poesia egípcia.; cf. Gerleman, pp. 132-33; J. B. White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, SBLDS 38 (Missoula Scholars, 1977), pp. 140-41.

37. Assim também Campbell, pp. 64-65. É interessante que Isaque consuma seu casamento com Rebeca na tenda de sua mãe, e que Salomão foi coroado por sua mãe no dia de seu casamento (Ct 3.11). Se o TM está correto em Cantares 8.2 e a mãe é o sujeito do verbo "ensinar", o texto pode aludir a um costume que dava às mães a tarefa de ensinar suas filhas sobre o amor e casamento. Cf. também as ações da mãe da noiva na noite de núpcias da filha em Tobias 7.14-17; 10.12. Parece que no mundo antigo as mães tinham um papel especial em matéria de noivado e casamento; cf. Hertzberg, p. 262.

38. Cf. KD, p. 472 ("o amor materno sabe melhor consolar uma filha em sua aflição"). A maioria dos estudiosos, no entanto, aceita isso como simples frase retórica, não uma alusão a um costume específico; cf. Joüon, p. 36 (um modo enternecido de dizer "lar"); Dommershausen, "Leitwortstil", p. 104 (vigor emotivo acrescentado ao apelo de Noemi); Porten, "Scroll", p. 26 (um contraste enfático entre *mãe* e *sogra*); Ehrlich, p. 20 (uma sugestão pela irritação de Noemi por sua viuvez). À luz de Rute 2.11, a frase não dá a entender que os pais de Rute e Orfa estavam mortos; contra Rudolph, p. 41.

39. C. K. Sakenfeld, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible. A New Inquiry*, HSM 17 (Missoula Scholars, 1978), pp. 107-11. Cf. 1.11.

foi mais do que um casual "Adeus e Deus as abençoe". Em vez disso, o que ela fez foi para formalmente libertar as mulheres de qualquer responsabilidade futura para com ela. Mais importante, visto que ela não estará em posição de praticar *ḥesed* para com elas, ela pede que Deus o faça por ela. Portanto, o desejo de Noemi permite entrever sua total desesperança. Impotente para retribuir a bondade delas, seu único recurso foi entregá-las aos cuidados de Deus. Tal oração era bem apropriada, visto que o AT afirma freqüentemente que Yahweh é um Deus que trata seu povo com *ḥesed*.[40] Portanto, não surpreende Noemi invocar Yahweh – o Deus pessoal e pactual de Israel – por nome. O que é marcante, porém, é seu desejo que Yahweh abençoe Orfa e Rute em Moabe. Ela já presumiu que a autoridade e presença dele se estendiam a terras fora de Israel.[41] Quem sabe se não foi a lembrança das antigas tradições de Israel que fazia surgir esse desejo. Tanto a vida de Abraão (Gn 12.10-16; 20.1-17) como a experiência de Israel no Egito (Êx 1-14) provavam o poder de Yahweh de abençoar pessoas em terras estrangeiras. Em todo caso, o desejo representa a primeira referência a um dos principais temas do livro, a bênção e orientação soberanas de Deus.[42]

Noemi especificamente buscou de Deus *ḥesed* para Orfa e Rute. Em geral, esta palavra-chave da Bíblia conota "lealdade, confiabilidade, bondade, compaixão".[43] A nação de Israel associava isso com o relacionamento pactual de Yahweh com ela; isto é, apesar de sua desobediência e caprichos, Yahweh sempre se colocou firmemente ao lado de Israel em "lealdade pactual".[44] Aqui a *ḥesed* pedida corresponde (*ka'ᵃšer*, "como, assim como") à bondade anterior praticada pelas duas

40. Ver Gênesis 24.12,14; Êxodo 20.6; Deuteronômio 5.10; 1 Reis 3.6 – 2 Crônicas 1.8; Jeremias 9.23; 32.18; Salmo 18.51 [port. 50] – 2 Samuel 22.51; Jó 10.12.

41. Cf. Morris, p. 254: "Para ela, Camos [o principal deus de Moabe; Nm 21.29; 1Rs 11.7] não precisava ser levado em consideração. Ela conhecia apenas um Deus e de modo muito natural, falava dele. Tal uso do nome divino surge de um monoteísmo profundo".

42. Hertzberg (p. 262) considera este o tema principal do livro.

43. Segundo Campbell (p. 81), "*ḥesed* é mais do que a lealdade que a pessoa espera se está pactuada com outra pessoa – é aquele extra que tanto estabelece como sustém pacto"; cf. Morris, p. 254 ("aquela espécie de atitude calorosa e leal que as duas partes devem ter uma pela outra").

44. Para o papel proeminente da palavra mais tarde em Rute, veja 2.20 e 3.10. Humbert ("Art et leçon", pp. 260-61) crê que *ḥesed* assinala o tema principal da história. Ele o traduz como *pietas* ("dever, devoção, bondade").

jovens viúvas.[45] Yahweh deverá tratá-las *tão bondosamente como vocês trataram com os mortos e comigo*. Neste contexto, a bondade para com Noemi provavelmente se refere a suas ações desde a morte de seus maridos (v.5). Embora essas mortes tenham cortado os laços delas com Noemi pelas normas da sociedade, Orfa e Rute haviam ficado com ela voluntariamente. Esses atos refletem uma abnegação notável – a perda de sua própria felicidade para prover Noemi com uma "casa de mãe", isto é, alguma parecença de raízes sociais num papel de mãe. Voluntariamente suportariam sua própria viuvez, falta de filhos e desarraigamento por amor a ela. Seu "lugar" seria como filhas de sua casa. Quanto à bondade delas para com *os mortos,* Noemi provavelmente quis dizer que sua bondade para com ela, de alguma forma não especificada, beneficiava os mortos; isto é, que lealdade a ela era lealdade aos mortos e vice-versa. As palavras podem ter presumido uma crença nos mortos experimentarem na vida além as sortes de seus parentes vivos, mas não podemos ter certeza. Podem ter referido indiretamente à disposição das mulheres de se casarem e terem um filho para dar continuidade à existência de seus esposos falecidos. Em todo caso, sua bondade pode bem esperar um ato de bondade comensurável da parte de Yahweh.[46]

Aqui aparece um pressuposto-chave da teologia do livro: o elo íntimo entre a ação humana e a ação divina. Neste caso, a bondade humana fez jus à possibilidade (até probabilidade) de uma recompensa dada por Deus. Isto até deu o modelo da forma que a recompensa deve assumir. Fica presumido, é claro, que Deus está tão intimamente envolvido nestes personagens principais que ele conhece suas ações. Também, que ele se importa com eles – na verdade, ele quer tratar com eles bondosamente. Fica para ser visto se o desejo de Noemi leva mesmo à

45. Para a partícula de comparação, ver GKC, §§ 161b. c; *GHB*, §§ 174a, b.

46. Hajec (*Heimkehr nach Israel*, p. 30) crê que o autor tem em mente a promessa que segue ao mandamento para honrar pai e mãe (Êx 20.15). Isto é duvidoso. Trible ("Two Women", p. 255) chega mais perto do alvo: "No coração do poema de Noemi... estão essas mulheres estrangeiras como modelos para Yahweh. Mostram à deidade um caminho mais excelente. Mais uma vez níveis de opostos se encontram em linhas cruzadas: a lealdade passada de seres humanos (mulheres estrangeiras, até) é um paradigma para a bondade futura do ser divino.

ação o Deus pactual, Yahweh. Será que ele seguirá o modelo que as jovens lhe proveram?

9 Num desejo que segue a isso, Noemi especificou a bondade buscada no v.8. Ela busca *um lugar de segurança estável* (*mᵉnûḥâ*) para elas. Essa palavra ocorre 21 vezes no AT (cf. a forma relacionada em 3.1).[47] Sua raiz significa "estabelecer-se" depois de movimento ou andanças. A palavra foi usada para falar no lugar onde Yahweh e sua arca tiveram repouso estabelecido após as andanças a caminho de Jerusalém depois do tempo que passou cativo na mão dos filisteus (Sl 132.8,14; cf. 1Cr 22.9). É um sinônimo de "a terra prometida", o lugar de estabelecimento dos israelitas errantes (Dt 12.9; Sl 95.11; cf. Gn 49.15). Também significa fiçar livre dos inimigos (1Rs 8.56) ou de cansaço (Is 28.12; Jr 45.3). Em essência, conota permanência, lugar fixo, segurança e libertação livre de ansiedade depois de andanças, incerteza e dor. É antes de tudo algo que só Yahweh dá. Por isso, Noemi o busca de Yahweh. O que ela tem em mente, no entanto, *é um lar com seu esposo* (*bêṯ 'îšāh,* lit. "uma casa de seu marido"). Depois de anos de perda trágica por mortes e tumulto, Noemi orava para que Yahweh as guiasse a novos casamentos e assim lhes concedesse um lugar de estabilidade de onde dar continuidade a suas vidas.[48] Cf. o mandamento similar que Paulo deu a jovens viúvas em 1 Coríntios 7.9.

Como no v.8, o apelo de Noemi é a Yahweh como o único a intervir. Yahweh é o "doador" (*ntn*), isto é, o único capaz de fazer acontecer as coisas.[49] Sua dádiva de alimento tinha encaminhado Noemi a rumar de voltar a seu lar (v.6). Aqui pressupõe-se que é Yahweh quem controla relacionamentos humanos (cf. o texto clássico Jr 27.5). Portanto, Noemi pedia que Yahweh fizesse com que Orfa e Rute viessem a co-

47. Para o que segue, cf. G. Robinson. "The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath", *ZAW* 92 (1980) 32-37; cf. F. Stolz "*nwh*", *THAT*, II:45.

48. Cf. esta lei do Império Assírio Médio (ca. sécs. 15-12 a.C.): "Se seu [i.e. de uma mulher casada] esposo e seu sogro ambos estiverem mortos e ela não tiver filho, ela se torna uma viúva; ela poderá ir aonde desejar"; cf. *ANET*, p. 182 (no. 33). Se Moabe seguia prática parecida, a declaração de Noemi lhes dava a liberdade de arranjar seu próprio casamento ou ficar sem se casar.

49. Em frases como *nāṯan mᵉnûḥâ, nāṯan* (lit. "dar") significa "fazer acontecer, causar que se torne"; cf. C. Labuschagne, "*ntn*". *THAT*, II:128-29.

nhecer moços que se tornassem seus esposos (cf. sua "dádiva" de esposa para Adão, Gn 3.12). Como para selar a separação seguramente, Noemi beijou as duas jovens senhoras em adeus. Tendo-as encomendado aos cuidados de Deus, ela agora queria despedir-se. Um exemplo de hendíadis, a expressão *nāśā' qôl wᵉbākâ* (lit "levantar a voz e chorar") antes de tudo ocorre em contextos de lamentação e de chorar os mortos e retrata um choro alto, audível.[50] Dada a emoção carregada desta situação, pode-se presumir que todas as três choraram. Um novo aparecimento de idiomatismo no v.14a formará um bonito incluso com o v.9b.

Obviamente, é uma cena tocante. Os anos juntos forjaram elos firmes, afetuosos, entre as três (cf. a expressão de Noemi *bᵉnōṯay,* "minhas filhas" vs.11,12,13). Mas a tragédia é Noemi ordenar os elos quebrados qualquer que fosse a dor. Desesperada e impotente, ela confiou a Deus o futuro mais radiante das duas mulheres. Elas nunca verão uma à outra novamente – mas todas elas passarão melhor. A idade avançada de Noemi faz provável uma morte iminente, mas pelo menos ela estará em casa. Também, em casa em Moabe, as mais jovens têm a chance, através de um novo casamento, de construir um novo futuro sobre as ruínas das tragédias passadas. A separação, embora dolorosa, é para melhor. Na verdade, só se as duas obedecerem à ordem de Noemi, os pedidos dela poderão se realizar.[51] Não se deve perder, no entanto, que nos vs.8,9 o narrador introduziu um tema importante em eventos futuros, a saber, achar um esposo para uma viúva (cf. 3.1,2,18; 4.13). O auditório agora aguarda algo acontecer. E se ocorrer, Yahweh ganhará o crédito. Será por ato dele, contudo ainda será a resposta ao desejo de Naomi.

10 Em meio ao luto, as mulheres mais jovens ofereceram de novo um protesto lacrimoso. Com um enfático *kî* adversativo inicial (*Pelo contrário*), elas afirmaram o caso oposto. Na verdade, elas inverteram a própria ordem de Noemi (*šōḇnâ,* v.8) em uma afirmativa – e com

50. Ver Gênesis 21.16; 27.38; Juízes 2.3; 21.2; 1 Samuel 11.4; 24.17; 30.4; 2 Samuel 3.32 13.36; Jó 2.12; cf. Rute 1.14; Stolz, *THAT* II:112. C. Labuschagne, "*qôl*", *THAT*, II:632. Segundo *GHB*, § 136l, "voz" (sing.) reflete o uso hebraico típico quando vários indivíduos têm algo em comum, especialmente uma pessoa relacionada.

51. Cf. a observação de Prinsloo, ("Theology", p. 332) de uma conexão presumida entre os imperativos e os jussivos de vs.8,9.

ênfase: *nós pretendemos voltar [nāšûḇ] com você para seu povo.* Insistiram em acompanhá-la para casa. Quer para retribuírem o amor de Noemi, para permanecerem leais aos esposos, ou para evitarem a dor da separação, declararam a intenção de sacrificar seus futuros no altar do serviço prestado a ela. Aqui, *seu povo* (*ʿammēḵ*) provavelmente se refere à nação de Israel (cf. *ʿammô*, v.6) embora a referência possa ser aos parentes de Noemi.[52] Com essa proposta contrária das duas moabitas, a primeira conversa entre as viajantes chorosas termina.

(b) *Segunda conversa (1.11-13)*

11 *Mas Noemi replicou: "Voltem, minhas filhas! Por que vocês precisam ir*[1] *comigo? Será que ainda tenho filhos em meu ventre que poderiam tornar-se esposos*[2] *para vocês?*

12 *Voltem daqui, minhas filhas, retornem!*[3] *Pois eu sou velha demais para casar*[4] *de novo. Suponhamos que eu fosse dizer:*[5] *'Eu ainda tenho alguma esperança sobrando'*[6] *– mesmo se*[7] *nesta noite eu me casasse, e então*[8] *fosse gerar vários filhos,*

52. Assim A. Hulst, "*'am/gôy*", *THAT*, II:298, que vê a mesma nuança familial também no v.16.

1. Em tais contextos, os imperfeitos hebraicos (aqui *ṯēlaḵnâ*. lit. "Vocês irão" têm o sentido "devem, precisam"; cf. *GHB*, § 113m; Lambdin: *Biblical Hebrew*, p. 100.

2. Lit. "para que sejam [no futuro] esposos". Sintaticamente, a cláusula expressa o resultado da cláusula anterior; cf. *GHB*. § 119i n. 2.

3. Porque o imperativo *lēḵnā* não tem o esperado *h* final, a LXX evidentemente leu-o como *lāḵēn* (no gr. *dióti*, "portanto").

4. "Casar" é lit. "Sou velha demais para pertencer a (ser de) um homem". Para o idiomatismo "casar" (*hāyâ lᵉʾîš*), ver Levítico 22.12; Números 30.7; Deuteronômio 24.2; Jeremias 3.1; etc. Contraste Sasson, pp. 24-25 ("ter relação sexual"); J. Kühlewein, "*ʾîš*", *THAT*, 1.132 (ser casado, [ter marido], Ez 44.25; Lv 21.3).

5. Lit. "Se eu dissesse". O uso incomum mas permitido de *kî* como condicional ("se") com um perfeito (aqui *ʾāmarṯî*) transmite uma condição não-real; assim, Williams, *Hebrew Syntax*, §§ 446,517; contraste GKC, § 106p. Tecnicamente, o *kî* é concessivo ("embora"); cf. Th. C. Vriezen, "Einige Notizen zur Ubersetzung des Bindwortes *kî*", em *Von Ugarit nach Qumran*, BZAW 77, Fest. O. Eissfeldt, 2ª ed., org. J. Hempel e I. Rost (Berlim: Töpelmann, 1961), p. 268. O perfeito aqui expressa uma ação completada no momento de falar e portanto que se presume estar no passado (assim *GHB* § 1121).

6. O heb. *yeš-lî ṯiqwâ*, lit. "há para mim esperança". Para o idiomatismo, veja o comentário no v.12.

7. Como Campbell observa, a sintaxe aqui é "incomum, mas disponível". O *gam* inicial mais um perfeito (*hāyîṯî*) parece abrupto, como se começasse a premissa de novo, e falta à

13 *por eles vocês deveriam esperar até que fossem crescidos? Por eles vocês se privariam, não se casando? Não, absolutamente,*[9] *minhas filhas! Pois*[10] *eu estou em dificuldades muito mais amargas*[11] *do que vocês.*[12] *Realmente,*[13] *a própria mão de Yahweh atacou-me!"*[14]

A afirmação louvável de estarem dispostas a se sacrificarem não teve efeito mais persuasivo sobre Noemi do que a fala dela teve sobre as duas. Ainda firmemente oposta a que elas seguissem viagem consigo, Noemi abandonou sua abordagem contida que não obteve êxito (vs.8,9) e dirigiu esse solilóquio apaixonado diretamente ao ponto da decisão. Estruturalmente sua fala consiste de dois comandos – reiterações de seu rogo anterior (vs.11,12; cf. v.8). Desta vez, contudo, em vez de um desejo de duas partes, ela seguiu com um argumento reforçado por perguntas retóricas (vs.11,13a) e um caso hipotético (vs.12b,

frase inteira *gam...w^egam* um paralelo lingüístico (assim Campbell, pp. 67-68). Nesse contexto, o *gam* deve ter um sentido concessivo ("mesmo se, embora"); cf. Williams, *Hebrew Syntax*, § 382. Para possíveis paralelos sintáticos, ver Salmo 95.9; 119.23; Jeremias 36.25; Neemias 6.1. A frase fora do comum pode ser uma forma abreviada da mais comum *gam kî* (com o imperfeito: Is 1.15; Os 8.10; Sl 23.4; cf. *GHB*, §§ 171a. c). uma construção rara, mas normal, ou uma peculiaridade dialética desconhecida.

8. Diferente do *gam* anterior ("embora"), *w^egṣam* aqui tem força aditiva ("e também"); cf. Williams, *Hebrew Suntax*, § 378.

9. A negativa simples, firme (*'al*, lit. "não") é uma forma abreviada de *'al y^ehî k̲ēn* ("Que não seja assim!"). Cf. Gênesis 19.18; 33.10; Juízes 19.23; 2 Samuel 13.16,25; 2 Reis 3.13; 4.16; GKC, § 152g; *GHB*, § 160j.

10. Contra Vriezen ("Notizen", p. 268); o *kî* é causativo, não concessivo. Veja n. 13 abaixo.

11. "Eu estou em... apuros amargos" traduz o hebraico *mar-lî m^e'ōd̲* (lit. "É muito amargo para mim"). O uso do idiomatismo (ver o comentário abaixo em v.12) indica que seu objeto indireto gramatical (*lî*) semanticamente é seu sujeito (assim *GHB*, § 141i). Cf. a confusão aparente da Sir. ("porque eu estou muito amargurada por sua causa, e para mim é mais amargo do que para vocês").

12. "Muito mais... do que vocês estão" compreende a preposição *min* (*mikkem*) como sendo o comparativo (cf. Campbell, pp. 70,71; Rudolph, pp. 39-41; et al.); contra BDB, p. 580; F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (reimpr. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1968), p. 447 (causativo, "por causa de").

13. Nesse contexto de clímax, o *kî* inicial é provavelmente de confirmação. Por isso a frase é um paralelo sinônimo à anterior (assim Campbell, p. 70; contra Vriezen, "Notizen", p. 268). Fosse causativo ("porque") resultaria uma sentença muito desajeitada.

14. "Atacou-me" transmite o sentido de *yāṣ^e'â b̲î* (lit. "saiu contra mim"). Para *b^e* significando "contra" ver BDB, p. 89; *GHB*, § 133c; Gênesis 16.12.

13a). O argumento foi cuidadosamente construído para ser irrefutável e foi declarado com força emotiva brutal. Cada frase sucessiva elevava a intensidade emocional da cena um ponto a mais. Nos vs.12b,13a ela acrescentou uma circunstância improvável após outra para enfatizar que, mesmo se o improvável (ou impossível!) acontecesse, suas noras mostravam falta de juízo em apegar-se a ela.[15] Finalmente, o argumento chegou ao clímax com a resposta penetrante da próptia Noemi (v.13b).

Ostensivamente, o solilóquio é um pedido apaixonado dirigido às mulheres. O fato é, no entanto, que representa um lamento acusando Deus de estragar a vida dela cruelmente.[16] Seu efeito é afirmar o envolvimento direto dele na história e assim a responsabilidade dele pela situação terrível em que ela se acha. Além disso, oferece uma visãozinha da dor interior de Noemi e da interpretação com que ela própria vê suas circunstâncias trágicas.

11 Primeiro, Noemi reiterou sua ordem anterior (cf. v.8): *Voltem, minhas filhas!* O verbo *šûḇ* reaparece para reforçar o tema principal do capítulo. De fato, suas palavras delatam maior firmeza; ela omitiu o comando preliminar educado *leḵnâ* ("Olhem, venham cá"; mas ver o v.12). Ao ver de Noemi, a direção que elas escolhessem determinaria a felicidade futura delas. Ao mesmo tempo, as palavras com que se dirigia a elas, *minhas filhas,* delatavam a ternura que Noemi sentia pelas ouvintes chorosas.[17] Talvez com isso ela procurou sutilmente lançar o peso dessa afeição por trás de seu comando. Em todo caso, o argumento procedia.

Ela começou primeiro com uma pergunta retórica dupla: *Por que vocês precisam ir comigo?*[18] À primeira vista, a pergunta parece pedir

15. Ver KD, p. 473.

16. Ver Campbell, p. 82, que observa como um "meio-tom de queixa", implícito nos vs.8,9 se torna explícito nos vs.11-13.

17. Cf. *bᵉnōṯay* ("minhas filhas"), vs.12,13. Mais tarde Noemi (2.2,22; 3.1,16,18) e Boaz (2.8; 3.10,11) se dirigirão a Rute como "minha filha" (sing.).

18. A pergunta de Davi a seu general Itaí, o geteu, oferece um paralelo marcante à pergunta de Noemi: "Por que iria você também conosco?" (*lāmmâ ṯēlēḵ gam 'attā 'ittānû.* 2Sm 15.19); cf. a de Noemi: *lāmmâ ṯēlaḵnâ 'immî.* Os dois textos têm outras similaridades curiosas. Em 2 Samuel 15, um israelita (de Belém!) partindo de viagem sob circunstâncias lastimosas despede um estrangeiro de acompanhá-lo dali em diante. A ordem de Davi foi aquela de Noemi: *šûḇ* "vá para casa", vs.19,20). No v.20 (emendado de acordo com a

que as mulheres expliquem por que motivo estão tão resolvidas. Mas na realidade, a pergunta simplesmente afirmou que não havia esse motivo. Em essência, ela quis dizer que liames emocionais não eram justificativa suficiente para as duas jovens viúvas levarem a efeito esta sua decisão. Segundo, ela perguntou: *Será que ainda tenho filhos em meu ventre?* Usando essa expressão, ela quis dizer "Teria eu condições, por acaso, de ainda gerar mais filhos?"[19] Outra vez ela retornou à questão da futura felicidade marital delas (cf. v.9). Aqui, no entanto, suas palavras articulam não um desejo, e sim uma negação ("Eu não posso ter mais filhos"). Provavelmente se referem a sua percepção de já ter passado pela menopausa e, portanto, não ser mais fisicamente capaz de conceber, mesmo que fosse casada.[20] Visto que as mulheres mais novas sabiam qual era sua idade, a declaração com certeza pretendia evocar uma resposta negativa imediata da parte delas ("Não, é claro que não, Noemi"). E mais, a escolha de palavras de Noemi parece que pretendia acrescentar um toque de compaixão à fala. Para "útero" ela usou a palavra menos comum, porém mais poética, *mē'îm* em vez do esperado *beṭen* ou *reḥem*. O Heb. *mē'îm* conota não especificamente o "útero", mas mais geralmente o abdômem, os órgãos internos, o trato digestivo, e assim pode se referir à base dos "sentimentos viscerais" como desejo sexual (Ct 5.4) ou compaixão (Is 16.11; Jr 31.20).[21] Assim, a palavra dá uma sugestão da tristeza de Noemi em nem ter, nem esperar ter *filhos*. Tais filhos, é claro, são mencionados apenas como esposos potenciais para as duas jovens viúvas (*que poderiam tornar-se esposos para vocês*). Em resumo, Noemi enfatizou que era impossível o útero dela oferecer às mulheres qualquer esperança de conseguir maridos.

LXX), Davi até emitiu um desejo semelhante ao de Noemi (Rt 1.8). A resposta (2Sm 15.21) também foi semelhante à de Rute a Noemi, incluindo um juramento no nome de Yahweh (ver Rt 1.16,17). Finalmente, como em Rute (1.18), o juramento persuadiu Davi a parar com o assunto. Esses paralelos oferecem alguma confirmação da alegação já feita antes (1.8) de que esta despedida envolve um costume formal.

19. Cf. NEB. A expressão é *ha'ôḏ-lî bānîm bemē'ay,* lit. "Ainda (há) filhos para mim em meu ventre?" Contra KD, p. 473; Morris, p. 256 ("Estou eu grávida?") Para este último, o idiomatismo apropriado é *'ānōḵî hārâ* (Gn 38.25) ou *hārâ 'ānōḵî* (2Sm 11.5).

20. Assim Sasson (p. 25) com respeito ao v.12.

21. Ver Sasson, p. 24; Campbell, pp. 66,67. Cf. Gênesis 25.23; Isaías 49.1; Salmo 71.6.

Um consenso razoavelmente grande vê aqui uma referência ao casamento levirato, mas essa referência é duvidosa.[22] Por definição, o casamento levirato requeria um irmão do morto que fosse um contemporâneo e tivesse o mesmo pai (Gn 38; Dt 25.5-10; Mt 22.23-33). Visto que Elimeleque (e presume-se que também), seus irmãos e todos seus filhos já morreram, referência a tal casamento aqui fica excluído. Ademais, o objetivo do casamento levirato era prover um descendente para perpetuar o nome do irmão falecido (Dt 25.6,7) e assim perpetuar sua existência. Neste caso, porém, a preocupação de Noemi é em favor da felicidade marital futura de suas noras. Resumindo, seu útero lhes proveu esposos da primeira vez, mas não há chance disso agora.[23] Subentende-se que segui-la esperando por casamentos felizes é seguir uma ilusão tola, trágica, uma que ela visa a dissipar. Naturalmente, a menção de casamento reflete o interesse do narrador; ele quer conservar o dilema diante do leitor como sendo um problema cuja solução poderá ser aguardada.

12 Uma última vez, Noemi tentou defender seu ponto: *Voltem daqui, minhas filhas, vão, retornem!* Ela apelou novamente a seus emotivos elos de ternura (*minhas filhas*, cf. v.11). O mesmo dilema estava também em jogo: ir adiante com Noemi ou voltar para casa por conta própria. Mas aqui o autor inteligentemente variou seu estilo: os mesmos imperativos como no v.8 (*lēḵnâ šōḇnâ*) reaparecem, mas em ordem inversa (*šōḇnâ ... lēḵnā*). Talvez ele quisesse com isso assinalar mais intensidade por parte de Noemi. Em todo caso, diferentemente do que fez no v.11, aqui ela seguiu a sua ordem uma razão: *eu sou velha demais para casar de novo.* Na superfície, a explicação parece racional. Por que casar de novo se a velhice proíbe a concepção? Por isso, por que ficar com ela se não há nenhuma esperança de filhos prontos para o casamento? Sem dúvida, porém, a afirmação é simples hipérbole (será que realmente esperariam casar-se com filhos de Noemi?), uma

22. O consenso inclui Campbell, p. 83; Morris, p. 256; Hertzberg, p. 263, et al. Para uma exposição crítica, ver Introdução, seção VIII. "Cenário Jurídico".

23. Assim argumentam Joüon, pp. 38,39; Sasson, p. 24; et al. Segundo Sasson, os comentários de Noemi podem até ser cortantes repreendendo as noras dela por preferirem depender dela – uma mulher idosa, nada menos! – em vez de acharem novos companheiros por conta própria.

expressão do desespero total de Noemi ao enfrentar seus últimos anos sem filhos para cuidar dela.

Para fortalecer seu ponto, Noemi oferece um caso hipotético (vs.12b,13) cuja sintaxe já sugere uma situação não real (*Suponhamos que eu fosse dizer*).[24] O caso se apóia em uma única premissa (*Eu ainda tenho alguma esperança sobrando).* Tendo em vista o uso no AT da expressão *yēš tiqwâ* (lit. "há/havia esperança"), o caso de Noemi assume uma inversão radical de sua situação que era aparentemente de completa desesperança.[25]

Embora distinguida por alguma sintaxe incomum, o resto do verso especifica a esperança irreal que Noemi tem em mente.[26] Primeiro, com o mesmo idiomatismo ela outra vez mencionou casar novamente, mas inseriu a palavra *hallaylâ*, "esta noite", no meio, talvez para dar ênfase (i.e., "nesta mesma noite!"). O acréscimo pode aludir especificamente à consumação do casamento que o idiomatismo em si dá a entender. Como a afirmação é hipotética e geral, porém, não se pode ter certeza se Noemi também alude a um costume legal israelita específico como o levirato.[27]

A esta idéia pouco provável, Noemi acrescentou uma segunda condição ainda mais improvável que requeriria uma série extraordinária de venturas da sorte (*então fosse gerar vários filhos*). Uma mulher idosa precisaria, primeiramente, de conceber imediatamente, então gerar mais de uma criança e ter pelo menos dois do sexo masculino.[28] Como no v.11, a estratégia retórica de Noemi foi pintar o quadro como sendo uma impossibilidade, a fim de desencorajar as jovens senhoras de amarrar sua felicidade futura à dela. A melhor oportunidade de casamento

24. Para detalhes, ver n. 5, p. 152.

25. Por exemplo, um fim para o exílio amargo (Jr 31.17), o sofrimento de Jerusaém (Lm 3.29), medo do juízo (Jó 11.18), morte prematura (Pv 19.18). A partícula *yēš* é enfática (*há* esperança); cf. BDB, p. 441. Por detrás da esperança está a ordem natural do mundo (Jó 14.7), a ordem moral (Pv 19.18), o arrependimento humano (Jó 11.13,14; Lm 3.29), ou a compaixão de Yahweh (Lm 3.22,23,29,31-33; Jr 31.20); cf. C. Westermann, "*qwh*" *THAT*, II:624.

26. Para a sintaxe, ver notas anteriores sobre a tradução.

27. Contra Campbell, p. 84 (uma forma estendida "bizarra"), Rudolph, p. 42.

28. Rudolph (p. 42) aparentemente entende *bānîm* como significando "meninos gêmeos", mas isso realmente não é claro pelo contexto.

delas estava em Moabe, e não em Belém. Como com o v.11, contudo, através dessa mesma impossibilidade o narrador dá a dica de uma importante possibilidade – um casamento futuro como meio de prover Noemi de um herdeiro.[29] Mais importante, as cores escuras do retrato preparam o leitor teologicamente para a conclusão que a história terá. Visto que só Yahweh pode fazer o impossível, a pessoa reconhecerá sua intervenção quando o irreal se tornar realidade.[30]

13 Com duas perguntas paralelas, Noemi finalmente tirou a conclusão de sua longa premissa. O repetido *por eles* inicial assinala que as perguntas eram enfáticas (por isso a tradução acima).[31] Ela perguntou: "*por eles vocês esperariam...?*" Embora o Piel de *śḇr* ("esperar") normalmente expresse esperança colocada em Deus, aqui tem um sentido secular, mais geral.[32] Nesse caso, a espera requerida de Rute e Orfa não era nenhuma pequena demora; duraria até os filhos se tornarem de idade suficiente para se casarem com elas (*até que fossem crescidos*). Por implicação, essa demora poderia compreender um risco

29. Campbell, p. 84, que sente a antecipação por parte do autor de uma prática complexa que será aplicável mais tarde na história.

30. Rudolph (p. 42) tem razão ao comparar esta situação com aquela da porção de lã de Gideão (Jz 6.3-40) e o nascimento de Isaque à Sara que era estéril (Gn 21). Cf. também o teste para profeta, a saber, que sua palavra se cumpra (Dt 18.21,22; Jr 28.9). Os cristãos estimam como grande tesouro a maior impossibilidade de todas, a ressurreição de Jesus, como o ato *par excellence* de Deus (Mt 28; Mc 16; Lc 24; Jo 20).

31. A forma enigmática *hᵃlāhēn* (interrogativo *hᵃ-* com *lāhēn*, "por eles" continua a desafiar uma solução. Não se precisa mais ver o *lāhēn* como um aramaísmo significando "portanto" com apelo a Daniel 2.6,9; 4.24 (Wagner, *Aramaismen*, p. 70, o omite; contra BDB, p. 530; Würthwein, p. 9; et al.). À vista da unanimidade das versões antigas, a forma provavelmente consiste da preposição *lᵉ* mais o *-hēn* sufixial (fem. pl.), "por elas". Visto seu antecedente ser "filhos", o sufixo supostamente fem. pode ser um erro textual de *-hem* (masc. pl.), um Heb. "inexato" para masc. pl. (Morris, p. 258), ou um termo neutro amplo ("todas estas coisas". Gerleman, p. 19). Se 1.8 tem sufixos duais, no entanto, pode ser alguma forma análoga (cf. 2Sm 4.6), talvez uma emprestada do moabita visto que, entre os cognatos semíticos ocidentais, só o moabita evidencia um dual masc. absoluto terminado em *-ān/-ēn*; cf. C. Fontinoy, *Le duel dans les langues sémitiques* (Paris: Société d'Édition "les Belles Lettres", 1969), pp. 61-68,81-90. Assim, significaria especificamente "os dois deles".

32. Cf. Isaías 38.18; Salmo 104.27; 119.166; 145.15; Ester 9.1; cf. *śeḇer*, "esperar" (Sl 119.116; 145.5). Wagner (*Aramaismen*, p. 108) o lista como um aramaísmo. Visto que ocorre em textos pré-exílicos (Is 38.18; Sl 104.27), é provável que não seja de linguagem tardia. Ver Introdução, seção IV, "Autoria e Data".

adicional: visto que as mulheres estariam mais velhas, os homens poderiam optar por não se casarem com elas, de qualquer modo.

Prosseguindo, ela perguntou: *Por eles vocês se privariam...?* O verbo traduzido *privar* ocorre apenas aqui e sem dúvida tem o sentido reflexivo do Nifal. Muitos estudiosos o vêem como um aramaísmo derivado de *'gn*, mas essa derivação continua incerta.[33] Seu sentido preciso também é incerto, com a LXX fornecendo a única dica (gr. *katéchō*, "segurar-se, restringir"). Assim, a tradução acima (privar-se) deve permanecer tentativa. Em todo caso, a privação seria *não se casando* (lit. "não pertencer a um homem").[34]

Em suma, as duas perguntas de Noemi argumentam o princípio do "pássaro-na-mão". Por que deixar passar a presente boa oportunidade de casar por uma futura, humanamente impossível?[35] Quase se ouve um eco irônico do pedido de Judá para que Tamar espere até que "Selá venha a ser homem" (Gn 38.11) – uma idéia possível em seu caso, mas virtualmente impossível no de Noemi.[36] Certamente, as palavras desesperadas de Noemi acendem uma chama temática tremeluzente: será que o impossível – casamento para as viúvas, talvez até um herdeiro para Elimeleque – poderia acontecer?

Em seguida, Noemi respondeu obtusamente à sua própria pergunta: *Não, absolutamente, minhas filhas!* A dupla leal *não* deve acompanhá-la para a frente. Aí está a ironia mordente, contudo: já tendo ape-

33. Cf. dois termos técnicos em leis de casamento do *mishnah*: do Heb. tardio, *'agûnâ* ("esposa abandonada"); Aram. *'gn*, "segregar, aprisionar"; também Sir. *'agen*, "deitar, cair"; para detalhes, ver M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Tamud Babli and Jerushalmi, and the Midrashic Literature* (reimpr. Nova York: Traditional Press, 1950). II, 1042; Wagner, *Aramaismen*, p. 90; KB, III:742. Contra essa derivação, no TM falta o *n* esperado antes da terminação (*-nâ*) fosse a raiz *'gn*. Além disso, os cognatos acima podem realmente derivar da palavra bíblica atual em vez de ser ao contrário (assim Campbell, p. 69; Sasson, p. 25). De um nome listado em ugarítico Campbell sugere a raiz *'gwly*, mas o nome em questão pode ser não-semita (assim Sasson).

34. Sobre esse idiomatismo, ver n. 4, p. 152.

35. Visto que na antigüidade ter filhos era a essência da vida para as mulheres (cf. Gn 30.1), o risco de perder esse privilégio também pode ser base do apelo de Noemi (assim Hertzberg, p. 264). A perda do prazer sexual, contudo, provavelmente é apenas uma consideração secundária (contra Sasson, pp. 25-26).

36. Ver Green, "Symbolism", p. 170. Este é, naturalmente, um sinal do aperto desesperado em que Noemi se encontra.

nas duas filhas, da família completa de antes, precisa agora renunciá-las também. Noemi passa a explicar sua réplica negativa forte: *Pois eu estou em dificuldades muito mais amargas do que vocês.* Suas palavras são a linguagem do lamento (*mar-lî*, lit. "é amargo para mim"; somente Is 38.17; Lm 1.4). As palavras dão voz pela primeira vez ao clamor amargurado de seu coração ferido.[37] Na verdade, sutilmente mudam o enfoque da argumentação contra as mulheres à acusação contra Deus.

Como clímax do argumento, suas palavras finais apresentam forte acusação contra o próprio Deus: *Realmente, a própria mão de Yahweh atacou-me!* Para efeito retórico, esta declaração pode fazer jogo de palavras em cima de duas expressões bem conhecidas do auditório. No AT, a "mão de Yahweh" simbolizava o irresistível poder de Deus que, por exemplo, desbaratou os filisteus (1Sm 5.9,11), capacitou o temível Elias (1Rs 18.46) e consolou o perturbado Esdras (Ed 7.9,28).[38] Para expressar oposição, a expressão comum era "a mão de Yahweh estava contra" tal e tal inimigo (*yad-yhwh hāyᵉṭâ bᵉ*; Êx 9.3; Dt 2.15; Jz 2.15; 1Sm 24.14; etc.) A substituição de "saiu" (*yāṣᵉ'â*) por "foi", porém, parece enfatizar a agressão de Yahweh no caso de Noemi.[39] Aos olhos de Noemi, Yahweh atacou-a como seu inimigo!

Assim Noemi fez seu ponto mais crucial. Se até mesmo Deus estava atrás dela, para segui-la a seu lar era procurar desastre pessoal. Suas tragédias anteriores – fome, exílio, perda por mortes, falta de filhos – poderiam ser apenas o começo. Seria melhor afastar-se de tal pessoa para escapar do sorvedouro de seu infortúnio. Que melhor argumento para tornar atraente a volta a Moabe! Mas não se pode passar por cima do grande peso teológico de seu clamor para esta história. Lançando a responsabilidade de suas perdas em Yahweh, Noemi afirmou a participação dele nos eventos. Portanto, apesar das aparências, as coisas não

37. Ver Campbell, p. 70. A aliteração tríplice da letra *m* dá à frase maior ímpeto retórico (cf. Porten, "Scroll", pp. 25,28).

38. Ver A. S. van der Woude, "*yāḏ*", *THAT*, 1:672-73; J. J. M. Roberts, "The Hand of Yahweh", *VT* 21 (1971) 244-51. Cf. suas manifestações na criação (Is 45.12; Sl 8.7 [port. 6], Jó 26.13), salvação (Êx 13.9; Dt 6.21; etc.) e juízo (Sl 32.4; 39.11 [port. 10]; Jó 12.9; cf. Hb 10.31; 1Pe 5.6). Sua compaixão também incentivou lançar a sorte do indivíduo nela (2Sm 24.14; Sl 31.6 [port. 5]).

39. Note que a ira de Yahweh também "sai" (Nm 17.11 [port. 16.46]; Jr 4.4; 21.21 [port. 21.5]; etc.).

estão fora de controle; se ele está pelo menos envolvido, Yahweh poderá bem endireitar as coisas.[40] Resumindo, a queixa amarga mascarou a fé firme.[41]

(c) *Terceira conversa (1.14-18)*

14 *Mais uma vez elas choraram em voz alta.*[1] *Então Orfa com um beijo despediu-se de sua sogra,*[2] *mas Rute se apegou*[3] *a ela.*

15 *Noemi*[4] *então disse: "Olhe, sua cunhada*[5] *está voltando*[6] *a seu povo e a seu deus.*[7] *Siga sua cunhada e volte para casa".*[8]

16 *Mas Rute replicou: "Não me pressione*[9] *para abandoná-la, para*

40. Como é irônico que, no fim, o que Noemi argumentou aqui como impossível aconteceu: seu marido e filhos tornaram-se a fonte de onde vem o esposo de Rute; assim Green, "Symbolism", pp. 55,56.

41. Mas cf. Trible ("Two Women", p. 255), que ouve uma ambivalência irônica em vs.8,9 comparados com vs.11-13: "Possa Deus tratar com você bondosamente – esse Deus que tratou duramente comigo".

1. Para o idiomatismo, ver tradução e comentário no v.9. Aqui o *aleph* de *wattiśśenâ* elidiu, como também em Jeremias 9.17; Zacarias 5.7; a inscrição de Siloé (Myers, *Literary Form*, p. 9); cf. GKC. § 74k.

2. Para *nšq* como "beijar em despedida, ver a tradução do v.9 acima. Cf. acréscimo da LXX, "e ela retornou a seu povo".

3. Cf. a LXX *ēkoloúthēsen* ("ela seguiu após") provavelmente é erro escribal de ouvir o *ekllēthē* (de *kolláō*, "aderir", cujas formas traduzem o Heb. *dbq* em 2.8,21,23); assim diz Campbell, p. 72; et al.

4. Contra a prática normal, o escritor deixou o sujeito do verbo inicial *wattō'mer* ("e ela disse") não especificado, talvez para exigir atenção cuidadosa do auditório a cada palavra (assim Campbell, p. 72); mas cf. LXX ("Noemi").

5. Visto que o termo "cunhada" (*yᵉḇemeṯ*) ocorre só em contextos de casamento levirato (Gn 38.8; Dt 25.5-10), a escolha de palavras pode visar sutilmente a manter viva a possibilidade de tal casamento aqui (assim Campbell, pp. 72,73). Contra esta visão, dois contextos oferecem razão insuficiente para presumir a associação exclusiva do termo com o levirato; cf. Sasson, pp. 28,29, que cita um texto semita ocidental (ca. 1775 a.C.) no qual o termo cognato *yabamum* ("cunhado") não tem associações com o levirato. O termo pode designar de modo amplo qualquer pessoa relacionada pelo casamento de seu irmão(s) ou irmã(s).

6. Heb. *šāḇâ* (lit. "voltou-se").

7. Embora formalmente pl. *'ᵉlōheyhā* (lit. "seus deuses") se refere a Camos, deus de Moabe (ver o comentário adiante). Note o pl. semelhante para Yahweh (Rt 1.16). Cf. LXX, Vulg. ("deuses"); Sir ("a casa de seus pais").

8. Heb. *šûḇî 'ahᵃrê yeḇimtēḵ*, lit. "volte após sua cunhada". Cf. v.16 e nota 10 adiante.

9. Assim E. A. Speiser, *Genesis*, AB 1 (Garden City: Doubleday, 1964), p. 170, traduz *pgʿ b* em Gênesis 23.8. Visto que *pgʿ* em outra parte significa "cair em cima, atacar" (Êx 5.3; Jz 15.12; etc.), a presente expressão provavelmente significa "pôr pressão, exercer influência

desistir de segui-la.[10] *Pois aonde você for, eu irei também; e onde você habitar, eu habitarei também. Seu povo será meu povo, e seu deus será meu deus.*

17 *Onde você morrer, eu morrerei e ali serei sepultada. Assim faça Yahweh comigo e mais ainda se mesmo a morte*[11] *me separar de você".*

18 *Quando Noemi viu que ela estava firmemente resolvida*[12] *a prosseguir com ela, não lhe disse nada mais.*[13]

14 O longo e forte rogo de Noemi recebeu a mesma resposta como sua bênção de despedida (v.9): as duas mulheres *chararam em alta voz.* Essa expressão vocal de sofrimento seguiu o costume típico oriental. Mais importante, indicou que estavam de acordo com Noemi: a única coisa sensata a fazer era deixar Noemi e voltar a Moabe. Conseqüentemente, *Orfa com um beijo despediu-se de sua sogra* e chorosamente encaminhou-se para sua casa. O solilóquio apaixonado de Noemi atingiu o alvo em cheio em pelo menos um coração. Orfa obedeceu a ela, optando pela probabilidade de uma vida normal em Moabe em vez do risco de aventurar-se na companhia de Noemi. Estilisticamente, o v.14a forma um quiasmo com a declaração comparável no v.9. Note a inversão da ordem das palavras, no entanto: no v.9, o beijo de despedida causou pranto; no v.14a, o pranto causou despedida. O efeito proposto é artisticamente omitir todo o episódio emocional (vs.9-14). Note mais que os sujeitos e objetos das ações se invertem: no v.9, Noemi beijou as mulheres em despedida; no v.14a, Orfa beijou Noemi em despedida. Essa inversão assinalou o término formal do relacionamento entre Orfa e Noemi.[14] Agora só duas personagens, Noemi e Rute, ficaram no palco.

---

sobre"; contra BDB, p. 803 ("interceder com"); cf. Jeremias 7.16; 27.18 e Jó 21.15. Ver 2.22.

10. Heb. *lāšûḇ mē' aḥarāyiḵ,* "dar a volta de trás de si".

11. Observe a posição enfática de *hammāweṯ* ("mesmo a morte"). Para detalhes sobre esta tradução, ver os comentários adiante.

12. Lit. "ela estava fortalecendo-se" (Heb. *miṯ'ammeṣeṯ.* O particípio Hithpael de *'ms,* "sê forte"). Ver o comentário adiante.

13. Heb. *waṯṯeḥdal lᵉḏabbēr,* lit. "ela cessou de falar". Para *ḥāḏal lᵉ* ("cessar de"), ver Gênesis 11.8; 41.49; Números 9.13; Deuteronômio 23.23; 1 Samuel 23.13; Salmo 36.4 (port. 3); Provérbios 19.27; Jeremias 44.18; 51.30.

14. Ver Campbell, pp. 71,72, que compara este incidente a outras despedidas permanentes envolvendo um beijo (Gn 31.8; 2Sm 19.40; 1Rs 19.20).

A atenção muda imediatamente para Rute, aguardando sua resposta. O texto hebraico conciso (*mas Rute se apegou a ela*) contrasta sua decisão completamente com aquela de Orfa. A cláusula é disjuntiva; divergindo da ordem seqüencial, começa com um substantivo (Rute), não um verbo. Como resultado, forma um quiasmo com a cláusula anterior a ela (cf. a inversão de verbos e sujeitos).[15] Estilisticamente, em contextos como esse, tal ordem de palavras hebraicas salienta a antítese entre o par de cláusulas. Que Rute *apegou-se* e abraçou Noemi também é significativo. A expressão *dbq b* ("apegar-se, ficar próximo de") deixa entender uma lealdade firme e afeição profunda (até erótica).[16] É usada para falar do casamento (Gn 2.24; cf. Dn 2.43, aramaico), de casamento interracial (Gn 34.3; Js 23.12; 1Rs 11.2), e outras associações humanas (2Sm 20.2; Rt 2.23). Requer deixar de ser membro em um grupo ("casa do pai", Gn 2.24; 34.3; o povo pactual, Js 23.12; 1Rs 11.2) para unir-se a outro (cf. 2Sm 20.2). Assim, o gesto de Rute assinalou seu compromisso de "abandonar" (*'zb*, cf. vs.15,16) suas raízes moabitas para ficar com Noemi permanentemente. Em suma, Orfa deixou a cena, Rute encaminhou-se ao centro do palco, um lugar que ela ocuparia com Noemi até 3.18, quando, no geral (cf. 4.13,15), seu papel na história termina.

Será que podemos culpar Orfa de deslealdade imperdoável a Noemi? Pelo contrário, o narrador evita criticá-la. Na verdade, sua saída merece algum louvor como sendo ela uma filha obediente que aceitou apropriadamente o conselho sábio de Noemi. Fosse a história seguir a tragetória futura dela, poderia relatar o cumprimento de Yahweh dos votos de felicidade que Noemi lhe desejou (vs.8,9). Sua escolha só salienta como foi extraordinária a conduta de Rute. É o ponto que o narrador destaca. Orfa fez a coisa sensata, esperada. Rute, a extraordinária e inesperada.[17] Assim, Rute é modelo de fé que se aventura, de

15. Cf. Lambdin, *Biblical Hebrew*, pp. 162-65; Gênesis 40.21; 41.54. A ordem das palavras também indica que as ações das duas cláusulas são simultâneas, não seqüenciais, cf. Juízes 7.3; 1 Samuel 15.34; *GHB*, § 118f.

16. Ver Gênesis 2.24; 2 Samuel 20.2; Daniel 2.34 (Aram.); cf. G. Wallis, "*dābaq*". *TDOT*, III:80-81; E. Jenm, "dbq", *THAT*. 1:432. Cf. seu sinônimo *'hb*, "amor" (Gn 34.3; 1Rs 11.2; Pv 18.24); seus antônimos *'zb*, "deixar, abandonar" (Gn 2.24; Rt 1.14,16), e *sûr*, "retirar" (2Rs 3.3; 18.6).

17. Cf. a observação astuta de Trible, que pelas suas escolhas as duas mulheres emergem como pessoas; e por isso o uso de seus nomes pela primeira vez desde o v.4. A ruptura de

quem está disposta a abandonar o aparentemente sensato e aventurar-se em território desconhecido. Quaisquer que tenham sido seus motivos – profundo afeto, um sentimento de lealdade, idealismo mal orientado – ela sacrificou seu destino para "apegar-se" a uma sogra idosa, desanimada. É possível entender Orfa; é preciso imitar Rute.

15 O abraço terno, lacrimoso de Rute não dissuadiu Noemi de um último rogo. Ao contrário, a partida de Orfa lhe forneceu uma nova alavanca para impulsionar Rute a ir pelo mesmo caminho. Talvez com um gesto em direção à figura de Orfa distanciando-se devagar ao longe, é que ela tenha comentado: *Olhe, sua cunhada está voltando.* Noemi apelou sutilmente à pressão de pares, esperando, quem sabe, que houvesse uma vontade vacilante à espreita atrás do abraço firme de Rute. Estivesse Rute pensando: "Talvez Orfa tenha razão afinal das contas", ela poderia ter mudado de opinião. Acrescentando *a seu povo e a seu deus,* Noemi também fazia lembrar a Rute suas raízes nacionais e religiosas.[18] Se o apelo era à simples lealdade ou à nostalgia, implicava que Moabe era o verdadeiro lar de Rute. A despeito do plural hebraico (*ʾĕlōheyhā*, lit. "seus deuses"), a referência certamente é ao deus moabita Camos (portanto, *o deus dela*).[19] Noemi aceita com isso que Camos realmente existia junto com Yahweh (e talvez outros)? Por não preocupar-se com a pergunta, o narrador também não deixou indícios de sua própria opinião, e com isso não sabemos ao certo a resposta. Ao máximo, a afirmação de Noemi simplesmente presumiu que Camos era ligado com e adorado em Moabe. Em geral, porém, o AT tinha a tendência de não reconhecer a existência real de outros deuses.[20] Em todo caso, pela quarta e última vez, Noemi ordenou "Volte!" (cf. *šûḇ,*

Rute com Noemi, no entanto, é a mais severa: "Rute não só decide; ela decide o contrário das ordens de Noemi" (Trible, "Two Women", p. 256; idem, "A Fé Radical de Rute", em *To Be a Person of Integrity*, org. R. J. Ogden [Valley Forge: Judson, 1975], p. 47).

18. Aqui *ʿam* (lit. "povo") é o grupo nacional de parentes consangüíneos; cf. A. R. Hulst, "*ʿam*", *THAT* II:291.

19. Cf. A. G. Hunter, "How Many Gods Had Ruth", *SJT* 34 (1981) 427-36; Números 21.29; 1 Reis 11.7,33; 2 Reis 23.13; the Moabite Stone (*ANET*, pp. 320-21).

20. Cf. Morris, pp. 259-60; contra Hunter, "How Many Gods", pp. 428,431-32. Schildenberger ("Ruth", p. 104) sente um "monoteísmo prático" (i.e., para Israel, nenhuma negação completa da existência de deuses, mas nenhuma existência reconhecida). Que Salomão adorava Camos em solo judaico (1Rs 11.7) e que supunha-se Yahweh estar ativo em Moabe (Rt 1.8,9) enfraquece qualquer associação estrita de deidades com terras nacionais.

vs.8,11,12), neste caso "siga sua cunhada". Novamente, o apelo é à pressão dos pares: "Siga o exemplo sábio de Orfa, Rute; ela está fazendo a coisa certa. Moabe é melhor para você". Desta forma, Rute se achava no vale da decisão entre seu amado e conhecido Moabe e o Judá incerto e desconhecido. Escolheria ela sua família moabita e Camos ou os parentes e Yahweh de Noemi? Cf. a escolha exigida dos discípulos de Jesus (Mt 10.37-39; 19.29; Mc 10.29; Lc 14.26,33).

16 O auditório sente o ponto decisivo, dramático, crítico da nova volta do enfoque em Rute. Imagina-se Rute soltando-se do abraço e olhando bem nos olhos de Noemi. Com a ressonância de poesia, as palavras tão conhecidas hoje – as primeiras de Rute nesta história – elevam-se "nas asas do ritmo".[21] Ainda se alteiam como torre, como um majestoso monumento de fidelidade na ampla paisagem bíblica. Primeiro, Rute emitiu uma ordem própria: *Não me pressione para abandoná-la.* Noemi precisa desistir de toda tentativa de persuadir Rute a deixá-la. Na verdade, para que fosse claramente compreendida, Rute lançou de volta a frase da própria Noemi, do v.15 (*šûḇ 'aḥ^{a}rê,* "seguir") – mas com uma diferença reveladora. Para Rute, voltar não significava movimento "em direção a" alguma coisa (preposição *'el,* v.15), mas sim "distanciando-se de" Noemi (preposição *min*).[22] Por que parar de persuadir? Porque Rute estava tão determinantemente disposta a acompanhar Noemi, como Noemi lhe estava contra fazer isso. Com palavras cuidadosamente escolhidas, ela afirmou que *aonde você for, eu irei também.* Aqui *ir* (*hlk*) contradiz o repetido *volte* (*šûḇ*) e continua o movimento em direção a Judá, não Moabe, começado no v.7 (cf. *wattēlaḵnâ*). Ela pretendia não só acompanhar Noemi, mas também morar com ela permanentemente (*onde você habitar, eu habitarei também*). Comumente o verbo *habitar* (heb. *lûn*) significa "passar a noite" (Gn 19.2; 24.23; Jz 18.2; etc.), mas este contexto requer uma estada mais longa, mais permanente, uma nuança que o verbo também evidencia (Js 3.1; Jz 19.4; Sl 25.13; etc.).[23] Aparentemente, o narrador

21. A frase é de Humbert, "Art et leçon", p. 262. Para a estrutura poética da declaração, ver Humbert; Gunkel, *RGG,* V:106; W. Prinsloo, "The Function of Ruth in the Book of Ruth", *OTWSA* 21 (1978) 114-15; idem, "Theology", pp. 333-34.

22. Por isso, "*para desistir de segui-la*"; Witzenrath, *Rut,* p. 106.

23. Assim Sasson, p. 30; Zorell, p. 392; contra Campbell, pp. 73-74, BDB, p. 533. *Lûn*

escolheu o verbo mais poético *lûn* em vez dos mais comuns (*yāšaḇ, šāḵan,* "morar, viver") tanto para focar o comprometimento de toda a vida de Rute como para antecipar o reaparecimento do verbo em 3.13. Resumindo, Rute afirmou: "Onde quer que o futuro nos leve, eu ficarei a seu lado".

Além disso, ao responder às próprias palavras de Noemi ("seu povo e... seu deus", v.15), Rute escolheu um destino oposto ao de Orfa: *Seu povo será meu povo, e seu deus será meu deus.* Ela renunciou suas raízes étnicas e religiosas e adotou a nacionalidade e a religião de Noemi.[24] Dali em diante, seus parentes seriam israelitas; seu deus, Yahweh. Como isso surpreende em vista da acusação amarga que Noemi fez de seu Deus, no v.13! E mais, como é sem paralelos essa afirmação na Bíblia. Enquanto que algumas pessoas estrangeiras louvaram o Deus de Israel (a rainha de Sabá, 1Rs 10.9; Nabucodonozor, Dn 2.47; 3.28,29; 4.34 [port. 37]; Dario, Dn 6.27,28 [port. 26,27]) ou buscaram sua misericórdia (o rei da Assíria, Jn 3.7-9) só duas realmente confessaram lealdade a ele (Raabe, Js 2.11; Naamã, 2Rs 5.15; cf. v.17).[25] Em todo caso, não se deve minimizar o sacrifício e dor envolvidos. Qualquer que tenha sido a motivação dela ou seu conhecimento de Yahweh, ela voluntariamente abandonou a família, o ambiente e arredores conhecidos e suas tradições religiosas.[26] Ela assumiu o futuro incerto de uma viúva amargurada numa terra onde não conhecia ninguém, gozava de poucos direitos legais, e – dada a tradicional rivalidade moabita-israelita – enfrentava possível preconceito étnico (para detalhes, ver o co-

também pode se referir ao argumento de Noemi que ela é velha demais para passar uma "noite" (v.12). Se é assim, Rute diz: "Se você é velha demais para ter um marido e filhos, então eu não terei um marido e passarei as noites com você" (assim Porten, "Scroll", p. 29).

24. Ver H. Ringgren, "*ʾelōhîm*", *TDOT*, 1:279. Estruturalmente, esta afirmação marca o ponto crucial médio e temático dos vs.16,17; cf. Prinsloo, "Theology", pp. 333-34; Schildenberger, "Ruth", p. 104.

25. Para paralelos entre Rute e Itaí o gitita (2Sm 15.19-22), ver o comentário em 1.11.

26. Cf. LaSor, et al., *OT Survey*, p. 114 n. 93: "Os ocidentais modernos, que vivem numa sociedade móvel onde os laços de família e moradia familiar são quebrados com tanta facilidade, precisam recordar que tal mobilidade era quase que impossível para povos antigos, firmemente enraizados em uma cultura patriarcal e patrilocal. Um texto em Nuzi conta de um homem que deserdou dois de seus filhos totalmente porque se mudaram para outra cidade!"

mentário em 2.2). Tal era a força de caráter desta jovem viúva moabita, um caráter para ser imitado.[27] A renúncia de Rute prefigurava o ensino de Jesus: para ser seu discípulo, requer que se renuncie todos os laços familiares por amor ao reino de Deus (Mt 8.21; 10.37; 19.29).

17 Embora impressionantes, as promessas que acabamos de ver presumivelmente se aplicavam somente durante o tempo de vida de Noemi. Visto que Rute indubitavelmente sobreviveria a Noemi, seria fácil imaginar que seu comprometimento seria por curto tempo. Ela poderia cumprir suas obrigações e, então, após a morte de Noemi, retomar a sua vida de volta em Moabe; de fato, ela talvez ainda fosse suficientemente nova para casar de novo e ter filhos. Não contente com meias medidas, no entanto, Rute estendeu sua devoção até além da morte de Noemi (*onde você morrer, eu morrerei*). Não haveria um companheirismo temporário seguido de um retorno à velha vida. Pelo contrário, o v.16 afirmava uma decisão para toda vida: ela pretendia viver todos os anos que lhe restassem em sua terra adotada. Judá e Yahweh seriam, realmente, não apenas o lar e Deus de Noemi, mas também os de Rute. Ainda mais, ela renunciava até o sepultamento junto à sua família em Moabe. Rute prometeu ser sepultada onde Noemi morresse (*ali* [o enfático *šām*] *serei sepultada*). Embora ligeiramente ambígua, a referência é provavelmente o sepultamento no lote da família de Noemi, não simplesmente na mesma cidade. Se assim for, reflete a antiga e difundida tradição pela qual famílias permaneciam unidas mesmo após a morte.[28] Ficou implícito Rute estar afirmando que o "povo" de Noemi agora era o dela para sempre; na morte, ela "dormiria" com eles, não com seus antecessores moabitas.[29] Seu comprometimento era,

27. Contra Hunter ("How Many Gods", p. 431). A adesão de Ruth a Yahweh compreendia, aparentemente, a renúncia de Camos.

28. Cf. as frases "foi reunido a seus antepassados"(Gn 25.8 [NVI]; 35.29; 49.29; Dt 32.50; Jz 2.10) ou "descansou com seus pais" (1Rs 2.10; 11.43; 14.31 [ARA]). Lembre-se da insistência de Jacó e José sobre serem sepultados em Canaã (Gn 49.29-32; 50.12,13,25; Êx 13.19; Js 24.32; At 7.15,16); cf. 2 Samuel 21.12-14. Para evidências arqueológicas, ver F. Meyers, "Secondary Burials in Palestine", *BA* 33 (1970) 2.29; idem, "Tomb", *IDBS*, pp. 905-908; para uma crítica, ver L. Y. Rahmani, "Review of Eric M. Meyers, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*", *IEJ* 23 (1973) 121-26.

29. Acrescenta-se que a declaração pode deixar implícito sua adoção dos costumes de sepultamento israelitas (assim Campbell, p. 75).

de fato, total e permanente como o do verdadeiro discípulo de Jesus que não "olha para trás" (Lc 9.57-62). Também compreendia um grande risco, pois se rejeitada pela sua nova comunidade, ela poderia sofrer um sepultamento impróprio ou vergonhoso – uma tragédia desonrosa no antigo Oriente Próximo.

Para confirmar a extrema seriedade de suas intenções, Rute fez um juramento pelo nome de Yahweh (*Assim faça Yahweh comigo e mais ainda*). Num floreio retórico, suas palavras excederam até o solilóquio em clímax de Noemi (vs.11-13). Com a abertura da invocação de Yahweh (vs.8,9), as palavras de Rute também formam um bonito incluso em volta das três conversas intermediárias (vs.8-17).[30] Na forma, o formulário deste juramento é típico (em outra parte, só em Samuel e Reis).[31] A palavra de sentido vago *Assim* reflete a origem final da fórmula em cerimônias que solenizavam tratados e pactos dos antigos. À medida que o juramento era pronunciado, movimentos simbólicos (cf., p.ex., o gesto de hoje de passar um dedo como se estivesse degolando) faziam alusão a matar animais, uma parte da cerimônia em época mais remota, e invocavam uma sorte similar por quebra de promessa pelo falante.[32] Assim, Rute voluntariamente tomou sobre si conseqüências terríveis, não especificadas, se a condição estipulada em seguida acontecesse. Dado o testemunho de Noemi contra Yahweh (v.13; cf. vs.20,21), Rute poderia concebivelmente esperar o pior. Quanto à condição, é preciso perguntar se a posição enfática de morte transmite o sentido "só a morte/tudo menos morte", ou "até a morte".[33] Enquanto

30. Ver Porten, "Scroll", p. 30. Para juramentos, ver M. Pope, "Oaths", *IDB*, III:575-77.

31. Surpreendentemente, nos demais lugares, o juramento é pronunciado só por líderes sobre matérias de estado sérias (rei: 1Sm 14.44; 2Sm 19.14; 1Rs 2.23; 20.10; 2Rs 6.31; rainha: 1Rs 19.2; príncipe: 1Sm 20.13; rei designado: 1Sm 25.22; sumo sacerdote: 1Sm 3.17; comandante do exército: 2Sm 3.9; anciãos do clã: 2Sm 3.35). Será que ela fala audaciosamente como personagem real em antecipação de 4.17? A mesma fórmula já foi encontrada em Mari e Alalakh (ca. séc. 18º a.C.); cf. Morris, p. 261 n. 2. Para Yahweh como sujeito versus o mais comum *'elōhîm* ("Deus").

32. Cf. M. Lehmann, "Biblical Oaths", *ZAW* 81 (1969) 74-92; Campbell, p. 74; Gênesis 15.7-17; 1 Samuel 11.7; Jeremias 34.18-20. Além de morte, o gesto não especificado podia aludir a doença, perda de propriedade, safras ruins, esposas inférteis.

33. Para o primeiro caso, cf. a AV ("se qualquer coisa senão a morte"); NEB: ("nada senão a morte"); NIV: ("se outra coisa que não seja a morte"), a maioria dos comentaristas. Para este último, cf. RSV; Campbell, pp. 74,75; Morris, p. 261. Infelizmente, com exceção de 1

que a fórmula do juramento em si favorece a primeira opção, o contexto imediato favorece a segunda. Presumivelmente, o juramento declara de novo, enfaticamente, a promessa feita na primeira metade deste verso. Se Rute diz: "Serei sepultada onde você for sepultada" (v.17a), deixando claramente implícito um sepultamento comum com Noemi, dificilmente faz sentido ela acrescentar: "Só a morte nos separará" (v.17b). Resumindo, a condição foi *se mesmo a morte* [Heb. enfático] *me separar de você.*[34]

Será que Rute é uma "convertida" ao javeísmo? Visto que a própria pergunta é uma da atualidade, a resposta deve ser um *sim* restrito. No estilo e no tom, suas palavras soam como uma confissão de fé.[35] Além disso, seu compromisso envolvia uma mudança na direção de sua vida – uma que era o oposto daquela de Orfa – para longe de seus elos com o passado e em direção a um novo Deus, Yahweh. O compromisso também se estendia até a vida além. Significativamente, embora a fórmula do juramento normalmente tenha Elohim, Rute invocou o nome pactual pessoal, *Yahweh* – a única vez no livro em que ela faz isso. Visto que a pessoa apela para sua própria deidade para fazer cumprir um juramento, ela dá a entender claramente que Yahweh, e não Camos, é agora seu Deus, o guardião de seu futuro. Portanto, enquanto que o AT não tenha uma idéia plenamente desenvolvida de conversão, vs.16,17 sugerem um compromisso equivalente a tal mudança.[36] Como resultado, espera-se que a história revele subseqüentemente alguma recompensa de Yahweh por essa notável devoção.

Em suma, Rute lança sua sorte decisivamente com Noemi. Suas

Samuel 20.13, contextos comparáveis são ambíguos (1Sm 14.44; 2Sm 3.9; 1Rs 2.23; 19.2). Campbell (pp. 74,75) e Joüon *GHB*, § 165a) fornecem uma boa discussão do assunto.

34. Para "separar um do outro" (*hiprîḏ bên... ûḇên...*), ver apenas 2 Reis 2.11; Provérbios 18.18. Segundo Fisch (Ruth and Structure", p. 435), o verbo recorda a separação entre Ló e Abraão (Gn 13.9,11) e deixa implícito uma reunião dos dois aspectos do comprometimento de Rute.

35. Ver Hertzberg, p. 264; cf. Robertson, "Plot", p. 224 (antigos votos de casamento).

36. Cf. o Targ., no qual vs.16,17 soam como o interrogatório de uma nova prosélita; Campbell, p. 82, que frisa a continuidade entre essas palavras e sua devoção em Moabe (1.8), contra Rudolph, p. 43; J. Milgrom, "Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel", *JBL* 101 (1982) 169 ("conversão religiosa nem é comprovada nem possível no antigo Israel antes do período do segundo templo").

palavras abarcam tanto as dimensões verticais como as horizontais da vida. Na geografia, cobriam todos os locais futuros; na cronologia, estendiam-se do presente até a eternidade; na teologia, abraçavam exclusivamente a Yahweh; na genealogia, absorviam a jovem moabita na família de Noemi. Selando todas as saídas seguramente com um juramento, Rute lançou fora com seriedade a segurança do conhecido pela incerteza do estranho. Ela lembra um emigrante anterior, Abraão, que também lançou sua sorte com Yahweh (Gn 12.1-5).[37] Realmente, como Trible observa, o salto da fé de Rute extrapolou até o de Abraão. Ela agiu sem ter promessa na mão, sem que qualquer bênção divina tivesse sido pronunciada, sem esposo, posses, ou acompanhamento de apoio. Ela desistiu de casamento com um homem para dedicar-se a uma mulher idosa – e isso num mundo dominado por homens, afinal![38] Tematicamente, esta referência a Abraão coloca esta história numa continuidade com aquela. Assim, o senso de destino similar paira sobre a história de Rute.[39] O auditório fica a pensar: poderá algum plano maior emergir deste, também?

18 O narrador dá um passo à frente para levar o ponto alto dramático do capítulo a um fechamento. O diálogo longo, intenso (vs.8-17) dá lugar à reportagem rápida, calma.[40] A pausa agradável permite que o auditório tome um fôlego e absorva plenamente as palavras de Rute. Estruturalmente, o verso forma um incluso com a reportagem que faz prefácio ao diálogo (vs.6,7). Noemi sentiu que a firme decisão de Rute não poderia ser desalojada (*ela* [Rute] *estava firmemente resolvida a prosseguir com ela*). Dando um colorido, o texto hebraico tem um particípio Hithpael com um sentido perdurante (*mit'ammeṣet*) em vez de um verbo finito. No Hithpael, *'mṣ* ("sê forte") tem um sentido reflexivo "fortalecer-se".[41] Assim, contra as investidas de Noemi, Rute estava

37. Ver Hertzberg, pp. 264-65; cf. Trible, "Two Women", p. 258; Green, "Symbolism", p. 230.

38. Ver Trible, "Two Women", p. 258, que observa a respeito da inversão de Rute quanto à fidelidade sexual: "Não há nenhuma decisão mais radical em todas as lembranças de Israel".

39. Ver a introdução, seção V, "Objetivo".

40. Humbert ("Art et leçon", p. 263) compara-o a uma pausa de semínima musical.

41. Portanto, "ela estava se fortalecendo"; em outro lugar, só 1 Reis 12.18 – 2 Crônicas

reunindo todas as suas forças físicas e mentais. Seu alvo firme era prosseguir com ela para Belém.[42] Diante de tal firmeza, Noemi *não disse nada mais para ela.* Embora a frase seja ligeiramente ambígua, aparentemente Noemi se calou durante o resto da viagem na ascensão para os montes de Judá. O contador da história quer que o auditório sinta ou uma pequena alienação entre as duas mulheres ou a preocupação de Noemi com seu futuro doloroso e incerto. Portanto, como a pausa prenhe entre os movimentos de uma grande sinfonia, a cortina cai sobre a cena dramática.[43]

(2) *A chegada em Belém (1.19-21)*

19 *Então as duas delas*[1] *prosseguiram até chegar*[2] *a Belém. Ora, logo que*[3] *entraram*[4] *em Belém, a cidade toda ecoou de alvoroço a respeito delas. As mulheres*[5] *diziam: "Pode esta realmente ser Noemi?"*[6]

10.18 ('fortalecer-se para conseguir realizar uma tarefa'); 2 Crônicas 13.7 ("ser superior a"). Cf. A. S. van der Woude, "*'ms.*" *THAT*, 1:210; J. Schreiner, "*'āmaṣ*", *TDOT*, 1:324.

42. Semanticamente, *lāleḵeṯ 'ittāh* (aqui "ir adiante, seguir em frente") é sinônimo de *hālaḵ 'im* (v.11) mas antônimo de *śûḇ 'aḥ^{a}rê* (vs.15,16).

43. Para um resumo teológico de vs.1-18, ver Prinsloo, "Theology", p. 334.

1. O sufixo anômalo (*-hein*) é provavelmente um dual comum; ver a Introdução, seção I, "O Texto".

2. Embora incomum, a terminação no construto infinitivo *bō'ānâ* é fem. pl. (assim Campbell, p. 75); a palavra pode ter sido usada por assonância com *wattēlaḵnâ* (assim *GHB*, § 94h). Para a mesma forma, ver Jeremias 8.7; para o mesmo sufixo, ver Gênesis 21.29; 42.36; Provérbios 31.29; Jó 39.2. O mesmo idiomatismo, *bô' bêṯ lehem*, reaparece no v.22.

3. *way^{e}hî k^{e}* ("E aconteceu logo que") é uma cláusula temporal clássica; cf. v.1. A preposição *k^{e}* expressa um ponto exato no tempo ("logo que", "no tempo exato", cf. Williams, *Hebrew Syntax*, § 262). Haplografia (i.e., o pulo de um copista indo do primeiro "Belém" para o segundo) explica a ausência da frase em vários testemunhos bons da LXX (assim Campbell, p. 75).

4. O contexto favorece ligeiramente *bō'ānâ* como "entrar" em vez de "chegar em" (contra a maioria dos comentaristas). O barulho na cidade parece presumir sua entrada dentro dela, e as mulheres que as receberam provavelmente estavam trabalhando na área da porta da cidade. Se foi assim, o autor inteligentemente usou duas nuanças de *bō'*: v.19a como uma foto de lente aberta (i.e. a longa viagem de Moabe a Belém), v.19b como um "close" (a entrada em Belém). Para *bō'* ("entrar") veja BDB, pp. 97,98; Zorell, pp. 98,99; Rute 2.18; Josué 8.9; 1 Samuel 4.12,13; 2 Reis 5.18; 8.7; etc.

5. Fem pl. *wattō'mārnâ* dá a entender falantes femininos, um "côro" que aparece novamente em 4.14.

6. Lit. "Esta (é) Noemi?"

20 *Mas Noemi lhes disse: "Não me chamem 'Agradável'![7] Em vez disso, chamem-me*[8] *'Amarga'*[9] *porque Shadai*[10] *me tornou muito amargurada.*[11]

21 *Eu parti*[12] *cheia, mas Yahweh me trouxe de volta vazia.*[13] *Por que, então, deveriam chamar-me de 'Agradável'? Yahweh testificou contra mim,*[14] *e Shadai amontoou todo esse infortúnio em cima de mim!"*

Por um lado, esta cena curta é uma de clímax. Conclui o tema "Moemi volta para casa" narrando o fim de sua viagem. Também reforça climaticamente o fim amargo ao qual Noemi chegou. Outra vez, uma fala raivosa de Noemi (vs.20,21) domina a cena. De fato, preocupada com emoções muito fortes e acusação formal, Noemi trata Rute como se ela estivesse fora de cena a despeito de sua presença ali. Por

7. Heb. *nā'ºmî* de *n'm*, "ser agradável, bela". Ver o comentário à frente.

8. Para o imperativo incomum *qᵉre'nā* (sem o *he* final), cf. *mᵉṣe'nā* (1.9), *lēḵnā* (1.12); GKC, § 46f.

9. Heb. *mārā'*, um nome provavelmente derivado de *mrr*, ("ser amargo") com uma terminação de *aleph* diminutivo; cf. o adj. *mar*, "amargo" (p.ex., Is 5.20); BDB, p. 600; a excelente exposição de Sasson (pp. 32-34). Alternativamente, a terminação incomum (*aleph* em vez de *he*) pode ser um simples erro escribal (assim Campbell, p. 76; Rudolph, p. 44; et al.); cf. Morris, p. 262 (derivação ou do aramaico ou do moabita); Joüon, pp. 43-44 (emenda para *mārî*, "minha amargura"). A palavra definitivamente não é um aramaísmo porque não há uma raiz apropriada de onde derivá-la. À vista do jogo de palavras aqui, a derivação que Sasson propôs, de ter vindo de *mrr* ("fortalecer, abençoar") é improvável.

10. Este nome ocorre 48 vezes, 31 em Jó (32.8; 33.4; 34.10,12; 35.13; 37.23; etc.). Em 8 textos é parte do nome composto El Shadai (Gn 17.1; 35.11; 48.3; Êx 6.3; Ez 10.5; etc.) Cf. M. Weippert, "*šadday*", *THAT*. II:873-81; Morris, pp. 264-68. Ver mais a respeito no comentário adiante sobre a origem e significação deste nome.

11. Heb. *hēmar šadday lî mᵉ'ōḏ*. Cf. v.13 e o comentário que segue.

12. A radical hebraica de "parti, deixei" é *hlk* ("ir"), a mesma usada da migração no v.1.

13. Lit. "de mãos vazias"; cf. BDB, p. 938; Zorell, p. 771. Contra Joüon (p. 44) e Ehrlich (p. 22), nenhuma alteração de *rêqām* (adv.) para *rēqâ* (adj.) para combinar com *mᵉlē'â* ("cheio") é necessária. Se este último é um adjetivo servindo como advérbio (assim *GHB*, § 126a), então *rêqām* estabelece um paralelo gramatical perfeito. Cf. Sasson, p. 35 (este último é *rêq* mais um enclítico *mem* acrescentado tanto por razões poéticas como para jogar com esta mesma palavra em 3.17).

14. Cf. o possível jogo de palavras paranomástico entre *'ānâ bî* e *nā'ºmî*. As duas têm o mesmo som, e o verbo tem duas das mesmas letras do nome, exceto que em ordem invertida (*'-n* versus *n-'*); assim Witzenrath, *Rut*, p. 20; Sasson, p. 36, que também ouve nisso uma alusão a *yaṣᵉ'â bî yaḏ yhwh* (v.13).

outro lado, a cena também é preliminar. Coloca as duas mulheres em Judá, finalmente, e assim estabelece o local dos eventos que seguem.

19 O narrador impulsionou a história rapidamente até Belém. Omitindo os detalhes da viagem, ele resumiu em breves palavras horas infindas na estrada de Moabe a Belém (*as duas delas prosseguiram até chegar a Belém*). Significativamente, *as duas delas (elas duas)* substituiu "Noemi e sua nora" (vs.6,7); o que as une agora é uma sorte em comum, não um parentesco com a subordinação da mais nova, anônima, à mais velha, com nome. De repente, o texto se torna formal – uma cláusula temporal introdutória (*Ora, logo que*) – como se começasse um novo episódio. Esta abertura registra sua passagem pelas portas da cidade (*entraram em Belém*). Nas antigas cidades, tais idas e vindas eram tão comuns que quase não seriam notadas. A chegada delas, porém, fez com que Belém se agitasse (*a cidade toda ecoou de alvoroço a respeito delas*).

A palavra-chave é *wattēhōm*, aqui traduzida *ecoou de alvoroço*. É derivada de *hûm/hîm* ("lançar em desordem, confusão").[15] O uso do Nifal ("ressoar, ecoar, estar em tumulto, gritaria") evoca imagens de gritos alegres e conversas felizes, animadas em razão de um evento. Foi assim na coroação de Salomão que a cidade de Jerusalém "se alvoroçou" de alegria (1Rs 1.45), e a terra "ressoou" com os gritos alegres da chegada da arca da aliança ao seu arraial (1Sm 4.5).[16] Aqui imagina-se os habitantes correndo pelas ruas, exclamando as boas-novas cada um a outros que também alardeavam a boa notícia. Enquanto a cidade inteira se entusiasmava com as recém-chegadas, as mulheres da cidade (vs.19-21) a articulavam: *Pode esta realmente ser Noemi?*[17] Provavel-

15. Assim BDB, p. 223; Zorell, p. 187; F. Stolz, "*hmm*" THAT, 1:502'Gerleman, pp. 17,20; Witzenrath, *Rut*, p. 20; Campbell, p. 75. Alternativamente, a raiz pode ser *hmm* (Gray) ou *hmh* (Joüon, remetendo a *wattāhām*). Tanto *hûm/hîm* como *hāmam* pode vir de um original **hm*; cf. H.-P. Müller, "*hmm*" *TDOT*, III.419.

16. Cf. LXX (*ēcchéō*, "tocar, ressoar"). Notando as qualidades onomatopéicas do verbo, Sasson (p. 32) reivindicou que o verbo permitia que o auditório interpretasse as boas-vindas para si ("cantarolar, vibrar com a animação").

17. Para Trible ("Two Women", p. 258), ser saudada pelas mulheres é outro sinal do caráter exclusivamente feminino da primeira cena. "Presume-se que os homens estão trabalhando na colheita a uma pequena distância da cidade (v.22); cf. Joüon, p. 43; contra KD, pp. 475-76 (as mulheres são aquelas que estão mais alvoroçadas sobre o evento). Sasson (p.

mente feita pelas mulheres entre si em vez de para Noemi, a pergunta realmente vocalizava uma exclamação de alegre surpresa.[18] O acento recaía não na palavra *esta*, e sim no nome *nāʿomî,* Noemi. A figura diante deles se parece com ela, mas será que pode ser mesmo aquela que as deixou há tanto tempo? Com feliz incredulidade, as mulheres ficavam a pensar se esta poderia ser a mulher que conheceram há tantos anos.

20 Talvez as vistas conhecidas – queridas amigas envelhecidas, ruas onde havia caminhado muitas vezes com seu amado Elimeleque, lugares onde seus filhos brincaram – despertaram as emoções de Noemi novamente. A ironia amarga de seu próprio nome de repente caiu na consciência de Noemi e precipitou a réplica explosiva e abrupta: *Não me chamem 'Agradável'!* ("Noemi" de *nʿm,* "ser agradável, linda"; ver v.2). Em Israel, os nomes não eram só rótulos de individualidade, mas descrições de personalidade interior que por sua vez acreditava-se influenciarem a conduta da pessoa.[19] A contradição entre seu nome ("Agradável, Bela") e sua sorte, no entanto, tinha sabor de ironia.[20] Então, Noemi saiu com: "'Bela'? Ah! Nada mais longe da verdade!" Em lugar de bela, com desprezo ela pediu para ser chamada por um nome mais apropriado a sua situação (*Amarga*).[21] Por que essa mudança de nome? Porque Deus mesmo foi diretamente responsável pela sorte dela (*Shadai me tornou muito amargurada*). Noemi repetiu o vocabulário de v.13 (*mar-lî mᵉʾōḏ*, "Eu sou muito desventurada")

32) recorda a alegre recepção do rei Saul pelas mulheres israelitas após a morte de Golias (1Sm 18.6,7).

18. Ver B. Djongeling, "*Hz't Nʿmy* (Rt 1.19)," *AT* 28 (1978) 474-77; Campbell, p. 75 ("reconhecimemto prazeroso"). Essa interpretação decorre da visão de *wattēhōm* adotada acima. Contraste Rudolph, p. 44; Morris, p. 262; et al. (choque que os problemas de Noemi a haviam deixado quase irreconhecível); KD, p. 476 (choque sobre a viuvez lastimosa dela, sem filhos). Para o uso exclamativo da partícula interrogativa *hᵃ*; ver GHB, § 161b; Gênesis 3.11; Números 20.10; 31.15; 1 Samuel 2.27; 1 Reis 18.17; etc.

19. Cf. R. Abba, "Name", *IDB*, III:500-508; G. Hawthorne, "Name", *ISBE*, III:480-83. Recorde Jacó ("enganador"; Gn 27.36); Nabal ("louco"; 1Sm 25.25); Jesus ("salvador"; Mt 1.21). Semelhantemente, receber um novo nome significava uma mudança no caráter e destino (i.e., Abrão para Abraão, Gn 17.5-8; Jacó para Israel, Gn 32.29 [port. 28]; Simão para Pedro, Mt 16.17-18; Saulo para Paulo, At 19.9).

20. Ver Rudolph, p. 44.

21. Para *mārāʾ*, veja n. 9, p. 172.

mas com duas diferenças: aqui Shadai é o sujeito do verbo e *mrr* é Hifil, não Qal (*hēmar šadday lî me'ōḏ*). As mudanças frisam a responsabilidade direta de Yahweh por seu infortúnio e introduzem uma dimensão jurídica a sua ação (cf. v.21).[22] Realmente, Noemi se uniu a Jó em questionar a misteriosa justiça de Deus: "Eu estou amargurada – e Shadai me fez assim!"[23] Portanto, "Amarga" era um nome mais adequado à sua sorte.

Quanto ao nome *Shadai*, sua origem e derivação permanecem obscuras a despeito de muito estudo erudito.[24] A tradução dada tradicionalmente é "o Todo-Poderoso" (*šdd,* "tratar violentamente, destruir"; cf. *pantokrátōr* na LXX, *omnipotens* na Vulg.),[25] mas essa tradução não é mais certa do que as alternativas propostas mais recentemente. Tal incerteza etimológica exige, então, que a palavra seja vista como um nome de sentido e derivação desconhecidos.[26] Mas o nome certamente é antigo, talvez um que os patriarcas trouxeram consigo da Mesopotâmia ou um epíteto do deus cananeu El adotado pelos israelitas.[27]

---

22. Cf. a fórmula similar em Jó 27.2 (*wešadday hēmar napšî*) cujo paralelo é "Deus me negou justiça" (NVI). Dados esses dois contextos, é possível concluir que a frase era típica da linguagem de lamentação.

23. Cf. a tradução de Moffatt do jogo de palavras *mārā'/hēmar* (citado por Morris, p. 262): "Call me Mara, for the Almighty has cruelly marred me" ("Chame-me Mara, pois o Todo-Poderoso cruelmente me marcou").

24. Ver M. Weippert, "Erwagungen zur Etymologie des Gottesnamens *'El Saddaj*", ZDMG 111 (1961) 42-62 ("demônio", cf. Acad. *šedu,* "o peitudo"; Heb. *šaḏ*); W. Wifall, "El Shaddai or El of the Fields", *ZAW* 92 (1980) 24-32 ("um do campo", cf. Heb *śāḏeh*); N. Walker, A New Interpretation of the Divine Name 'Shaddai', "*ZAW* 72 (1960) 64-66 (o todo-sábio", cf. Sum, *SÀ.ZU*). A proposta de Albright, trabalhada por F. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard, 1973), pp. 52-60 ("Aquele da montanha", cf. Acad. *šadu*), é seguido por Campbell (p. 76) e um bom número de outros (para bibliografia, ver Weippert, *THAT*, II:878).

25. Aqui a LXX o traduz *ho hikanós, "o Suficiente*"; cf. fontes judaicas que o explicam, questionavelmente, como sendo *śe* (aquele que, o qual") com *day* ("suficiência").

26. Assim Rudolph, p. 45; Morris, p. 266.

27. Parece que foi um nome proeminente durante as eras patriarcal e pré-monárquica, caiu em desuso durante a monarquia, e depois reapareceu no Exílio; assim Weippert, *THAT*, II:880-81; Campbell, pp. 76,77; cf narrativas patriarcais (Gn 17.1; 28.3; 35.11; 43.14; 48.3); listas de líderes tribais (Nm 1.5-16), e poesias primitivas (Gn 49.25; Nm 24.4,16; Sl 68.15 [port. 14]); cf. Êxodo 6.3. Para textos exílicos, ver Ezequiel 1.24; 10.5; etc. Segundo Cross (*Canaanite Myth*, pp. 52-60), *'El Sadday* era um epíteto do deus amorreu 'El em seu papel como guerreiro divino identificado pelos patriarcas com o 'El cananeu.

Visto que o nome era um epíteto divino comum durante a era dos juízes, o contador da história provavelmente o empregou para dar à história um toque arcaico. Ele assim deixava subentendido que o Deus operante desta história era aquele mesmo do qual os patriarcas tiveram experiência. E mais, o nome era apropriado ao contexto aqui, visto que o AT associava Shadai com o governo cósmico de Deus (Nm 24.4,16; Sl 68.15 [ingl./port. 14]; Jó 40.2; cf. 34.12,13). Por natureza, grande e misterioso (Jó 11.7), Shadai dispensa bênçãos, promete grandes destinos (Gn 17.1; 28.3; 35.11; 43.14) e distribui destinos aos maus e aos retos (Jó 27.14; 31.2). Como regente cósmico, ele também supervisiona a manutenção da justiça (Jó 8.3; 24.1; 27.2), distribuindo terríveis castigos (Jó 6.4; 23.16; 27.14-23; cf. o terror de sua voz, Ez 1.24; 10.5). As pessoas apelam para ele por vindicação legal e socorro (Jó 8.5; 13.3; 31.35). (Cf. também seu lado terno, Sl 91.1.) Em suma, Noemi referiu-se a Shadai corretamente neste contexto. Sua sorte não poderia ter vindo de outra fonte – como também a futura inversão da sorte dela. Portanto, assim como a culpa; será que também se saberá atribuir-lhe a glória mais tarde?

21 Ampliando rapidamente sua amargura, Noemi recordou sua migração (*Eu parti cheia*). Suas palavras denunciam um uso proposital da ordem das palavras para efeito retórico (lit. "Eu [um pronome supérfluo] cheia parti") e uma percepção dolorosa de que ela é a única sobrevivente de Elimeleque.[28]

Em posição sintática de ênfase, *cheia* se refere especificamente à sua felicidade como esposa de Elimeleque e mãe de Malom e Quiliom. Não faltava nada na vida dela. Nem a fome e a migração tiravam gotas daquela plenitude; simplesmente faziam parte da vida e, com certeza, não eram nada pelo qual culpar a Deus. Isso se contrasta de forma violenta com sua declaração seguinte: *Yahweh me trouxe de volta vazia.* Novamente, suas palavras têm sabor de frases preparadas deliberadamente para criar um efeito (lit. "mas vazia trouxe-me de volta Yahweh"). Em posição enfática, *vazia* contrasta sua situação no presente com aquela do passado. A abastada Noemi caiu de vez, de mãos vazias, na pobreza; ela nada tem – nem marido nem filhos. Suas pala-

28. Ver Sasson, p. 35.

vras (*Yahweh me trouxe de volta*) transmitem ironia amargurada.[29] Mais cedo, *šûḇ* ("voltar") soou o tema positivo do capítulo (ver 1.6). Aqui, no entanto, o verbo é Hifil com Yahweh como seu sujeito. Dando comida para Israel, Yahweh iniciou a "volta" de Noemi – mas também "fez com que retornasse" vazia. O contraste entre "eu" e "Yahweh" acusa Yahweh com esta mudança drástica – a primeira vez que Noemi culpa Yahweh de modo direto por eventos anteriores (vs.3,5). Além disso, a justaposição dos dois sujeitos numa sentença quiasmática efetivamente faz com que Noemi e Yahweh sejam oponentes.[30] A ironia decorrente é que normalmente se espera mais do generoso Yahweh. O Deus que cuida tanto das viúvas (cf. Êx 22.21-23 [port. 22-24]; Sl 146.9) não se involve no negócio de fazer mais por elas. Por isso, o que deveria ter sido um prazeroso retorno ao lar só lembrava a Noemi o quanto Yahweh tinha tirado dela. É teologicamente significativo, porém, que Noemi não atribuiu nada à sorte, mas tudo a Yahweh. A seu ver, não havia outra força no universo.

No auge de seu desabafo, e de todo o capítulo, Noemi retornou para onde começou – mas desta vez não com uma proibição (v.20) e sim com uma pergunta. Fosse dirigida a Yahweh e não às mulheres, seria formalmente uma lamentação. Em lugar disso, dava voz a um simples, climático grito de desespero: *Por que, então, deveriam chamar-me de 'Agradável'?* Dado esse seu estado de causar dó, as mulheres teriam dificuldade em responder. Não importa, de qualquer modo, pois Noemi logo exclui a possibilidade de qualquer resposta com sua própria declaração binária. No conteúdo, essas afirmações ofereciam motivo para chamá-la "Amarga" em vez de "Agradável". Através de uma simples variação estilística – um *vav* inicial em vez do *kî* usado anteriormente (cf. 1.6,12,13,20) – o narrador talvez tenha dado a entender que a voz de Noemi se elevava em intensidade. A aliteração e a assonância sugerem uma fala lenta, deliberada e dão a estas frases um

29. Ver Campbell, p. 83. Observe que os opostos assinalam a sorte amarga: "Eu"–"Yahweh", "parti"–"trouxe de volta", "cheia"–"vazia".

30. Cf. Porten, "Scroll", p. 31: "Ela está claramente colocada em oposição a Deus. Oito vezes aparece o pronome da primeira pessoa em formas diversas... e quatro vezes, em ordem quiástica, o nome da deidade: Shadai-YHWH - YHWH-Shadai".

floreio retórico extra. Novamente Noemi rastreou sua situação até o passado, a uma única e divina fonte, Yahweh. Sua linguagem, contudo, empresta um termo da lei israelita e o aplica metaforicamente à sua situação (*testificou contra mim*).[31] Significativamente, isso a retrata como a acusada num processo legal, que já foi achada culpada e punida (i.e., seu infortúnio), mas que desconhece tanto as acusações como o testemunho contra ela.[32] Visto que só Yahweh controla tais coisas, ele deve ter dado testemunho contra ela – e não há testemunha mais incontroversível do que ele! Por isso, sua situação "amarga": embora preferindo oferecer refutação, esse testemunho tão confiável requeria que ela simplesmente suportasse seu castigo.

Não obstante, ela oferecia um clamor climático final: *Shadai amontoou todo esse infortúnio em cima de mim!* Assim, em palavras que quase rimam com v.20b, ela retornou para onde começou – àquele antigo causador de problemas, Shadai. Aqui, no entanto, a frase é *hērac le* (*r'*, Hifil, "causar aflição, infligir desconsolo, fazer mal"), um cujo assunto em outra parte é Yahweh (12 vezes), mas nunca Shadai.[33] A frase relembra contextos semelhantes onde o povo acusou Yahweh de ter perpetrado o mal injustamente (Moisés: Êx 5.22; Nm 11.11; Elias: 1Rs 17.20; Israel: Sl 44.3 [port. 2]; cf. Sf 1.12). Significativamente, entretanto, em tais casos o mal aparente acabou mostrando ser o começo de uma bênção maior, mais ampla. Talvez a escolha de palavras aqui pretenda reforçar a responsabilidade de Yahweh pelo infortúnio de Noemi, para despertar a simpatia do auditório por ela e para sugerir a vinda de algum resultado eventual benéfico.

31. Heb. *'ānâ be*, "testificar no tribunal a respeito" (Êx 20.16; Dt 5.20; ISm 12.3; 2Sm 1.16; Mq 6.3; etc.); "testificar contra" (Nm 35.30; Dt 19.16,18; Jó 15.6; Pv 25.18, etc.). Para a aplicação similar de termos legais, ver Gênesis 30.33; 2 Samuel 1.16; Isaías 3.9; 59.12; Jeremias 14.7; cf. C. Labuschagne, "*'nh*", *THAT*, II:335-36,339. Contra um forte consenso, vários apelam citando novamente o TM como um Piel (*'innâ bî*, "ele me tem afligido"), após a LXX, Sir., e Vulg.; assim RSV, NIV, ARA; Gray, pp. 378,389; Morris, p. 263; Myers, *Literary Form*, p. 22. A preposição *b*, contudo, nunca segue o Piel, enquanto que o idiomatismo Qal é bem comprovado. Mas note que Yahweh é seu sujeito apenas aqui.

32. Campbell, pp. 77,83, que cita uma carta de Yabneh-yam (fins do séc. 7º a.C.) que distingue *'ānâ bᵉ* (testemunho prejudicial ao réu) de *'ānâ le* (testemunho favorável a ele).

33. Ver BDB, p. 949; H. J. Stoebe, *r'*, *THAT*, II:803; Êxodo 5.22; Números 11.11; Josué 24.20; 1 Reis 17.20; etc.

Em conclusão, aplaudimos a mostra da humanidade de Noemi por parte do narrador. Como Jeremias, Jó e os salmistas, ela se colocou aberta e honestamene diante de Deus em seu sofrimento. Se Rute foi modelo de devoção, Noemi foi modelo de completa honestidade. Mas é preciso evitar atribuir o sofrimento de Noemi a algum pecado ainda não mencionado, quer perpetrado por ela, sua família, ou Israel como nação.[34] O narrador não dá base para que se faça isso. Ao contrário, as palavras de Noemi apontam para as misteriosas e muitas vezes (da perspectiva humana) injustas operações de Deus. Finalmente, deve-se reconhecer que a explosão de fato presume uma visão positiva de Deus, a saber, que ele controla o universo, normalmente com justiça. Seu caso é uma exceção – embora não rara –, mas tal é o mistério de Deus.[35]

b. O RESUMO DO NARRADOR (1.22)

22 *E assim, desta forma, Noemi voltou para casa*[1] *juntamente com sua nora, Rute, a moabita, aquela que retornou dos campos de Moabe.*[2] *Ora, aconteceu que chegaram*[3] *a Belém no começo da colheita de cevada.*

22 Pela primeira vez desde o v.7, o narrador tomou o lugar de seus

34. Cf. o Targ. (migração a Moabe como sendo uma culpa de Noemi); Humbert, "Art et leçon", p. 264 (Noemi e sua família como encarnando o pecado de Israel).

35. Impressiona como o AT, sem constrangimento, retrata Yahweh como infligindo desconsolo sem deixar implícito que seja castigo (cf. Nm 11.11; Mq 4.6). Mesmo as pessoas sem Deus que negam a intervenção de Yahweh pressupõem que, se ele age, pode trazer ou ajuda ou mal (Sf 1.12; cf. Is 41.23; Jr 10.5); cf. Stoebe, *THAT*, II:803. O próprio Deus até reivindica ter feito os mudos, os surdos e os cegos (Êx 4.11). De fato, a Bíblia não só tolera reclamação, mas quase a honra como sendo a posição apropriada daquele que leva Deus a sério, mesmo se isso ocasionalmente põe Deus como acusado no tribunal (assim Campbell, p. 83).

1. Neste contexto, *wattāsāḇ* ("ela voltou") introduz uma recapitulação, não seqüência. (por isso a paráfrase livre: "E assim, desta forma"); cf. *GHB*, § 118; Gênesis 2.1; 23.20; Josué 10.40; 1 Samuel 17.50; 30.3; 31.6; 2 Samuel 24.8. Quanto ao *šûḇ*, aparece 12 vezes no cap. 1 – 6 vezes apontando em direção a Moabe (vs.8,11,12,15 [duas vezes], 16), 6 vezes em direção a Belém (vs.6,7,10,21,22 [duas vezes]; cf. Dommershausen, "Leitwortstil", pp. 396-97.

2. Para este termo, ver vs.1 (com comentário), 2,6.

3. Uma paráfrase livre que transmite a força estilística do TM *wᵉhēmmâ bā'û*. Para detalhes, ver o comentário adiante.

personagens falantes no centro do palco para fazer uma observação sua. Com fineza artística, ele ofereceu um relato sumário em duas partes que tanto conclui os eventos dos vs.6-21 como sutilmente introduz os eventos que virão. Primeiro, ele simplesmente resumiu o evento principal do capítulo (*Noemi voltou para casa*). O verbo *wattāšāḇ* soou o tema principal de retorno uma última vez, e no processo fechou a seção com a mesmíssima palavra com que começou (v.6). O que vs.6,7 diziam, de fato aconteceu. Noemi voltou para casa – e sob as circunstâncias contadas acima. Sem se desviar de seus próprios interesses, porém, o narrador omitiu detalhes sobre os quais seu auditório teria curiosidade. Onde as duas ficaram – com parentes, amigos, ou na antiga casa de Elimeleque? Como a cidade recebeu Rute? Em vez disso, ele sabiamente reintroduziu Rute na história depois de um curto eclipse (vs.18-21). Embora Rute estivesse ao lado dela, o lamento preocupado de Noemi (vs.20,21) efetivamente a afastou para os bastidores (mas cf. 4.15). A importância dela no que segue, porém, exigiu que fosse reintroduzida (*junto com sua nora*). Chama a atenção o fato de que, pela primeira vez, ela é chamada *Rute a moabita.*[4] Essa expressão longa ou procurava dar à conclusão uma formalidade majestática ou sutilmente introduzir tensão racial em antecipação de eventos posteriores (ver o comentário abaixo em 2.2).

Igualmente surpreendente é o escritor identificá-la como *aquela que retornou* (*haššāḇâ*), uma palavra que apresenta três problemas. Primeiro, dada a abertura do verso, parece tanto desajeitada quanto supérflua, e vários estudiosos a eliminam inteiramente como uma glosa de 2.6.[5] Tal visão, porém, repousa sem firmeza no critério literário subjetivo do intérprete e entra em conflito com a presença da palavra em todas as versões antigas. Na verdade, o aparente desajeitamento pode simplesmente ser uma ênfase autoral acrescida no tema do retorno. Segundo, a forma da palavra em si é estranha: embora prefixada pelo artigo definido, os massoretas acentuavam-na como um perfeito e

4. Antes, apenas "Rute" (vs.4,14,16), "nora(s)" (vs.6,7,8), ou "filha(s)" (vs.11,12,13); daqui em diante, freqüentemente mas não exclusivamente "Rute a moabita" (2.2,21; 4.5,10), mas veja 2.8,22; 3.9; 4.13. Contra Witzenrath (*Rut*, pp. 14,15), o apositivo "a moabita" não é nenhum acréscimo supérfluo mais tardio em 2.2 e 21.

5. Rudolph, p. 44; Würthwein, p. 9; Witzenrath, *Rut*, p. 14.

não um particípio, na terceira pessoa do singular do gênero feminino.[6] Embora raro, o fenômeno ocorre, porém, em outra parte do AT, particularmente no TM de Rute (cf. a mesma forma em 2.6 e 4.3).[7] Afinal, o que o autor quer dizer com essa referência? Normalmente, *šûḇ* significa "voltar" para um ponto anterior de partida, mas até onde nos é permitido saber, Rute nunca antes havia estado em Belém. Mesmo se o sentido fosse "voltar, mudar de direção" – um sentido permissível, porém diferente daquele que dominou no cap. 1 – o sentido do autor permaneceria incerto. Se o contexto atual é indicativo, o autor possivelmente disse: "A volta de Noemi significou uma volta para Rute também".[8] Isto é, Rute finalmente tem uma verdadeira pátria – o povo e lugar que ela abraçou tão dramaticamente nos vs.16,17. Ela direcionou sua vida na direção certa. Talvez ele também sugerisse um tema que é importante mais tarde na história, Rute achar – pelo menos preliminarmente – o "lar" (e tudo que isso implica) que Noemi desejava (v.9). Em todo caso, a frase pelo menos introduziu Rute de volta no drama.[9]

Quanto à sentença que fecha o capítulo, vários detalhes estilísticos – estrutura de sentença disjuntiva, um perfeito (*bā'û*) em vez de um verbo no imperfeito – assinalam uma quebra seqüencial entre este e o que o antecede (*Ora, aconteceu que*).[10] À primeira vista, o pronome inicial *hēmmâ* (masc. pl.) parece refletir a confusão de gênero notada em 1.8, visto que Noemi e Rute são seus antecedentes. Pode-se explicar a anomalia ou como uma rara substituição do esperado pronome

6. Embora ambas as formas tenham as mesmas letras, no particípio fem. o acento recai na última sílaba, não na penúltima como aqui. É interessante notar que a LXX tem particípios tanto aqui como em 2.6.

7. Quando ligado a um perfeito, o artigo pode servir como um pronome relativo (assim *GHB*, § 145e; cf. Gn 18.21; 1Rs 11.9; Dn 8.1; etc.). Joüon especula que em Rute os massoretas vocalizavam particípios originais como perfeitos para grifar o sentido de passado das ações envolvidas.

8. Cf. Campbell, pp. 79,80: "Nosso contador da história sabiamente fez ainda mais do que esperávamos com a frase que funciona como seu incluso; no princípio é Noemi que retorna do planalto de Moabe, mas no fim é Rute!"

9. Cf. alternativas insatisfatórias discutidas por Sasson (pp. 36,37). Se Fisch está correto ("Ruth and Structure", p. 427), o autor pode ter entendido o "retorno" de Rute como sendo a reunião da linhagem de Ló com a de Abraão (ver Introdução, seção V, "Objetivo").

10. Note a dominância do imperfeito com *vav* até agora. Para sentenças disjuntivas, ver Lambdin, *Biblical Hebrew*, pp. 162-65.

feminino por um masculino, ou, mais provavelmente, como uma forma dual comum (lit. "as duas pessoas" / "elas duas") coerente com o sugerido acima (vs.8,9, etc.).[11] Se esse último é o caso, o autor pode ter procurado reestabelecer a presença de Rute adicionalmente, enfatizando que as duas viúvas (não só Noemi) *alcançaram Belém* (cf. o mesmo idiomatismo de v.19). Por implicação, Noemi não estava só, porque Rute – por decisão radical – havia optado por caminhar com ela.[12] Mais importante, no entanto, foi o tempo cronológico exato de sua chegada (*no começo da colheita de cevada*). Essa observação cronológica tem desempenho duplo: encerra o cap. 1 contando quando as duas viúvas chegaram e ao mesmo tempo estabeleceu a cena para o cap. 2, ao mencionar o tempo da safra. As épocas de colheita freqüentemente fornecem marcos cronológicos para eventos importantes (cf. *t^{e}hillaṯ*, 2Sm 21.9,10; Am 7.1). De acordo com o Calendário Gezer, a colheita da cevada começava na última parte de abril ou cedo em maio, o oitavo mês do ano agrícola.[13] Naquela época, Israel trazia os primeiros frutos como consagração da colheita (Lv 23.10).[14] A colheita do trigo segue em cerca de duas semanas (cf. Rt 2.23).

Ora, por que o narrador especificou este tempo? Certamente, a menção da colheita tocou uma nota levemente alegre num cenário tornado sombrio pela queixa dorida de Noemi. Durante a safra, regozijo e colheita, canto e sega seguiam juntos (cf. Is 9.2). Portanto, a observação poderia visar a aliviar a tensão e assim dar à cena emocional (vs.19-21) uma conclusão psicológica apropriada.[15] Mais ainda, marcava um

11. Para o primeiro caso ver Rainer, "Gender Problems", pp. 50,51; GKC, § 32n, *GHB*, § 149c; cf. Zacarias 5.10; Cantares 6.8; Neemias 3.34. Para este último caso, ver Fontinoy, *Le duel*, pp. 59,60; Introdução, seção I, "O Texto". "O ugarítico atesta tal pronome dual; cf. J. Aistleitner, *Wörterbuch der Ugaritischen Sprache*, 4ª ed. (Berlim: Akademie, 1974), no. 838 (p. 90). Contra Campbell (p. 78), a forma provavelmente não é uma partícula enfática ('Eis!" como o ugarítico *hm/hmṯ*); cf. a crítica de J. de Moor, "Ugarítico *hm* – Nunca 'Eis'", *UF* 1 (1969) 201,202. Cf. *hinnēh*, "Eis!" (não *hēmmâ*), em 2.4 e 4.1.

12. Ver Trible, "Two Women", p. 259.

13. Ver *ANET*, P. 320; *DOTT*, pp. 201,202.

14. Ver H. Richardson, "Barley Harvest", *IDB*, 1:355; idem, "Harvest", *IDB*, II:527. A tradição rabínica ligava a colheita da cevada com a celebração pascoal, a colheita do trigo várias semanas mais tarde com o Pentecoste; ver G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palastina* (Gütersloh: Bertelsmann, 1933), III:9. Em parte, é por isso que o livro de Rute era lido no Pentecoste.

15. Assim Köhler, "Ruth", p. 5.

fim à fome, o que mais ameaçava a vida no cap. 1. Noemi completou o círculo (cf. v.1), e Belém (lit. "a casa do pão") finalmente fez jus a seu nome! Por isso, embora empobrecidas, as duas viúvas pelo menos não morrerão de fome, provavelmente. Essa parte do "vazio" de Noemi será preenchida.[16] Será que Rute não encontrará também um marido? Até mais importante (e improvável!), será que a família malfadada de Elimeleque não escapará de aniquilação? A "volta" das duas inverteu a direção cadente da história; quem sabe o que há pela frente?[17] Resumindo, quase se sente um narrador feliz, sorrindo um pouco, pensando: "Que coincidência! Chegaram na hora certa para a colheita da cevada![18]

O narrador é um artista literário exímio. O começo e o fim do capítulo enfeixam um todo lindamente ordenado. O v.1 abre com uma sentença verbal invertida, uma referência de tempo, e a menção de Belém; o v.22 fecha com o mesmo. Começou com fome e partida; termina com colheita e retorno.[19] No final, o auditório fica a pensar nos ecos de duas vozes contraditórias – a voz firme, resolvida de Rute lançando sua sorte com Noemi e Israel (vs.16,17) e a voz amargurada de Noemi lançando pedras de protesto às injustiças de Yahweh (vs.20,21). Cada uma simboliza o contraponto do movimento do cap. 1 – Noemi, o espiral escuro, descendente da fome e morte; Rute, a leve tendência ascendente da abundância e vida.[20] O choque dessas vozes atrai o auditório para seguir adiante a história.

Os temas principais do capítulo podem agora ser resumidos. Primeiro, introduz dois problemas carentes de resolução: a provisão de alimento para as viúvas e descendência para os mortos. Nesse respeito, a "volta" de Noemi e Rute já encaminhou a história na direção certa, mas seu destino final permanece desconhecido. E mais, louva a virtude da lealdade humana (*ḥesed*) – especialmente aquela mostrada por Rute

16. Cf. Rauber, "Ruth", p. 167 ("o anúncio de um movimento de cura e uma pré-visualização da solução").

17. Cf. Porten, "Scroll", p. 31, que sugere que a menção da colheita também aguça a curiosidade do auditório sobre o campo do próprio Elimeleque em antecipação de 4.3.

18. Similarmente, Campbell, p. 78.

19. Cf. Porten, "Scroll", p. 32; Dommershausen, "Leitwortstil", p. 396.

20. Ver Rauber, "Ruth", pp. 166-67.

– como digna de uma recompensa de Yahweh. Também, vê os eventos da história como teologicamente contínuos com as vidas dos patriarcas. Assim como Yahweh os guiou, assim parece estar guiando Noemi e Rute. Embora esta direção esteja misteriosamente oculta atrás do cenário, vê-se breves vislumbres de Yahweh como interventor nos afazeres humanos (v.6), recompensador de lealdade (vs.8,9) e determinador de destinos (vs.13,20,21). Finalmente, embora a maioria do capítulo 1 esteja escuro e nublado por incertezas e desesperança, o final do capítulo começa algo novo e esperançoso. No meio da obscuridade, brilham campos de ceifas brilhantes e uma estrangeira dedicada, Rute. Neles, o leitor cuidadoso vê os primeiros raios tênues da aurora no horizonte distante.

Em suma, quando Deus está trabalhando, a desesperança amarga pode ser o começo de algum bem surpreendente.[21] Em apertos desesperadores semelhantes, pode-se vislumbrar no alimento simples sobre a mesa e nos amigos leais próximos a própria obra de Deus sustentando e guiando seu filho até que Deus mesmo dissipe as trevas.

B. RUTE É FAVORECIDA POR BOAZ (2.1-23)

1. INTRODUÇÃO: COMENTÁRIO SOBRE BOAZ (2.1)

1 *Ora, Noemi tinha um amigo*[1] *através de seu esposo,*[2] *pessoa rica, influente,*[3] *do mesmo clã que Elimeleque. Seu nome era Boaz.*

1 A sintaxe hebraica assinala a abertura de um novo episódio.[4] Também serve para apresentar um novo personagem, cujo verdadeiro

21. Segundo G. von Rad, "Predigt über Ruth 1", *EvT* 12 (1952-53) 4; a história nos ensina, primeiro, a distinguir entre o que os seres humanos buscam e o que é realmente trabalho de Deus, e segundo, saber que o trabalho de Deus irá, na realidade, realizar seu propósito a despeito de insuficiência humana.

1. Lendo o Ketib *mᵉyuddāh*ʿ. Ver o comentário adiante.

2. Heb. *leʾîšāh*, lit. "para seu esposo". "Através de seu esposo" segue Joüon, p. 46. Para a interpretação, ver adiante.

3. "Pessoa rica, influente" traduz *ʾîš gibbôr ḥayil* (lit. "um homem poderoso de força/riqueza") cf. LXX *anēr gnōrimos* (lit. ou "um homem conhecido" ou "um homem, um amigo"). Ver o comentário a seguir.

4. Isto é, uma sentença disjuntiva (aqui uma sentença nominativa com frase prepositiva inicial *ûlᵉnāʿᵒmî*, "Ora, para Noemi era...") em vez da seqüência narrativa normal do im-

comparecimento vem mais tarde. Ao dar só os detalhes mais simples, a introdução aguça a curiosidade do auditório e acrescenta suspense ao conto.[5] Mais especificamente, o autor aqui informa ao leitor que *Noemi tinha um amigo* (lit. "Para Noemi [havia] um amigo"). A tradução *amigo* requer justificativa, em vista do desacordo de estudiosos sobre a palavra *myḏ'* (da raiz *yḏ'*, "conhecer"). A tradução segue o Ketib, que vocaliza as consoantes como *m^{e}yuddā'* (particípio Pual, masc. sing.), uma palavra que significa "amigo, conhecido" em seis outros contextos.[6] Os massoretas, no entanto, lêem a palavra como *môḏa'* (i.e., o Qere), uma palavra que ocorre só em Provérbios 7.4 (cf. a palavra relacionada *môḏa'tānû*, Rt 3.2) com o sentido provável de "parente distante" (cf. seu paralelo, *'aḥôṯ*, "irmã"). Trinta e nove manuscritos hebraicos têm esta forma, e a Vulg. seguiu este sentido (*consangüíneo*).[7] Contra o Qere, no entanto, não é preciso presumir que o atual contexto requer um termo de parentesco em vez de amizade, como muitas vezes é argumentado (cf. 2.1b,20). Nem o fato de que a declaração seguinte especificou a posição social e relacionamento com Noemi (ver abaixo) requer um termo de parentesco. Realmente, visto que seria redundante *myḏ'* indicar parentesco, eu prefiro a tradução *amigo*. Mais especialmente, o novo personagem era amigo de Noemi *através de seu esposo*. Tendo em vista a referência à família de Elimeleque que segue, esta expressão sugere que ela chegou a conhecê-lo por meio do casamento com seu esposo.[8] Que ele não era nenhum estranho para

perfeito com o *vav* conversivo). Para a mesma sintaxe como abertura de cena, ver Gênesis 3.1; 4.1; Êxodo 3.1; Josué 6.1; Juízes 4.4; 11.1; 1 Samuel 3.1; etc.; como fechamento, ver Rute 1.22.

5. Ver Humbert, "Art et leçon", pp. 265-66; Gerleman, p. 23.

6. Ver 2 Reis 10.11; Salmo 31.12 (port. 11); 55.14 (port. 13); 88.9,19 (port 8,18); Jó 19.14. Assim também Campbell, pp. 87-88; Sasson, p. 39; Green, "Symbolism", p. 3; et al. Gray (p. 390) aceita o TM mas o entende como um termo geral ("indivíduo que era conhecido", i.e., "parente"). Cf. em Acad. *mudû*, em Ugar. *md'* ("amigo [do rei/rainha]"); ver W. Schottroff, "*yd'*", *THAT*, 1.684-85. Para uma crítica da tradução de Campbell, "irmão de pacto", (pp. 89,90), ver Sasson, p. 39.

7. Cf. a listagem de Kennicott, citada por Campbell, p. 88. Assim também a maioria dos estudiosos; cf. BDB, p.396; Joüon, p. 46; Rudolph, p. 46; Würthwein, p. 13; et al. Slotki (p. 48) traduz *môḏa'* mas com o sentido "amigo" e, por extensão, devido ao presente contexto, "parente".

8. Por uma variante supostamente antiga da LXX em 2 Reis 10.11, Campbell (p. 89) argumenta a favor de um relacionamento próximo entre *m^{e}yuddā* e a palavra chave *gō'ēl* como refletindo antigos laços sociais.

Noemi fica subentendido. Isso é significativo: tivesse ela quaisquer coisas a tratar com ele, já conheceria bem sua personalidade.

Além do mais, o amigo era *pessoa rica, influente.* Conquanto que *gibbôr ḥāyil* na maioria das vezes signifique "herói de guerra" (Js 6.2,3; Jz 6.12; 2Sm 17.8; 2Rs 24.16; etc.), também conota "pessoa capaz" (1Sm 9.1; 1Rs 11.28; 2Rs 5.1; Ne 11.14; etc.) e "homem rico" (2Rs 15.20).[9] Este último texto explica a ligação entre as três nuanças: bravura militar e riqueza vão juntas, porque o homem militar capaz precisa ter os recursos para se equipar e manter.[10] Mas como aqui não há um pano de fundo militar, o termo é apenas um título de alta posição social. A cena seguinte (vs.2-17) confirma sua riqueza, o processo legal mais tarde (4.1-12), seu alto status social. Resumindo, ele era uma "pessoa poderosa" – alguém cuja riqueza e alta reputação em Belém lhe deram forte influência entre seus pares.[11] O detalhe não tem pequena importância, porque a descrição contrasta Boaz com os homens um tanto fracos do cap. 1, e sua estatura e influência podem ser significativas mais adiante na história. Não poderia ele, em algum momento, ajudar as duas viúvas vulneráveis? Mais tarde o narrador empregará com habilidade um termo similar com respeito a Rute (ver 3.11).

Além de influente, o homem era também *do mesmo clã que Elimeleque.*[12] Um *clã* (Heb. *mišpāḥâ*) era a categoria de parentesco entre a "tribo" maior (Heb. *šēḇeṭ* ou *maṭṭeh*; aqui era Judá) e a menor "família ampliada" (*bêṯ 'āḇ*).[13] O clã consistia de famílias que descenderam de

9. Ver J. Kühlewein, "*gbr*", *THAT*, I:400; H. Kosmala, "*gāḇar*", *TDOT*, 11:373-74. A palavra *ḥayil* pode significar "força, riqueza", e até "potência sexual".

10. Ver H. Eising, "*ḥayil*", *TDOT*, IV:350-51; de Vaux, *Ancient Israel*, 1.70. Cf. 2 Reis 24.14, onde o *gibbôr ḥayil* se contrasta com o "povo mais pobre da terra".

11. Cf. a palavra "cavaleiro", que um dia descrevia um guerreiro, mas que hoje na Grã-Bretanha é um título dado àqueles que têm excelência em outros empenhos (assim Morris, p. 268); cf. W. Klein, "The Model of a Hebrew Man: the Standards of Manhood in Hebrew Culture", *BR* 4 (1960) 3 ("os atributos pessoais tradicionalmente associados com homens de armas aristocráticos, nobres e generosos").

12. Visto que Witzenrath (*Rut*, p. 15) lê *myd'* como "parente", ela considera esta frase como sendo uma parelha introduzida aqui, em segundo instante, tirado de 2.3. Se a palavra, no entanto, significa "amigo", como eu argumento aqui, então a frase é de fato integral ao texto.

13. Ver Andersen, "Kinship Terminology", pp. 31-37, que prefere o termo técnico antropológico, "fratria". Ele estima que havia cerca de sessenta fratrias em Israel, cada um estimado em uns 10.000 membros.

um ancestral comum e era o único grupo mais importante na sociedade israelita. Os clãs desfrutavam da posse inalienável de terras específicas (Js 13.17), posse que o *gō'ēl*, entre outros deveres, era obrigado a proteger (Lv 25).[14] Neste caso, o clã era, provavelmente, o dos efrateus (ver 1.1). Outra vez, a menção de seu relacionamento com Elimeleque era importante: dava a entender que a lealdade de clã e os deveres incumbentes poderiam fazer com que o homem usasse sua influência em alguma data posterior.[15]

O nome do homem, o narrador acrescentou, era *Boaz*. Visto que o AT não tem uma raiz *b'z*, o sentido do nome é obscuro.[16] Noth sugeriu que significava "de espírito forte" (cf. a palavra árabe *bagiz*, "vivo, espirituoso, vigoroso"), mas sua visão só atraiu Rudolph.[17] A transliteração do nome na LXX e no Latim Antigo como Boos sustenta o sentido, muito citado, "nele [há] força" (heb. *bô'ōz*) ou talvez "na força de..." (Heb. *bᵉ'ōz*). Se assim for, Boaz pode ser um apelido derivado de um nome-sentença como "Na força de Yahweh eu me alegro".[18] Por um caminho diferente, vários estudiosos relacionam este nome com o nome Boaz, que uma das duas colunas do templo de Salomão levava (1Rs 7.21; 2Cr 3.17). Visto que o ugarítico tem uma exclamação *b'l'z* ("Baal é forte"), Bauer acredita que o Boaz bíblico teve a mesma etimologia.[19]

14. A inclusão do *mišpāḥâ* de um indivíduo em seu nome servia como um endereço geográfico (cf. Jz 10.1); assim Andersen, "Kinship Terminology", p. 36. Ninguém fora do clã, nem mesmo outros israelitas, poderia possuir terra dentro daquele território. Para *gō'ēl*, veja 2.20.

15. A tradição rabínica tinha como irmãos Elimeleque e Salma, o pai de Boaz (Rt 4.21); isto tornava Boaz sobrinho de Elimeleque; cf. Rudolph, p. 48. Tal visão, naturalmente, é mera especulação.

16. Um antepassado de Hammurapi levava o nome Bu-*ha-zu-um*, mas ambigüidades ortográficas e incerteza quanto ao nome ser semita ocidental tornam seu relacionamento ao Boaz da Bíblia problemático; cf. J. Finkelstein, "The Genealogy of the Hammurapi Dynasty", *JCS* 20 (1966) 95,102.

17. Ver *IP*, p. 228; Rudolph, p. 48 ("vivo, vigoroso"); cf. KD, p. 477 ("vivacidade").

18. Cf. Campbell, pp. 90,91; Hertzberg, p. 267. Semelhantemente, Morris (p. 269) menciona uma proposta do nome ter sido uma forma encurtada de *bēn'ōz*, "filho da força", mas é pouco provável que o *n* se perdesse.

19. H. Bauer, *Das Alphabet von Ras Schamra* (Halle: Niemeyer, 1932), pp. 73,74; cf. sua aceitação por M. Astour, *Hellenosemítica*, p. 279 ("forte Baal"); J. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, org. H. S. Gehman. ICC (Edimburgo/ Nova York: Clark, 1951), pp. 170-71; Gray, pp. 375-76.

Scott sugere que os nomes de colunas representam as primeiras palavras de oráculos dinásticos supostamente inscritos sobre os próprios pilares. O nome Boaz na realidade seria *b^{e}ʿōz*, o oráculo inteiro "na força de [*b^{e}ʿōz*] *Yahweh o rei se regozijará*".[20] O problema deste ponto de vista, porém, é que ele nada sugere com respeito ao Boaz do livro de Rute. *Boaz* é provavelmente um nome verdadeiro (cf. sua importância na genealogia de Davi) e não há possibilidade nenhuma de ser derivado do nome do pilar do templo.[21] Em contraste, Yeivin propôs que os dois nomes Boaz se referem à mesma pessoa; isto é, que Salomão chamou as colunas pelos nomes de dois dos antepassados paternos mais honrados de Davi.[22] Lamentavelmente, as muitas opções não produzem uma conclusão positiva atualmente.

A mera apresentação deste personagem, no entanto, não garante seu envolvimento na história. É óbvio que foi figura marcante – personagem cheio, o contrapartido de Noemi, vazia.[23] A esta altura, suspeita-se que ele está destinado a ter um papel importante. Precisamente como ele ficaria envolvido – voluntária ou involuntariamente – permanece em aberto. É significativo que a menção dele fornece aos ouvintes alguma informação que não é percebida nem mesmo pelos personagens principais.

2. NOTÍCIA DAS AÇÕES (2.2-23)

a. A REUNIÃO COM BOAZ (2.2-17)

Esta seção tece os fios encontrados no capítulo anterior, unindo-os – a devoção de Rute, a referência à colheita de cevada – com o do novo

20. R. Scott, "The Pillars Jachin and Boaz", *JBL*, 58 (1939) 148-49; idem, "Jachin and Boaz", *IDB* II:781; cf. o acordo de opinião com W. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, 5ª ed. (Baltimore: Johns Hopkins, 1968), p. 135. O nome Jachin significaria: "Ele estabelecerá [*yāḵîn*] o trono de Davi para sempre".

21. Assim Campbell, p. 91.

22. S. Yeivin, "Jachin and Boaz", *PEQ* 91 (1959) 21,22. Jaquim é provavelmente um clã simeonita pelo lado materno (p.ex., Nm 26.12). Rudolph (p. 48) descarta esta opinião porque nenhum antepassado adequado explica o nome Jaquim [2Cr 3.17]; cf. Wurthwein, p. 14 (tais comparações são coincidentes). Mas Campbell (p. 91) a retém como uma opção visto que *yāḵîn* reaparece mais tarde no nome do descendente davídico, Jeoaquim.

23. Ver Trible, "Two Women", pp. 259-60.

personagem da história (v.1). O tecido resultante, porém, introduz um contraste entre as riquezas e status de Boaz e a pobreza e vulnerabilidade de Rute e Noemi. O enfoque primário recai sobre o encontro de Rute e Boaz num campo perto de Belém. O cenário é idílico – o aroma de grãos frescos, as canções de ceifeiros felizes, a satisfação do proprietário em seu campo – talvez uma indicação de que o autor vê esses eventos como sendo parte "dos velhos e bons tempos".[1] Durante esse encontro, Rute e Boaz emergem como pessoas de personalidade extraordinária, pessoas cuja *ḥeseḏ* ("bondade, lealdade") deve ser imitada. Rute arrisca ostracismo e agressão física para prover o sustento para Noemi, enquanto que Boaz mostra generosidade admirável para com ambas as mulheres. Num plano secundário, observa-se também o papel de Rute como intermediária entre os dois personagens mais velhos, Noemi e Boaz.[2] Mais curioso ainda, todavia, é o papel a ser desempenhado pelo herói da história, o próprio Yahweh.

(1) *A declaração de Rute (2.2)*

2 *Ora, Rute a moabita disse a Noemi: "Eu vou*[1] *aos campos*[2] *para juntar espigas de cereal*[3] *atrás de qualquer pessoa em cujos olhos*

1. Ver Gerleman, p. 25, que contrasta esta cena com a opressão dos lavradores rústicos refletida no profeta Miquéias.

2. Ver Campbell, pp. 110-11.

1. Presumindo que a partícula *nā'* aqui significava "Por favor, eu rogo", os estudiosos mais antigos (p.ex., *GHB* § 114d) tomavam tais coortativos como pedidos de permissão ("Permite-me ..."). Em vez disso, como Lambdin aponta (*Biblical Hebrew*, pp. 170-71), a partícula identifica a declaração como uma conseqüência ou de uma fala anterior ou da situação geral na qual foi falada. Portanto, este coortativo e o seguinte não são petições de permissão, mas sim declarações feitas depois que Rute tinha avaliado a situação dela; cf. Campbell, pp. 91,92. Contraste Sasson, p. 38 (v.2 como uma pergunta).

2. Heb. *haśśāḏeh* (sing.), um substantivo coletivo no caso acusativo (p.ex., o acusativo "diretivo ou terminativo" que segue verbos de movimento; assim Williams, *Hebrew Syntax*, § 54).

3. Lit. "e eu colherei espigas". Sintaticamente, a frase funciona como uma cláusula de propósito. A preposição *bᵉ* que liga "colher" e "espigas" é partitiva (lit. "algumas espigas"). A LXX a compreendeu como local (entre), mas como Morris explica (p. 269 n. 1), o indivíduo apanha espigas, não entre espigas; contra KD, p. 477. Contraste Rudolph, pp. 45,46; Joüon, p. 47; et al. (um sentido participativo, "tomar parte no rebuscar").

eu encontrar favor". Noemi respondeu: "Vá em frente,[4] *minha filha".*

2 Rute fez um pronunciamento inesperado: *Eu vou aos campos.* O abrupto da fala sugere que praticamente nenhum tempo se passara desde que Noemi e Rute chegaram (1.19-22). Portanto, Rute dispensava qualquer recuperação da viagem, a fim de aproveitar a curta estação de colheita.[5] Seria interessante sabermos, naturalmente, como Rute chegou à idéia e por que Noemi mesma não sugeriu nem participou nisso. Conforme é do conhecimento geral, o direito de rebuscar era garantido pela lei (Lv 19.9,10; 23.22; Dt 24:19-22).[6] Atrás destes regulamentos estava a autoridade plena do proprietário legal, o próprio Yahweh. Os fazendeiros israelitas podiam ser o meio de haver provisão, mas o grande e misericordioso dono das terras era o real benfeitor generoso dos pobres. Infelizmente, donos e ceifeiros avaros provavelmente obstruíam muitas vezes os esforços de respigadores, ridicularizando-os, enganando-os e às vezes expulsando-os diretamente. Rute parece que pretendia pedir permissão antes de colher (ver adiante, v.7). Será que sua abordagem refletia simples precaução ou ignorância da lei? Se ela desconhecia a lei de Israel, será que estava seguindo algum costume antigo difundido no Oriente Próximo com respeito ao rebuscar? Não se pode ter certeza, mas a terminologia comum compartilhada por Rute no cap. 2 e os textos legais do AT pendem ligeiramente em favor da primeira suposição.[7] Seja qual for o caso, a afirmação mostrou Rute como pessoa

4. O imperativo é "permissivo", i.e., uma resposta a um pedido de forma verbal que expressa encorajamento; assim *GHB* § 119n; cf, Êxodo 4.18; 2 Samuel 15.9; 2 Reis 6.2.

5. Ver Würthwein, p. 13. De fato, uma colheita dessas poderia durar somente uma questão de dias (assim Sasson, p. 45).

6. Levítico 19.9 e 23.22 exigiam que donos de terras israelitas deixassem uma borda em volta dos campos sem colher para providenciar alimento para pobres e residentes estrangeiros. Levítico 19.10 proibia que donos passassem uma segunda vez pelos vinhedos para colher uvas que escaparam ou caíram da primeira vez. Presume-se que a mesma provisão também se aplicasse aos campos de cereais. Deuteronômio 24.19-22 estendia as providências dos textos de Levítico que permitiam rebuscar nos campos, olivais e vinhedos e proibia aos trabalhadores voltar ao campo para colher molhos não vistos antes.

7. Morris (p. 270) sugere que ela não estava plenamente apercebida da lei e pediria permissão para evitar a hostilidade do dono das terras. Contraste Ehrlich, p. 23 (pedir permissão pressupõe ignorância da lei). Quanto ao costume difundido, observa-se que o ugarítico aparentemente não tinha a radical *lqt.* Há uma possível referência a rebuscar, entretanto, no

de notável iniciativa e coragem. Pondo de lado possíveis temores por ser moabita (ver 2.21), ela aceitou riscos incríveis a fim de implementar a devoção antes afirmada (1.16,17).

Esta menção de sua antecedência étnica introduz um fenômeno que pode ter significância interpretativa. Cinco vezes no livro, Rute é chamada "Rute a moabita", duas vezes por Boaz (4.5,10) e três vezes pelo autor (1.22; 2.2,21). Em outros lugares o narrador se refere a ela simplesmente como "Rute" (1.14,16; 2.8,22; 4.13), enquanto que uma vez ela mesma se identifica assim (3.9). A necessidade de precisão legal provavelmente explica as duas ocorrências do aposto étnico no cap. 4, mas por que as outras? Impressiona a maneira em que o narrador empregou a expressão; ele a introduziu inesperadamente logo após a chegada de Rute em Belém (1.22) e depois abriu e fechou o cap. 2 com ela (2.2,21). De modo marcante, além de 1.4 ("mulheres moabitas") a única outra referência à raça dela ("a moça moabita") também vem no cap. 2, no comentário retrospectivo do chefe dos servos a Boaz (2.6).

Embora sutil, a concentração de referências raciais pouco depois da chegada de Rute em Judá poderá sugerir intento por parte do autor. Talvez vise a sugerir que, uma vez chegada em Belém, a raça de Rute tornou-se um fator na história. Para ser específico, poderá lembrar aos leitores que Rute era uma estranha étnica – e talvez também uma moça sem vínculo marital numa sociedade patriarcal. Em 2.10, a própria Rute parece delatar estar ciente de sua vulnerabilidade devido à posição de estrangeira (cf. 2.13). Uma outra observação sugere que verdadeira tensão racial, por fraca que fosse, poderia estar presente. Quatro vezes o cap. 2 faz alusão a Boaz protegendo Rute dos trabalhadores dele (2.8,15,16,22). As palavras são fortes (ver o comentário abaixo) e sugerem a possibilidade de abuso pelo menos verbal, se não físico. Ora, talvez um cuidado protetor da colheita, um cuidado natural em face dos respigadores pudesse explicar o protecionismo de Rute por parte de Boaz. A concentração de referências raciais, no entanto, pode apontar para ciúme étnico como sendo o perigo que levou às medidas cautelares de Boaz. Em suma, através de tais sutilezas, o autor pode querer que sintamos raça

cap. 28 de "A Instrução de Amen-em-opet" (*ANET*, p. 424; menos certa é a de *NERT*, p. 61). Agradeço ao Professor F. Greenspahn da Universidade de Denver esta referência.

como barreira entre Rute e a sociedade em geral. Ao enfatizar o status protegido de Rute, ele pode até querer que fiquemos a pensar se sentimentos irados poderiam se acender em hostilidade exteriorizada.

Quanto a Rute, sua declaração aqui lançou-a rapidamente na linha de frente da ação e avançou a história para fora de Belém em direção aos *campos* circunvizinhos. Como os campos em outras partes do antigo Oriente Próximo, estes consistiam de seções cuidadosamente aquinhoadas de um trecho maior de terra que ficava próximo. Um indivíduo poderia possuir vários trechos, que não precisavam ser adjacentes. Para aproveitar toda a terra disponível, não se usava nenhuma cerca ou divisória visível. Em vez disso, cada campo era identificado pelo nome de seu proprietário.[8] Tal propriedade em colcha-de-retalhos, é claro, deixava à sorte a seleção do dono em cujo campo ela trabalharia – um ponto muito importante para o v.3. Seu propósito era *ajuntar espigas de cereal.* O verbo *lāqaṭ* no Piel (lit. "recolher juntar, coletar") aqui tem o sentido técnico "rebuscar", isto é, colher espigas de cereal no meio dos pés.[9] Embora não se possa ter certeza, os pés provavelmente se achavam em fileiras. Visto que Rute planeja especificamente seguir os ceifeiros (vs.3,7,9; cf. Is 17.5; 27.12), as *espigas de grãos* (*šibbᵒlîm*) eram aquelas já cortadas, mas que os ceifeiros acidentalmente deixavam cair no chão.[10] Em tempos bíblicos, o ceifeiro agarrava o caule com sua mão esquerda e a cortava com a foice na direita. Quando a braçada de espigas acumuladas se tornava de difícil manejo, ele as deitava em fileiras ao lado das plantas que ainda estavam em pé para as mulheres as amarrarem em feixes.[11] Como os ceifeiros prudentes trabalhavam cuidadosamente, o rebuscar de grão caído só dava para viver

8. Ver Sasson, p. 45; idem, "Providence or Plan?" p. 418. O autor pode ter tido em mente os maiores e férteis "Campos dos Pastores", distantes a uma caminhada de aproximadamente meia-hora, descendo a colina a leste de Belém perto da moderna Beit Sahur.

9. Ver Rute 2.3,7,15-19,23; Levítico 19.9,10; 23.22; Isaías 17.5; 27.12 (Pual); cf. 2 Reis 4.39. Para seu sentido mais geral, ver Gênesis 47.14; Juízes 1.7; 1 Samuel 20.38 Qere; Jeremias 7.18.

10. Ver Dalman, *Arbeit und Sitte*, III:42. Em outra parte o termo denota espigas ainda no pé (Gn 41.5-7,22-27; Jó 24.24; cf. Zc 4.12 com ramos de oliveira).

11. Ver O. Kaiser, *Isaías 13–39*; trad. R. A. Wilson, OTL (Filadélfia: Westminster, 1974), p. 79; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT 10/2 (Neukirchen Vluyn: Neu-kirchener, 1978), p. 647; cf. Isaías 17.5; Salmo 129.7; Jó 24.24; Jeremias 50.16; Rute 2.16.

em nível de mera sobrevivência, muito como viver só reciclando latas de alumínio hoje.[12]

De modo surpreendente, Rute pretendia buscar permissão antes de começar a rebuscar. Ela só trabalharia *atrás de qualquer pessoa em cujos olhos eu encontrar favor.* A expressão idiomática *māṣā' ḥēn bᵉʿ ênayim* ("achar favor aos olhos [de alguém]") sugere algo da atitude de Rute quando ela antecipava trabalhar no campo.[13] Originalmente, uma fórmula usada na corte real por um subordinado dirigindo-se a um rei ou governador (Gn 47.25; 1Sm 16.22; 27.5; 2Sm 14.22; 1Rs 11.19; Et 5.2,8; 7.3; cf. 1Sm 20.3), veio a ser usado por qualquer subalterno que falasse com ou sobre um superior (Gn 39.4,21; Rt 2.10,13).[14] Expressava mais do que simples cortesia, contudo; o subordinado com isso reconhecia que era dependente do superior para fornecer aquilo que estava sendo pedido (Gn 34.11; Nm 32.5; 1Sm 25.8). Por sua vez, a consideração favorável do superior dependia de sua visão (i.e., "em seus olhos") do requerente – sua avaliação da aparência ou desempenho anterior do servo. Pelo subentendido, a frase sugere que Rute não recolheria grãos ali sem pedir a permissão de alguma autoridade. Seu êxito dependeria da boa vontade do dono do campo ou de seus ceifei-

12. A exigência legal de deixar os cantos dos campos para os pobres (Lv 19.9,10; 23.22) salienta como deve ter sido realmente improdutivo rebuscar (assim Wildberger, *Jesaja*, p. 647). Para um resumo de práticas agrícolas antigas, ver J. Healey, "Ancient Agriculture and the Old Testament", *OTS* 23 (1984) 108-19; L. Turkowski, "Peasant Agriculture in the Judean Hills", *PEQ* 101 (1969) 21-33,101-12.

13. Para seu pedido, ver v.7. Sasson afirma (pp. 42,43) que a frase "achar favor aos olhos [de alguém]" sempre se refere a alguém já conhecido no contexto. Portanto, a seu ver, o possessivo ("*seus* olhos") faz referência específica a Boaz (cf. v.1) e dá a entender que Rute, desde o começo, pretende rebuscar no campo dele. Contra esta interpretação, porém, fica a diferença literária decisiva entre esse contexto e aqueles que Sasson cita. Estes últimos relatam conversas entre personagens na mesma cena. Seria de se esperar que o possessivo fosse referente à pessoa com quem se fala. Em contraste, aqui Boaz na verdade está fora de cena, mencionado apenas pelo narrador em discurso indireto (v.1). Portanto, enquanto que o auditório já sabe de Boaz, Rute e Noemi não o têm em mente; para Rute fazer alusão a ele (v.2) não faz sentido. E mais, tal alusão estaria contradizendo a pergunta que Noemi faz mais tarde (v.19). Finalmente, contra Sasson, *'aḥar ʾᵃšer* tem o mesmo sentido local como seu contrapartido plural (v.3; cf. vs.15,16; 2.3,7,9,11; 3.10; 4.4); assim Zorell, p. 36; mas cf. a LXX (sentido temporal).

14. Ver H. J. Stoebe, "*hnn*", *THAT*, 1.588-91. Como Dommershausen ("Leitwortstil", p. 399) e outros notam, o idiomatismo *māṣā' ḥēn bᵉʿênayim* desempenha um papel-chave no cap. 2 (cf. vs.10,13).

ros. As provisões da lei precisavam de implementação humana, pelo menos na letra, senão no espírito dela. Será que os israelitas com quem se encontraria a veriam simplesmente como uma moabita esperta (bem como uma pagã!) ou como um ser humano necessitado? Em suma, sua declaração revelava uma estrangeira vulnerável que demonstrou coragem admirável, mas com reserva recatada. Ela não iria colher grãos com presunção – houvesse ou não lei escrita –, mas com humildade. Portanto ela foi modelo de um tipo de devoção que aproveita logo a oportunidade à sua frente, sem tomar liberdade em cima de quaisquer direitos ou privilégios. O narrador pode ter pretendido que a frase *māṣā' ḥēn* recordasse toda a frase *māṣā' mᵉnûḥâ* (1.9). Se assim for, aquele em cujos olhos ela "achará favor" será aquele com quem ela eventualmente "achará descanso".[15]

Em rima concisa (*lᵉḵî ḇittî*) Noemi concordou: *Vá em frente, minha filha.* Para uma pessoa tão dada à oratória amargurada antes (cf. 1.11-13,20,21), Noemi foi atipicamente concordante, até afetuosa (*minha filha*).[16] Contra toda expectativa, ela nem avisou Rute de perigos iminentes nem lhe desejou boa sorte. Será que sua brevidade refletia fraqueza física ou desespero emocional? Sem explanação, o narrador seguiu seu próprio interesse – Rute, os campos e o encontro com Boaz. De fato, a pressa de passar adiante sugeria que este dia poderia ser um ponto crítico para Rute.

(2) *A reunião em si (2.3-17)*

(a) *Relatório resumido (2.3)*

3. *Então ela saiu, chegou,*[1] *e respigou atrás dos ceifeiros no campo. Como a sorte quis, ela chegou por acaso*[2] *ao trecho de terra*

15. Cf. Porter, "Scroll", p. 32.

16. Rute mais tarde recebeu o título tanto de Noemi (2.22; 3.1,16,18) como Boaz (2.8; 3.10,11). Além de afeto, também refletiu, provavelmente, a maior idade de ambos em comparação com Rute.

1. Inexplicavelmente, as versões (LXX, Sir., Vulg.) omitem *wattāḇô'*.

2. Lit. "sua sorte caiu por sorte" (*wayyiqer miqrehā*). "Como a sorte quis" representa uma paráfrase livre que pretende transmitir a força do texto. Se o v.3a é um relatório resumido, o v.3b precisa ser um evento simultâneo, não consecutivo, mesmo que o verbo nor-

cultivada[3] *pertencente a Boaz. que era do mesmo clã que Elimeleque.*

3 Pelo v.2, esperaríamos um relatório do próximo passo de Rute. Em vez disso, o autor descortina a cena principal (vs.3-16) com um resumo de todos os atos de Rute naquele dia (*Então ela saiu, chegou e respigou*).[4] Tal soma dos fatos é típico do autor (cf. 1.6,22; 3.6), e a fieira de verbos muda a cena rapidamente da cidade para o campo. Como no v.2, *o campo* tem um sentido coletivo (i.e., a "terra para cultivo" em oposição à "cidade"). Presumivelmente, o costume proibia Rute de ajuntar grão entre as pilhas de espigas cortadas que estavam pelo campo até que tivesse permissão específica (ver v.15). Portanto, como foi prometido (v.2), ela seguiria *atrás dos ceifeiros* no meio de plantas em pé recolhendo espigas caídas. Os *ceifeiros* não eram escravos, e sim israelitas livres que contratavam seu serviço por um certo tempo por salário combinado de antemão.[5]

Mais importante, o autor acrescentou que Rute teve um golpe de sorte surpreendente naquele dia (*Como a sorte quis, ela chegou por acaso...*). Composto de um verbo (*qrh*) com um substantivo cognato como sujeito (*mqrh*), a expressão realçou a significância do evento. Tanto *qārâ* ("acontecer, suceder, encontrar") como *miqreh* ("acaso,

malmente queira assinalar narração passada; assim *GHB*, § 118k; cf. Jeremias 22.15; 1 Samuel 25.5; 2 Reis 1.2; na terminologia de Andersen (*The Sentence in Biblical Hebrew*, pp. 97-118), uma "sentença conjuntiva"; contra Green, "Symbolism", p. 24 (seqüencial).

3. Lit. "o campo".

4. Assim Campbell, p. 92; Sasson, p. 44. Isto presume a interpretação do v.7 dado adiante. Para uso seqüencial semelhante de *hlk* ("vá") e *bô'* ("venha"), ver 1 Samuel 22.5; 2 Reis 4.25; 8.14; com *qûm* ("levante-se"), Juízes 19.10; 1 Reis 14.17. Contra Slotki (p. 49), a frase não significa que ela foi e voltou entre a cidade e o campo para aprender o caminho certo e fazer novos amigos.

5. Ver de Vaux, *Ancient Israel*, 1.76. Além de cidadãos israelitas, estrangeiros residentes ou estrangeiros também podiam contratar-se (Êx 12.45; Lv 22.10; Dt 24.14). O serviço poderia durar um dia (Lv 19.13; Dt 24.14-15; cf. Mt 20.8) ou um ano (Lv 25.50,53; 21.16; Sir. 37.11). O AT não dá nenhuma informação sobre seu salário, mas o Código de Hammurabi ditava soldo de um siclo de prata por mês durante temporadas de trabalho duro, muito menos durante outras épocas (*ANET*, p. 177, § 273). Nos tempos do NT, os trabalhadores ganhavam um denário, provavelmente maior quantia do que na Mesopotâmia (Mt 20.2). A sorte de tais trabalhadores não era de se invejar (Jó 7.1,2; 14.6) visto depender muitíssimo da boa vontade dos empregadores (Jr 22.3,13; Ml 3.5).

acidente") descrevem eventos acidentais, aqueles sem propósito nem causa óbvios ou específicos.[6] Por exemplo, em 1 Samuel 6.9 os adivinhos filisteus atribuíram desastres nacionais recentes ou à mão de Yahweh ou ao acaso. De forma semelhante, em 1 Samuel 20.26, Saul explicou a ausência de Davi de uma refeição cultual com "aconteceu-lhe alguma coisa" (heb. *miqreh hû'*, lit. "é o acaso"). No caso aqui, no entanto, *mqrh* tem um sufixo ("a sorte dela"), a única ocorrência dessa no AT. Este sufixo provavelmente sugere uma ligação mais pessoal entre Rute e o que lhe aconteceu, talvez até mesmo um senso de destino. Se é assim, o escritor talvez sugerisse algum plano subjacente ao acidental. Em todo caso, à primeira vista a expressão sugeriu que o que aconteceu foi surpresa; "aconteceu" *com* Rute, mas não *por causa* dela. Mas literalmente a sentença tem jeito de hipérbole – suavização marcante que pretende criar a impressão exatamente contrária. Visto que o cap. 1 apresentou o envolvimento de Yahweh na história (cf. vs.6,8,9,13, 20,21), o leitor deve reagir sorrindo: "Acidente? É claro que não!" Se é isso, o escritor ofereceu uma olhadela breve na mão oculta providencial de Yahweh atrás do acidental.[7] Ele havia guiado os passos de Rute cuidadosamente ao local exato.[8] Justamente por isso, os crentes hoje fariam bem se observassem com maior atenção os 'acidentes' similares; talvez pudessem achar a mesma mão divina operando.

Visto que *miqreh* conota tanto boa como má sorte, o leitor ficaria

6. Ver BDB, pp. 899,900; S. Amsler, "*qrh*", *THAT*, II:683-84; cf. Ec 2.14,15. O verbo ocorre em resumos generalizados (Gn 42.19; 49.1; cf. Et 4.7; 6.13; Is 41.22; etc.) ou declarações a respeito de eventos agradáveis (Nm 11.23; Is 41.2; Rt 2.3) ou, mais freqüentemente, desagradáveis (Gn 42.4,38; 44.29; Êx 1.10; Dt 31.29; 1Sm 28.10; Jr 44.23, etc.). Oito das dez ocorrências do substantivo no AT estão em Eclesiastes, onde significa especificamente "sorte, destino" (2.14,15; 3.19 [3 vezes]; 9.2,3); observe *miqreh 'ehāḏ* ("sorte comum", i.e., a morte) em Eclesiastes 2.14; 3.19; 9.2,3. Cf. o jogo de palavras na LXX (*épesen periptómati*, lit. "ela caiu numa queda") que entendeu *mqrh* como objeto indireto e omitiu o sufixo.

7. Note que Yahweh freqüentemente espreita nos contextos onde ocorre *qrh*, cf. Gênesis 42.28; Êxodo 1.10; Números 11.23; Deuteronômio 31.29; Josué 11.20; Isaías 41.2; 51.17,20; Jeremias 13.24-27; 44.22,23; Jó 4.14 à luz dos caps. 1–2 e 38–42; Ester 4.14; Daniel 10.14.

8. Cf. Trible, "Two Women", p. 260. "É uma expressão feliz, 'ela chegou por acaso', relatando a chance e acidente enquanto sugerindo que chance é causada. Dentro da sorte humana está a intencionalidade de Deus." Para a idéia da obra oculta de Deus, ver Introdução, seção X, "Teologia". Contraste isso com Sasson, pp. 44,45.

a pensar sobre a sorte de Rute. Por isso, o escritor esclareceu a dela como sendo um incrível golpe de boa sorte. Na confusa colcha-de-retalhos da propriedade subdividida, aconteceu justamente de ela encontrar o exato terreno que pertencia a Boaz, aquele mesmo que foi apresentado no v.1.[9] A terminologia (*ḥelqaṭ haśśāḏeh,* lit. "o pedaço do campo") especificava a porção que Boaz possuía da terra arável comum a todos.[10] A expressão pode até ser um termo técnico usado em lei de propriedade. Inversamente, para achar esse campo, Rute deixou de ir parar nos campos de outros belemitas. Pela lei das probabilidades, esta frase confirmou que providências divinas não vistas estavam atrás de sua boa sorte – algo do qual ela não está nem ciente ainda. Finalmente, o narrador lembra aos ouvintes que Boaz *era do mesmo clã que Elimeleque* (cf. a mesma expressão do v.1). Esta observação, aparentemente redundante, provavelmente visava encorajar a especulação do auditório com respeito a possibilidades futuras agora que Rute fez contato com a propriedade de Boaz.[11] A sombra de lealdades e deveres de família agora pendem sobre o campo da ceifa. Só faltava os dois se encontrarem de alguma maneira.

(b) *Conteúdo (4-17)*

(i) Duas conversas (2.4-13)

α. Boaz e o encarregado (2.4-7)

4 *Um pouco mais tarde,*[1] *Boaz chegou ali [vindo] de Belém. Ele saudou os ceifeiros: "Que Yahweh esteja com vocês!" E eles responderam: "Que Yahweh o abençoe!"*

9. Contraste Sasson (p. 45), que entende o v.3 como enfatizando com que rapidez Rute encontrou o campo, não que pertencesse a Boaz, visto que (de seu ponto de vista) ela estava se dirigindo para o campo dele de qualquer modo (ver 2.2).

10. Para *ḥelqaṭ haśśāḏeh,* ver também Gênesis 33.19; Josué 24.32; 2 Samuel 23.11; 2 Reis 9.25; 1 Crônicas 11.13; Rute 4.3. Em Rute 4.3 e 2 Reis 9.25 a referência é a um certo terreno pertencente a um indivíduo específico; assim H. Schmid, "*ḥlq*", *THAT,* 1:577. Contra Joüon (p. 48), o v.9 não sustenta a reivindicação de que a expressão se refere a um campo em particular de vários que Boaz tinha.

11. Ver Green, "Symbolism", p. 46.

1. Lit. "e eis que". A tradução reflete a discussão de cronologia adiante.

5 *Então Boaz perguntou ao encarregado: "A quem esta jovem senhora pertence?"*

6 *"Ela é uma jovem senhora moabita,"*[2] *respondeu o encarregado,*[3] *"que voltou com Noemi do país de Moabe.*

7 *Ela disse: 'Por favor, deixe-me rebuscar e ajuntar cereal no meio dos feixes seguindo os ceifeiros'. Ela veio e ficou aqui esperando desde cedo esta manhã até agora.*[4] *Este campo foi sua residência, a casa significou pouco para ela".*[5]

4 Surpresa! Coincidência seguiu a coincidência: *Um pouco mais tarde Boaz chegou.* Finalmente, Boaz e Rute estavam pelo menos perto um do outro. A abertura *wᵉhinnēh* (lit. "e olhe/eis!") estilisticamente assinalou várias coisas. Primeiro, como estrutura de sentença disjuntiva, marcou para atenção especial o que veio em seguida. Segundo, como exclamação de surpresa (quase um imperativo), *hinnēh* marcou uma inesperada alteração de rumo nos eventos que atraiu o leitor a adentrar-se emocionalmente a narrativa.[6] Salientou a coincidência surpreendente da chegada de Boaz ao mesmo local e ao mesmo tempo que Rute.[7] Mesmo a aliteração tríplice da letra *b* deu à frase inicial uma ênfase aural a mais.[8]

---

2. O TM e o Latim Arcaico não têm o artigo definido (contraste com a LXX e Sir. "a jovem senhora"). Contra Joüon (p. 49; cf. Rudolph, pp. 45,46), não há nada "mais natural" sobre a leitura da LXX; assim Campbell, p. 94; Sasson, p. 47.

3. A Vulg. e Sir. omitem "o encarregado".

4. LXX: "e até o entardecer".

5. Cf. a LXX ("Ela não descansou nem um pouco"); Vulg. ("Ela não voltou para casa nem por um curto tempo"). Ambas as versões inexplicavelmente introduziram uma negativa com o pronome *zeh*, e a LXX aparentemente tinha *ḇaśśāḏeh* ("no campo") para lugar em vez de *habbayiṯ* ("a casa"). A LXX também derivou do TM *šiḇṯāh* ("seu assentar") de *šḇt* ("cessar"), enquanto que a Vulg. tirou-o de *šûḇ* ("voltar"). Para discussão desta sentença curta e obscura, ver o comentário adiante.

6. Ver Andersen, *The Sentence in Biblical Hebrew*, p. 94; BDB, p. 244. A partícula *hinnēh* também salienta a presença da pessoa a quem se refere no mesmo local e ao mesmo tempo como o narrador.

7. Para *wᵉhinnēh* como introduzindo um elemento de surpresa ou coincidência dentro de uma sentença, ver Gênesis 24.15; Êxodo 2.13; Juízes 7.13; etc;.para seu lugar entre sentenças dentro de um discurso (i.e., "nível de discurso") cf. Juízes 14.5; 19.16; 1 Samuel 11.5; 2 Samuel 3.22; etc. As analogias mais próximas do contexto presente, porém, são aquelas em que a expressão anunciou a chegada de um novo personagem (i.e., Boaz) depois que

Qual o intervalo que separou as chegadas de Rute e Boaz? O contexto é ambíguo e a forma *bā'* poderia ser ou um particípio (sugerindo uma chegada num mesmo tempo) ou um perfeito (indicando uma chegada posterior de Boaz). Embora as versões antigas provem ser inconcludentes,[9] este último é mais provável. Primeiro, a observação do encarregado (v.7) deu a entender pelo menos tempo suficiente para ele formar uma opinião de Rute após sua chegada.[10] E, segundo, se presumimos um pequeno intervalo entre a conversa dos dois (vs.8-13) e o convite de Boaz para Rute comer (v.14), então a chegada dele provavelmente seria algumas horas depois da dela. Em suma, há pouca evidência, mas esta favorece entender *bā'* como um tempo perfeito e sugere que Boaz chegou pouco depois, senão algumas horas, depois de Rute.[11] Por isso, para todos os efeitos, a boa sorte de Rute teve uma dimensão a mais: não só lhe aconteceu parar no campo de Boaz como foi na hora certa também![12]

Quanto a Boaz, sua visita presumivelmente foi para inspecionar o progresso da colheita. É fácil imaginar a cena retratada. Embora espalhados através do campo, os trabalhadores o reconheceriam depressa. Com um aceno cortês da mão erguida, ele lhes dava uma saudação amiga simples. *Que Yahweh esteja com vocês!*[13] Visto que os israelitas normalmente se saudavam com um simples *šālôm* ("Paz [para você(s)]!"),[14] esta fórmula (*yhwh 'immāḵem*) pode ter sido uma saudação especial

outro personagem principal (i.e., Rute) já estava em cena (1Sm 11.5; 13.10; 2Sm 13.36; 18.31; 1Rs 13.1; 20.13; Jó 1.19; Rt 4.1).

8. Isto é, *bō'az bā' mibbêṯ leḥem*; cf. Porten, "Scroll", p. 33.

9. Cf a LXX (aoristo, *ēlthen*) dá a entender um perfeito, e a Vulg. (imperfeito, *veniebat*) um particípio.

10. Assim Campbell, p. 93.

11. Assim Joüon, p. 48; Hertzberg, p. 268; Morris, p. 271. Campbell (p. 93) argumenta a favor de *bā'* como particípio, mas ainda assim mantém chegadas separadas; cf. Gênesis 24.15; 2 Samuel 18.31; 1 Reis 1.42; Rute 4.1. Pode-se contrastar Sasson, p. 46 (*wᵉhinnēh* "pode ser uma tentativa... de marcar as chegadas de Boaz e Rute dentro de segundos um do outro").

12. Ver Campbell, p. 93.

13. A forma é uma sentença nominal no modo optativo (não indicativo); cf. *GHB*, § 163b; contra Ehrlich, p. 23. A forma paralela em Juízes 6.12 pode ser ou do indicativo (assim *GHB*) ou do optativo (assim Hertzberg, pp. 183,191).

14. Ver Juízes 6.23; 1 Samuel 25.6; 2 Samuel 18.28; Marcos 5.34; Lucas 10.5,6; cf. O. Seitz, "Salutation", *IDB*, IV:68; H. Schmid, *šālôm. 'Frieden' im Alten Orient und im Alten*

dada na época da colheita.[15] Se assim é, provavelmente foi mais do que uma simples convenção que, como o "adeus" ou "tchau" de hoje, fosse falada sem as implicações religiosas originais. Ao contrário, o idiomatismo tanto saudava como abençoava: "Possa Deus prosperar todos seus esforços com uma colheita abundante!" Seu alvo era encorajar os trabalhadores dizendo que Yahweh estava presente "com eles", abençoando seu trabalho. Atrás disso se achava o firme e freqüentemente repetido compromisso divino com o bem-estar de Israel: "Eu sou contigo".[16] Os ceifeiros respondiam uma saudação própria (Possa Yahweh abençoá-lo!). Embora esta seja a única fórmula de saudação com o Piel de *brk* no AT, ela é indubitavelmente relacionada com o sentido do verbo "saudar" (1Sm 13.10; 2Rs 4.29; 10.15).[17] Talvez isso também tenha sido uma fórmula usada especialmente na época da colheita, tanto para saudar os outros como implicitamente para pedir a provisão de Deus de uma colheita abundante.[18] Assim, pode também ter sido mais do que mera convenção. Significativamente, as duas saudações formam um quiasma com o nome Yahweh em seu começo e fim. Portanto, a troca de saudações deixava uma sugestão sutil que seguia à "sorte" de v.3: de modo simples, nada dramático, afirmava a presença de Yahweh nesta cena.[19] Os personagens não precisam nem ser entendidos como piedosos; o que é importante não é a piedade dos falantes, e

Testament, SBS 51 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1971), pp. 47-50,56-58. Cf. *sā'al lᵉšālôm*, "saudar" (Jz 18.15; 1Sm 10.4; 17.22; 25.5; 30.21; 2Rs 10.13).

15. Ver a mesma fórmula (com sufixo sing.) em Juízes 6.12 (também na colheita de cereal); Salmo 129.8; cf. H. Kraus, *Psalmen*, BKAT XV/2, 5th ed. (Neukirchen Vluyn: Neukirchener, 1978), p. 1046; Dalman, *Arbeit und Sitte*, III: 43, que crê ser a resposta para Boaz em Rute 2.4b uma forma abreviada daquela em Salmo 129.8b. Entre os árabes hoje "Que o Senhor esteja com vocês" é a saudação costumeira de alguém que se une a um grupo que já está conversando (assim Hertzberg, p. 191).

16. Ver Gênesis 26.3; 46.4; Êxodo 3.12; Josué 1.5; Juízes 6.16; 2 Samuel 7.9; 1 Reis 11.38; Isaías 41.10; Mateus 28.20; etc. Para outras bênçãos, ver Gênesis 28.3; Números 6.24; Salmo 5.13 (port. 12); etc.

17. Cf. J. Scharbert, "*brk*", *TDOT*, II:291; C. Keller, "*brk*", *THAT*, 1:359. Pelo Salmo 129.8 e Rute 2.4, Scharbert concluiu que em casos onde alguém "saudou" (*brk*) a outro, o desejo realmente falado era: "Que Yahweh o abençoe".

18. De acordo com Gunkel, atrás da saudação havia uma crença antiga de que por meio de uma bênção se podia aumentar o rendimento da colheita (*Reden und Auffsätze*, p. 71).

19. Cf. Porten ("Scroll", p. 33) : "não só o divino paira *sobre* eventos (como no v.3) mas ele está nos lábios de grandes e pequenos igualmente, do 'homem valoroso' (cf. v.1) bem como de seus ceifeiros".

sim a presença daquele cujo nome é pronunciado.[20] Com esta simples estratégia, pois, o narrador lembrou ao auditório que, não obstante estar fora do palco, contudo, Yahweh estava ao alcance da voz.

5 Com a exceção da descoberta de algo fora do comum, Boaz simplesmente verificava o andamento das coisas, incentivava seus trabalhadores e seguia seu caminho. Algo chamou sua atenção, contudo, e o fez pausar. Ele dirigiu uma pergunta a *seu encarregado* (lit. "seu jovem colocado sobre os ceifeiros"). Esta expressão um tanto longa (heb. *naʿᵃrô hannissāḇʿal-haqqôṣᵉrîm*) pode ser uma expressão técnica não comprovada em outra parte para dizer "encarregado de fazenda" ou simplesmente uma expressão descritiva criada pelo contador da história.[21] Embora provável que o termo originalmente se referisse à idade, ("jovem"), *naʿar* aqui significa "servo, atendente pessoal".[22] Qualquer que fosse sua idade, o "servo" era um israelita livre contratado por Boaz para supervisionar seus ceifeiros. Lembrava Ziba, o "gerente do patrimônio de Saul" (*naʿar šāʾûl,* 2Sm 9.9; *naʿar bêṯ šāʾûl,* 19.18) que presidia sobre 20 servos responsáveis por cultivarem as terras produtivas de Saul e por mandar sua renda para Mefibosete em Jerusalém.[23] O hábil contador da história se divertirá com a palavra *naʿar*

20. Contra a piedade dos trabalhadores, observa-se que mais tarde eles precisam ser proibidos de espezinharem as do sexo feminino que respigavam (vs.9,15,16); assim Rudolph, p. 48.

21. Cf. a descrição de Samuel de ser posicionado como líder (*ʿōmēḏ nissāḇ ʿᵃlêhem*) sobre profetas que profetizavam (1Sm 19.20). O mesmo particípio (*hannissāḇ*, lit. "um nomeado, posto sobre") significa "oficial, deputado, supervisor" nomeado sobre os muitos projetos do rei Salomão (1Rs 4.5,7; 5.7 [port. 4.27], 30 [port. 5.16]; 9.23; 2Cr 8.10 Qere). Em 1 Reis 22.48 (port. 47), a palavra designou um "deputado" que governou a vizinha terra de Edom na ausência de um rei.

22. Para o sentido original "jovem", ver C. Westermann, "*ʿeḇeḏ*", *THAT,* II:187; cf. Juízes 8.20; 1 Samuel 17.33,42; Oséias 11.1; Isaías 3.4; etc. Para o sentido "servo", ver BDB, pp. 654-55; M. Fisher, "*naʿar*", *TWOT,* II:586. Cf. o sentido "menino, moço" para infantes (Êx 2.6; 2Sm 12.16), crianças (1Sm 1.24-27), jovens adultos (Gn 21.12-13; 37.2; 1Sm 16.11; etc.). Este último sentido também aparece no ugarítico; cf. *UT*, p. 445, no. 1666.

23. Cf. Geazi também (2Rs 5.20-26); oficiais da realeza (1Rs 20.15,19, 2Rs 19.6). Três impressões de selos da monarquia israelita tardia levam o título "Eliaquim, *naʿar* do rei", talvez significando "mordomo do patrimônio"; cf. de Vaux, *Ancient Israel,* 1:125-26. Para uso ugarítico similar, ver *UT*, p. 445, no. 1666. Segundo o Midrash, um encarregado supervisionava 42 trabalhadores; cf. Slotki, p. 50.

através de todo o livro. Aqui basta observar esta "ênfase em juventude" e, mais tarde, tirar as implicações decorrentes.[24]

Boaz perguntou, especificamente: *A quem esta jovem senhora pertence*? É óbvio que Boaz tinha notado Rute, mas o que foi que atraiu seu olhar em especial continua incerto.[25] E mais ainda, a maneira indireta de sua pergunta parece enigmática a ouvidos modernos. Aqui Boaz não só evitou dirigir-se a Rute diretamente como também perguntou só sobre seu "dono", não sua identidade. É instrutivo saber, contudo, que nas únicas duas outras ocorrências de *l^emî* (lit. "a quem"), a pessoa que pergunta se dirige diretamente a alguém identificado como "servo" (*'ebed*; cf, *l^emî 'attâ*, "De quem é você?" – Gn 32.18 [port. 17]; 1Sm 30.13). De modo igualmente marcante, ambos os textos envolvem partidos que encontram um ao outro pela primeira vez, enquanto a caminho atravessando terreno aberto (cf. as perguntas que seguem isso: "Aonde você vai?" [Gn 32], ou "De onde você vem?" [1Sm 30.13]). Além disso, a resposta em 1 Samuel 30.13 se assemelha muito à de Rute 2.6 (cf. *na'ar miṣrî 'ānōkî*, "Eu sou um jovem egípcio" com *na'^arâ mô'^abîyâ hî'*, "ela é uma jovem senhora moabita"). Tudo isso sugere duas coisas: primeiro, que a forma da pergunta ("De quem?" e não "Quem?") pode ser atribuída a um antigo costume oriental; e segundo, que ser indireto pode ser significativo. Talvez fosse impróprio um homem dirigir-se a uma mulher diretamente (mas cf. 3.9).[26]

Qual o sentido dessa pergunta? Pode ter perguntado pela família ou clã ao qual Rute pertencia, ou, presumindo que ela fosse serva de

24. A frase é de Campbell (p. 93). Ele observa como o uso de *na'ar / na'^arâ* pára em 3.2 e só reaparece como climax em 4.12; ver também 3.10.

25. Slotki (p. 50) acha que foi a aparência e roupa de Rute. Fuerst (p. 18) que ela era atraente ou tinha feições óbvias de estrangeira. Midr. Ruth Rab. 4.6 atribuía isso a sua modéstia marcante. "Todas as outras mulheres se dobram na cintura para apanhar as espigas de milho, mas ela se senta e ajunta; todas as outras mulheres prendem a saia em cima, para não arrastar, ela a conserva para baixo; todas as outras mulheres colhem entre os feixes, enquanto ela ajunta daquilo que já foi abandonado".

26. Gray (p. 391) explica Boaz ser tão indireto na fala notando que, assim como no moderno islã, na antigüidade, expressar interesse direto num membro de uma família é suspeito. Se o costume antigo está por trás do v.5, a observação de Trible, "Two Women", p. 260 (ela [Rute] é uma posse, não uma pessoa") é exageradamente dura e influenciada negativamente pela modernidade.

alguém, simplesmente perguntava a identidade de seu dono.[27] Ou por outra alternativa, o escritor pode ter intencionalmente feito com que Boaz sondasse vagamente as circunstâncias de Rute como dispositivo literário para fazer a história caminhar.[28] Mas a palavra *hanna'ᵃrâ* ("jovem senhora") pode oferecer outra dica para o sentido desta questão. Como o correlativo masculino discutido acima, a palavra significa tanto "jovem senhora" como "serva".[29] O sentido anterior ("jovem senhora") domina o contexto atual (cf. vs.8,22,23) e talvez sugira o sentido da pergunta de Boaz. O homem conhece todas as jovens que trabalham para ele, visto que ele mesmo (presumivelmente) as contrata. Não reconhecendo a que se acha ali perto, ele pergunta quem era seu empregador. A pergunta, então, foi: "Para quem ela trabalha?" Admite-se, contudo, que a pergunta é ambígua. Visto que *na'ᵃrâ* pode ter o sentido de "mulher jovem livre para casar", será que o narrador com isso tencionou levar o auditório a conjeturar sobre o interesse de Boaz na disponibilidade de Rute para o matrimônio? Será que a ambigüidade revela curiosidade contida da parte dele?[30] Com quanta habilidade, o narrador capta seu auditório em sua própria curiosidade!

6 A breve pergunta de Boaz elicitou uma resposta longa e surpreendentemente detalhada do encarregado. Habilmente, o narrador com isso informou o auditório do que se havia passado entre os vs.3 e 4.[31] Ele também deu um vislumbre importante do caráter e do conceito que dela emergia. Primeiro, o encarregado explicou que Rute era *uma jovem senhora moabita.* Essa informação, óbvia para o leitor (cf. 1.22; 2.2), pode não ter sido nada incidental àquilo que se seguiu. Ao contrá-

27. Para o primeiro caso, ver Fuerst, p. 18; Sasson, pp. 46,47; cf. Gray, p. 491. Sobre o segundo caso, ver Morris, p. 272; Trible, "Two Women", p. 260.

28. Assim Campbell, pp. 93-94 ("Onde será que esta jovem senhora se encaixa?") Ele também aponta, corretamente, que é a primeira de várias perguntas-chave da história (cf. 3.9,16).

29. Ver BDB, p. 655; Fisher, *TWOT,* II:586. Semelhantemente, denota uma menina pequena (2Rs 5.2), uma jovem que pode casar (Gn 2.14,16; Dt 22.15,16; 1Rs 1.3,4; Et 2.4,7; etc.), uma jovem viúva (aqui e em 4.12), uma concubina (Jz 19.3,4; etc.) e uma prostituta (Am 2.7). Para "serva jovem" ver Gênesis 24.61; Êxodo 2.5; 1 Samuel 25.42; Provérbios 9.3; 31.15; Ester 2.9; 4.4,16.

30. Assim Rudolph, p. 46. Com apelo a Números 31.17, Ehrlich (p. 23) reivindicou que o traje de Rute distinguia seu status de não-casada. Contraste Hertzberg, pp. 268-69 (uma pergunta objetiva, prática que não evidencia nenhum interesse prematuro em Rute).

31. Ver Würthwein, p. 14.

rio, pela repetição do termo *moabita* no cap. 2 (cf. vs.2,21), o autor pode ter buscado lembrar ao leitor sutilmente a procedência estrangeira e implicado nisso os riscos inerentes em seu trabalho (cf. vs.9,15,16).[32] Se era assim, o termo lança uma sombra escura sobre a cena em outros respeitos feliz e potencialmente propícia.

Em segundo lugar, ele acrescentou que a moabita foi aquela *que voltou com Noemi do país de Moabe.* Com apenas uma leve variação, estas palavras repetiram aquelas encontradas em 1.22 (para *haššāḇâ*, ver 1.22). Diferente desta última, *śᵉḏēh* aqui é singular, não plural, e por isso significa especificamente *país de Moabe* (*śᵉḏēh mô'āḇ*; ver 1.1). Aparentemente, além de sua identidade étnica, Rute era mais conhecida por sua associação com Noemi e a volta desta. Ela não tinha nenhum dono, esposo ou família.[33] Mas já tinha ganho algum reconhecimento desde que chegara. Novamente, como da vez anterior, esta afirmação serviu a um propósito, a saber, forneceu um elo literário entre os eventos do cap. 2 e os do cap. 1. E ainda, o narrador com isso deu indícios de que Rute havia em certo sentido "chegado ao lar". Faltava ser visto o que "lar" significaria para ela.[34]

7 O encarregado em seguida relatou uma declaração que Rute lhe fez; presume-se que quando chegou ao campo. A habilidade do narrador em reter a informação, em vez de narrá-la quando aconteceu (entre vs.3 e 4), habilitou-o a introduzir a idéia de coincidência nos vs.3,4. Agora, em um retrospecto inserido, em fala indiretamente, ele finalmente informa os ouvintes, com certeza por que conhecer suas palavras era necessário para entender o que ocorreu em seguida.[35] O encar-

32. Contraste Dommershausen, "Leitwortstil", p. 399 (a palavra enfatizava o direito legal de rebuscar que Rute tinha como estrangeira pobre, cf. Lv 19.19; 23.22). Para detalhes, ver o comentário em 2.2.

33. Cf. Trible, "Two Women", p. 261: "O nome dela ele não dá. Sua identidade ele deriva da própria estrangeirice dela, e de outra mulher".

34. Contraste Slotki, p. 50: Tendo lhe escapado a direção em que ia a pergunta de Boaz, no v.6 o encarregado avisou seu patrão: "Ela é só uma moça moabita de quem nada mais se sabe senão que voltou com Noemi de Moabe".

35. Infelizmente, o v.7 pulula de problemas espinhosos textuais e interpretativos que desafiam uma solução definitiva. De fato, Campbell (pp. 85,94-96) encontrou as quatorze palavras finais tão problemáticas que as deixou sem traduzir. Por isso, a interpretação que segue deve ser entendida como sendo ainda uma tentativa.

regado notou, especificamente, que Rute havia entrado com um pedido: *Por favor, deixe-me rebuscar* O verbo é *lqṭ* no Piel, como no v.2 – confirmação de que ao chegar ao campo, Rute realmente teve propósito de pedir como antes dera a entender a Noemi. Os coortativos do v.2 declararam a intenção de Rute, mas este requeria permissão. O verbo seguinte (*e ajuntar cereal*) é um perfeito com *waw* consecutivo (*wᵉ'āsaptî* lit. "Eu ajuntarei [cereal]"), que sugeriu uma seqüência temporal: "Primeiro, deixe-me rebuscar – se me permite – e (então) eu ajuntarei".[36] Se assim foi, Rute pretendeu primeiro rebuscar, empilhando seu grão ao longo do dia em vários pontos de coleta, e depois reunindo o total para a debulha (cf. v.17).

Mais importante, ela propôs rebuscar no meio dos feixes *seguindo* ("atrás de") *os ceifeiros.* A primeira frase (TM *bā'ᶜōmārîm*) preocupa estudiosos há muito tempo e provoca muita discussão. A palavra *'ōmer* ocorre apenas sete outras vezes no AT.[37] Aparentemente denotava um punhado de feixes cortados que um ceifeiro acumulava à medida que trabalhava e depois punha de lado em uma pilha. A forma plural *feixes* ou "mãozadas" provavelmente fazia referência às pilhas de tais mãozadas que as mulheres amarravam em pacotes para transportar ao terreiro da debulha.[38] O problema era o seguinte: no v.15, Boaz concede permissão a Rute para rebuscar "entre os feixes" (heb. *bên hā'ᶜōmārîm*) que se alega ser um ato de extraordinária generosidade; fazer Rute este exato pedido no v.7, argumentam os estudiosos, entra em conflito com e detrai daquele ato e assim não faz sentido. E mais, esse pedido também apresentaria Rute como uma mulher ousada, agressiva, não uma

36. Ver *GHB*, § 119j. Observe que este verbo não ocorreu no v.2. Para o uso freqüente de *'sp* com referência à colheita, ver Gênesis 6.21; Êxodo 23.16; Levítico 23.39; Deuteronômio 11.14; 16.13; Isaías 17.5; etc. É associado com *zr'*, "semear" (Êx 23.10; Lv 25.3,20; cf. Dt 28.38; Jó 39.12).

37. O sing. ocorre em Levítico 23.10,11,12,15; Deuteronômio 24.19; Jó 24.10; o pl. somente em Rute 2.7,15.

38. Ver Zorel, p. 611; Dalman, *Arbeit und Sitte,* III:46-47; cf. esp. Deuteronômio 24.19; contraste BDB, p. 771 ("feixe"). Excetuando Jó 24.10, a LXX universalmente traduziu a palavra como *drágma* (feixe, mãozada"). Segundo Dalman, a lei judaica posterior exigia que *'ᶜmārîm* ficassem em fileiras. Note também o *mᵉ'ammēr* em Salmo 129.7 ("pessoa que coleta mãozadas" [Zorell, p. 611), "pessoa que amarra feixes" [BDB, p. 771]). Aparentemente, ele seguia os ceifeiros abraçando ao peito o cereal cortado e levando-o depois para ser amarrado (assim Dalman, *Arbeit und Sitte*, III:46).

estrangeira reservada, que cuida de não chamar atenção para si. Ela estaria pedindo algo um tanto estouvado, a saber, rebuscar não só entre os pés no campo, mas entre os montes de espigas já ceifadas.[39] Finalmente, seu pedido excederia a intenção declarada anteriormente (v.2). Não se admira, então, que soluções eruditas ao problema colocado por este *bā'ᵒmārîm* têm existido em abundância.[40]

Tais soluções parecem ser desnecessárias e até prejudiciais para o entendimento do texto, uma vez que várias pressuposições estão esclarecidas.[41] Primeiro, é preciso levar em conta cuidadosamente a próxima declaração do encarregado: *Ela veio e ficou aqui esperando.* O ponto crucial é o segundo verbo (*watta'ᵃmôḏ*) da raiz comum *'md*. Os estudiosos o têm geralmente parafraseado como "estar a pé, estar locomovendo-se" ou "estar firme".[42] Assim, o verbo salientou a persistência de Rute em rebuscar espigas. Uma dificuldade importante, contudo, enfraquece essas traduções: elas todas esticam o sentido de *'md* até o ponto de perdê-lo.[43] Em vez disso, a palavra deve ser aceita pelo valor aparente (assim na LXX), portanto "ficar (esperando)", uma nuança bem comprovada em outra parte (Gn 45.9; Js 10.19; 1Sm 20.38;

39. É incerto precisamente onde os ceifeiros amontoavam as mãozadas que eles coletavam. Se o campo era configurado em fileiras, é provável que tenham depositado os montes em fileiras paralelas aos pés plantados ou à beira do campo. Em todo caso, acesso a essas pilhas evidentemente era proibido ao respigador, e o pedido de Rute para rebuscar ali ia além do costume normal.

40. Alguns omitem a frase completamente (assim a Vulg., Sir.); cf. H. Gressmann, "Ruth", *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl übersetzt und erklärt*, 1/2 ed. H. Gunkel, et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1922), p. 265; Dalman, *Arbeit und Sitte*, III:47; Würthwein, p. 13; Gerleman, p. 23. Outros emendaram o TM para se ler *bā'ᵃmirîm* (*'āmîr*, "pés [com espigas neles] de grão"); cf. Joüon, pp. 49,50; Rudolph, p. 46. Hertzberg (p. 269) reteve o TM mas emendou o verbo *wᵉ'āsaptî* ("e eu ajuntarei") para um particípio pl. fem. *wᵉ'ōsᵉpōṯ* ("mulheres colhendo feixes"), cf. Gray, p. 391.

41. Semelhantemente, Sasson, pp. 47,48, a quem devo muito na discussão seguinte; Green, "Symbolism", pp. 24 n. 1,25.

42. Para a primeira, ver Rudolph e Ehrlich; para a segunda, ver BDB, p. 764; cf. RSV "ela continuou"; NVI e NIV "trabalhou com constância"; ("ficar em pé", NVI; "está aqui", ARA). Cf. também a sugestão de Houbigant, citada com apreciação por Rudolph (p. 46), de emendar a última letra de *d* para *r* (i.e., *watta'ᵃmôr*, "e ela apanhou hastes" [radical *'mr*]).

43. Assim Campbell, pp. 95,96; Sasson, p. 48. Basicamente, *'md* significa "ficar de pé, ficar parado, parar, demorar"; cf. BDB, pp. 763-64; S. Amsler, "'*md*" *THAT*, II:329-30. Amsler aponta ainda que o verbo é um antônimo para muitos verbos de movimento, e quando aparece só enfatiza a preservação e permanência (Jr 32.14; 1Rs 15.4; etc.).

Ec 8.3; etc.). Portanto, o ponto que o capataz transmitia é que Rute fez sua pergunta e então ficou ali esperando.

Por que ela esperava? Mais provavelmente, por uma resposta a seu pedido de permissão. Que Boaz lhe respondeu imediata e vigorosamente (v.8) confirma esta explicação (ver também vs.15,16). Se foi isso, o problema alegado com *bā'ᵒmārîm* se aclara. Rute ficou ali aguardando permissão a seu pedido extraordinário de alguém além do encarregado, pois aparentemente ou ele o recusou ou não tinha autoridade para concedê-lo. Duas implicações ainda fluem desta compreensão de *watta'ᵃmôḏ*. Primeiro, o v.3 deve ser entendido, não como o começo de Rute rebuscar, mas como um breve resumo da seção toda (ver v.3).[44] Segundo, uma imagem ligeiramente alterada de Rute aparece. Ela evidentemente optou por pedir permissão para ir além do costume normal (e de sua declaração simples no v.2). Dada a parca quantidade que os respigadores provavelmente ajuntavam, suspeita-se a preocupação dela de aumentar suas chances de recolher, a fim de ter o suficiente para Noemi e ela.[45] Em todo caso, Rute estava longe de se mostrar uma estrangeira modesta, retraída. Ao contrário, ela se sai como corajosa, senão um pouco saliente. Com certeza, ciente de possível rejeição e ostracismo, ela estava disposta a arriscar-se bastante, a fim de beneficiar a sogra. Outra vez, ela vivenciou sua bem articulada fidelidade (1.16,17) e apresentou-nos um modelo a ser imitado de devoção-que-se-arrisca.

Ela evidentemente havia esperado algum tempo (*desde cedo esta manhã até agora*). Admite-se que esta tradução faz paráfrase de uma frase difícil (lit. "daquela hora da manhã até agora") e requer explicação. Normalmente um advérbio ("mais cedo"; cf., p.ex., 2Sm 15.34), *mē'āz* (lit. "desde então") aqui funciona como uma preposição com um objeto.[46] Que Rute havia esperado desde que chegou "cedo" parece

44. Segundo Campbell (p. 96), se for verdade, a idéia explicaria "o passo moroso dos primeiros sete versos do capítulo 2" (i.e., a troca de saudações entre Boaz e seus trabalhadores, a conversa distendida entre Boaz e seu encarregado).

45. Alternativamente, Sasson (p. 48) atribuiu sagacidade a Rute; ela propositadamente registrou um pedido que o encarregado não podia conceder, para assegurar-se de uma audiência com Boaz, a própria pessoa que ela vinha para conhecer (ver v.2).

46. Ver BDB, p. 23; Zorell, pp. 26,27. Cf. Êxodo 4.10 (com um construto infinitivo); uso comum como conjunção (Gn 39.5; Êx 5.23; 9.24; Js 14.10; Is 14.8; Jr 44.18; e em óstraco

ser o sentido da declaração, embora não se possa, é natural, precisar exatamente quando ela e Boaz chegaram. No entanto, a fala salientou a paciência e a firmeza decisória de Rute. Também deixava ver que um certo respeito pelos costumes de sua nova pátria contrabalançava sua audácia.[47] Para ela, uma preocupação sincera com sua pobreza não era razão para pisar nos direitos de seus vizinhos. Em vez disso, ela buscava operar dentro das prerrogativas deles. Isso também é uma qualidade de devoção admirável, para ser seguida.

As últimas palavras do v.7 são as mais obscuras em todo o livro, um fato que já provocou muitas propostas.[48] O TM diz literalmente "este [masc.] casa dela/residência a casa (uma) pequena". Dada a falta de consenso com respeito às palavras, não se precisa recitar a ladainha das emendas textuais sugeridas. Além do mais, praticamente todas as propostas presumem que Rute já tenha apanhado grãos por um certo período de tempo – suposição esta que já foi negada acima – e portanto são de pouca relevância.[49] As versões diferem do TM de maneira que

de Laquis 3.7 ["desde", *ANET*, p. 322; *DOTT*, p. 214]). Presumindo com M. Dahood (*Psalms II*, AB17, 2ª ed. [Garden City: Doubleday, 1973] p. 220) que *mē'āz* significava "desde os tempos antigos" em Salmo 76.8, Campbell (p. 95) sugeriu que ou se emende a palavra para *mē'ōr* ("da luz de") ou se entenda o TM como sendo uma fusão de dois textos hebraicos diferentes ("desde então e até agora" e "desde a manhã e até agora"); cf. a improvável LXX ("desde cedo de manhã e até o entardecer"); e a Vulg. ("desde a manhã até agora"); cf. também Gray, pp. 380,381. O TM faz bom sentido, porém, se *mē'āz* é uma preposição ("desde"), uma suposição sustentada por seu paralelismo com *w^e'ad* ("e até").

47. Ver Campbell, pp. 96,111, que notou que, diferente das provisões legais de Levítico e Deuteronônio, Rute enxergava com os olhos do pobre para com o proprietário de terras. Isso explicou por que ela pediu permissão deste último embora não fosse exigido por lei.

48. Para uma listagem completa, ver D. Lys, "Résidence ou repos? Notule sur Ruth 2.7", *VT* 21 (1971) 497-99; Rudolph, pp. 46,47. Cf. D. Beattie, "Midrashic Gloss in Ruth 2.7". *ZAW* 89 (1977) 122 (a frase aqui não é hebraico inteligível).

49. Lys (Résidence ou repos", p. 499) agrupou-os convenientemente sob o seguinte esquema:

A. Rute já descansou por um curto espaço de tempo (Hertzberg, Morris, et al.).

D. Rute não descansou nem um pouco (LXX, Vulg., Joüon, RSV, etc.).

B. Rute só descansou um pouquinho (Rudolph, Gerleman, et al.).

C. Rute quase não descansou nada (Lutero, Würthwein, et al.).

Os problemas principais a serem resolvidos são: (1) Será que *šibtāh* é derivado de *yšb*, "sentar, residir", *šbt*, "descansar", ou mesmo de *šûb*, "retornar"? (2) Qual é o antecedente ou sentido de *zeh*? (3) *habbayit* deve ser retido no texto e, se deve, o que significa? (4) Quais palavras vão juntas (i.e., há uma sentença, duas sentenças, uma frase, duas frases)? Para a maioria dos comentaristas, a ênfase das palavras está na diligência admirável, incansável de Rute.

sugerem que ou parafrasearam seu entendimento do texto ou tinham outra leitura à sua frente. Portanto, são de auxílio pouco importante para resolver a charada do TM. Enfraquecidas por dificuldades próprias, outras propostas oferecem pouco auxílio.[50] Mais promissor é a sugestão de Hurvitz de que o estilo "anômalo" não refletia nenhuma corrupção textual, e sim uma tentativa de transmitir a incerteza emocional confusa do encarregado quanto à aprovação de Boaz dos atos dele próprio.[51] Também, essas palavras elípticas podem constituir ou um coloquialismo até esta data ainda não confirmado ou uma alusão a um costume desconhecido a não ser aqui.

Dadas tais incertezas, eu tentativamente sigo a sugestão atraente de Lys.[52] Ele propôs que o antecedente de *zeh é* "campo" (v.3), e que *šiḇṯāh* era derivado de *yšb,* "ficar". Ele corrigiu a acentuação massoreta dividindo as quatro palavras em dois pares paralelos. Assim, o encarregado fez declarações enfáticas no fechamento de sua longa resposta à pergunta de Boaz. A primeira (*este campo foi sua residência*) traduzida no TM *zeh šiḇṯāh.* Ele observou que Rute havia passado a manhã esperando por Boaz. Se correto, o encarregado (talvez nervosamente, brincando, ou ambas as coisas) disse algo como: "Ela praticamente fixou residência aqui". A segunda observação (*a casa significou pouco para ela*) provavelmente alude à casa na cidade onde, caso contrário, Rute teria ficado.[53] Retomando, se era assim, o encarregado quis

50. Cf. C. Kuhn, "Rute 2.7", *ZAW* 46 (1928) 79,80 (emendas textuais excessivas); B. Zimolong, "Zu Ruth ii, 7. *ZAW* 58 (1940/41) 156-68 (divisões sintáticas duvidosas); Beattie, "Midrashic Gloss", pp. 122-24, debilitada por A. Hurvitz, "Ruth 22.7 – 'A Midrasshic Gloss'?" *ZAW* 95 (1983) 121-23.

51. A. Hurvitz, "Ruth 2.7", pp. 121-23. A preocupação do encarregado era a reação de Boaz por ele ter dado permissão a Rute de ficar dentro da casa (talvez "cabana") reservada especificamente para trabalhadores. Cf. a situação similar em 1 Samuel 9.12,13, onde fala confusa reproduziu o efeito de moças todas falando de uma só vez excitadamente.

52. Lys, "Résidence ou repos", pp. 499-501. O principal ponto onde me afasto da visão dele é substituir o tempo passado pelo tempo presente que ele emprega, uma mudança coerente com o cronograma da declaração anterior do encarregado. Mas cf. Sasson, pp. 38,48; Green, "symbolism", p. 25.

53. Alternativamente, Campbell (p. 95) cita a sugestão de W. Reed de que a casa era uma toalete de campo para os trabalhadores. Também pode ter sido uma estrutura que lhes dava sombra durante os intervalos; assim A.V. Hurvitz, "Ruth 2.7", pp. 122,123, embora ele presuma que Rute já estivera respigando a manhã toda.

dizer algo como: "A casa na cidade certamente não significou nada para ela no dia de hoje!" Entendida com a primeira fala, esta afirmação salientava quanto tempo Rute já tinha esperado. Ela mostrava determinação e paciência admiráveis, embora ocorra-nos pensar se a presença contínua dela ali irritou o moço pressionado. A declaração permanece obscura, porém, e não oferece firmeza para extrapolações interpretativas.[54]

Em resumo, o encarregado relatou o pedido de Rute para rebuscar entre as pilhas de feixes. Visto que ele omitiu qualquer menção de ele ter concedido isto, acredita-se que ou ele recusou ou não se sentiu autorizado para concedê-lo. Como resultado, Rute havia ficado de pé à espera do proprietário por algum tempo. Ela quase fizera do campo seu lar – indício da demora desta sua espera. Com o dono agora presente, no entanto, o assunto podia ser decidido – talvez para o grande alívio do premido encarregado. Não se deve deixar de ver, no entanto, o intento do narrador neste relatório surpreendentemente longo. A menção da volta de Rute com Noemi (v.6) tinha em vista ligar a mulher à sua frente com aquilo que Boaz tinha ouvido sobre ela (cf. v.11). Mais ainda, Rute estaria emergindo como personagem admirável – na verdade, um modelo de devoção verdadeira. Isto não só a tornava atraente a Boaz – o que não deixava de ser ponto importante – como também contribuía a um tema principal. Frisando seu caráter digno, ele oferecia a Rute como uma exceção dada de modo divino às provisões severas de Deuteronômio 23.4-7 (port. 3-6). Ele dava a entender que os moabitas que evidenciavam tanto a direção providencial como as qualidades exemplares de verdadeiros israelitas mereciam as boas-vindas à casa de Israel. Ela era, de fato, digna de ser esposa de Boaz, com todos os direitos civis e religiosos que acompanhavam o casamento.[55]

54. Cf. Campbell, p. 96 ("cem conjeturas sobre um texto bastante interrompido são todas mais capazes de estar erradas do que de qualquer uma delas estar absolutamente certa!").

55. Ver Köhler, "Ruth", p. 6. Dada a resposta de grande fôlego do homem, poderia ser inferido que o próprio narrador estava dando indireta de que o próprio encarregado era um pretendente rival de Boaz, para a grande preocupação do auditório! (assim Porten, "Scroll", p. 33).

β. Boaz e Rute (2.8-13)

8 *Então Boaz disse a Rute: "Escute bem,*[1] *minha filha! Não vá rebuscar*[2] *em nenhum outro campo – na verdade,*[3] *nem deixe este!*[4] *Em lugar disso, fique aqui mesmo perto de minhas moças.*

9 *Conserve seus olhos no campo onde eles estão ceifando, e siga atrás deles. Lembre-se, vou mandar aos jovens que não lhe ponham a mão. Ora, quando você ficar com sede,*[5] *vá até as vasilhas e beba do que os moços tiram".*

10 *Rute caiu com o rosto em terra curvando-se até o chão. Então lhe disse: "Por que achei tão grande favor a seus olhos que o senhor me dá atenção especial mesmo sendo eu uma estrangeira?"*

11 *Boaz respondeu e disse-lhe: "De fato eu soube*[6] *tudo que você fez por sua sogra depois da morte de seu esposo*[7] *– especificamente, você deixou*[8] *para trás seu pai e mãe e sua terra natal e*

1. Lit. "Você não ouviu?" Para o uso de perguntas como afirmativas, veja o comentário adiante.

2. O infinitivo *lilqōṭ* ("rebuscar") expressa uma cláusula final fraca, cf. *GHB*, §168c, citando 1 Reis 18.42. As raizes *hlk* e *lqṭ* ocorrem em 2.2,3 (mas ambas são Piel).

3. Aqui *wᵉgam* (conjunção mais a partícula enfática) assinala uma reiteração enfática em lugar de uma adição ("e também"); cf. Williams, *Hebrew Syntax*, § 379. Para o mesmo uso de *wᵉgam*, ver Juízes 17.2; 2 Samuel 17.16 (antiteticamente), 1 Reis 16.16; Malaquias 2.2; Salmo 84.3; talvez Rute 3.12 (ver mais adiante). Contraste Campbell, p. 96 ("supérfluo" mas quem sabe bem adequado à linguagem pesada, arcaica de Boaz).

4. Cf. Sir.: "Você não ouviu o que o provérbio diz: 'Não respigue em campo que não seja o seu"?

5. Embora tendo grafia sem o *alefe*, *wᵉṣāmiṭ* é derivado de *ṣm'* ("estar com sede"). Myers (*Literary Form*, p. 11) cita caso similar da Inscrição de Siloé; para o AT, ver GKC, § 77qq; *GHB*, § 78g. Sintaticamente, o verbo dá a condição da qual os dois verbos seguintes dependem.

6. Em *huggēḏ huggaḏ*, o infinitivo absoluto Hofal inicial (raiz *ngd*) assinala ênfase (lit. "De fato, [me] tem sido dito"). Não fica claro precisamente do que a ênfase vem: será de Boaz ter informações completas, claras ou que impressionam? De suas fontes múltiplas? De Boaz se colocar na defensiva ou ficar embaraçado sobre generosidade mal entendida? De uma tentativa de pôr Rute à vontade? Para o mesmo idiomatismo, ver Josué 9.24; cf. Campbell, p. 99 (o uso de *ngd* no Hofal é "uma marca de prosa hebraica clássica"): 1 Samuel 23.13; 1 Reis 10.7; 18.13; etc.

7. Note a assonância nas palavras *ḥamôṭēḵ 'aḥarê môṭ'isēḵ*.

8. Normalmente, *waṯṯa'azḇî* (imperfeito mais *vav* consecutivo) sugeririam seqüência cronológica após *'āsîṭ*. O contexto exige, porém, que v.11b explique, não continue, v.11a;

veio a um povo com quem você havia tido poucas transações antes.

12 *Possa Yahweh retribuir sua ação, e possam seus pagamentos ser quitados em cheio por Yahweh, o Deus de Israel, sob cujas asas você veio buscar refúgio".*

13 *Rute respondeu: "Possa eu continuar a agradá-lo,*[9] *visto que o senhor tranqüilizou meus temores*[10] *e visto que falou bondosamente à sua serva – embora em meu caso eu não sou*[11] *nem igual a uma de suas servas.*

8 Agora chegou a hora da verdade. "O acaso" tinha lançado Rute e Boaz juntos no mesmo campo, mas como aquele nobre e correto israelita responderia a esta estrangeira? Ele a trataria de forma bondosa ou cruel, de maneira generosa ou mesquinha? Provaria ser um intolerante racista ou talvez simplesmente assustado quanto ao contato com uma moabita? Ele a respeitaria ou chamaria sua atenção por ela vir ao campo sozinha (talvez um empreendimento perigoso para uma mulher)? Mais importante, como ele veria seu pedido incomum? Antecipando a resposta de Boaz, o auditório sentia que aqui o "começo" de 1.22 poderia desenvolver ou poderia terminar em desapontamento cruel.

Obviamente, as coisas saíram para o melhor. Aparentemente amistoso, Boaz se dirigiu a Rute diretamente: *Escute cuidadosamente, minha filha!* No TM, suas palavras são realmente uma pergunta (lit. "Você não ouviu, minha filha?"), um modo hebraico típico de expressar afir-

assim Joüon, p. 55 ("wayyiqtol explicativo"); cf. a mesma sintaxe em 1 Reis 18.13. A LXX insere *pōs* ("como") desnecessariamente antes do verbo.

9. O contexto sugere a leitura *'emsā'* como um coortativo virtual (lit. "Possa eu encontrar favor a seus olhos"); verbos terminados em *alefe* não apresentam o coortativo *he*. Contraste Sasson, pp. 52,53 (uma cláusula causal, "Eu devo lhe ter agradado, meu senhor").

10. Heb. *niḥamtānî,* "você me mostrou compaixão"; cf. Salmo 23.4; H. Stoebe, "*nḥm*", *THAT* II:61-62; M. Wilson, *nāḥam*", *TWOT,* II:570-71; um cognato ugarítico (assim *UT,* p. 443, no. 1634); em outra parte "confortar, consolar" (Gn 37.35; 2Sm 10.2; Is 22.4; Jr 31.3; Lm 2.13; etc.). A reivindicação de que a raiz originalmente significava "respirar fundo" (i.e., uma demonstração física de sentimentos) é contestada por Stoebe (contra Wilson, et al.).

11. Cf. LXX (*idou* enfático ["eis"] pelo TM *lō'* ["não"]: um sentido oposto do TM. Contra F. Notscher, "Zum emphatischen Lamed", *VT* 3 (1953) 385, aqui *lō* não é um enfático.

mações fortes.[12] Boaz quis que Rute desse muita atenção àquilo que ia dizer (cf. sua pergunta enfática na conclusão no v.9: "Eu estou mandando..."). Boaz se dirigirá a Rute com a frase *minha filha* outra vez (3.10,11). Que Noemi também a usou (2.2,22; 3.1,16,18) sugere que ela e Boaz provavelmente foram contemporâneos e, por implicação, que uma disparidade de idades separava-o de Rute. Portanto, ele se dirigia a ela com a ternura (e distância apropriada) de um pai falando com sua jovem filha.[13] Especificamente, ele respondeu afirmativamente ao pedido anterior de Rute (vs.8,9a). Ele formalmente autorizou Rute a ficar em seu campo e a rebuscar onde quisesse. Na estrutura, sua fala consiste de proibições paralelas (v.8a) em paralelismo antitético a duas ordens paralelas (vs.8b [lit. um imperfeito], 9a [lit. uma sentença nominativa]). A própria estrutura deu mais força a suas palavras: "Não faça isso; ao contrário, faça isso!" Ele então encerrou a própria resposta como ele a começou, com uma pergunta enfática ("Eu estou mandando..."). Assim, declarações enfáticas fraseadas em estilo de perguntas fecharam esta seção estruturalmente.

Na primeira proibição (*Não vá rebuscar em nenhum outro campo*), Boaz insistiu que Rute ficasse ali em seu campo. O modo direto, repentino dele, pode deixar ver alguma irritação com seu encarregado que foi escrupuloso demais.[14] Inexplicavelmente, esta é a única ocorrência em Rute de *lqṭ* no Qal (lit. "apanhar, ajuntar") em vez do Piel. O Qal aparentemente tem sentido mais geral do que o Piel (i.e., "ajuntar [alimento]") e assim seu uso aqui pode ser uma mera variação estilística. Senão, a esquisitice permanece sem explicação.[15] Em todo caso,

12. Cf. v.9; 3.1,2; Gênesis 27.36; 2 Reis 19.25; etc.; GKC. § 150c. As perguntas esperam resposta afirmativa. Para *šm'* ("ouça") com a nuança mais específica, "entenda", veja Gênesis 11.7; 42.23; Isaías 33.19; 36.11; Jeremias 5.15; Ezequiel 3.6; Provérbios 18.13. Como um verbo perfeito estativo, este realmente tem um aspecto presente, cf. *GHB*, § 112a.

13. Ver Gunkel, *Reden und Aufsätze*, p. 72; Humbert, "Art et leçon", p. 267. Alternativamente, ver H. Haag, "*baṭ*", *TDOT*, II.334 ("um tratamento sem-cerimônia").

14. Campbell (p. 96) acrescenta: "Se for o caso, mais uma vez o comportamento de uma pessoa transcende o que é muito correto mas não inspirado".

15. O Qal ocorre em apenas cinco outros contextos, com uma variedade de objetos diretos: pedras (Gn 31.46 [duas vezes]), pão do céu (Êx 16 [9 vezes]), maná (Nm 11.8), alimento em geral (Sl 104.28), e lírios de jardim (Ct 6.2). Excetuando a primeira e última referências, o verbo descreve a coleção de alimentos, embora não sejam especificamente produtos

numa proibição que segue, Boaz fez questão que sua intenção não ficasse sem ser notada (*nem deixe este!*). O fato que esta partícula negativa *lō'* substituiu um *'al* anterior pode ter tornado essa proibição mais enfática do que a que vem logo antes.[16]

A vocalização de *ta'ᵃbûrî* é incomum, mas pode ser uma forma arcaica que copistas soletraram assim como era o som.[17] Quando seguido pela preposição *min*, sua raiz (*'br*) significa "deixar, passar dali para".[18] O pronome demonstrativo *zeh* (este) sem dúvida se referia ao campo no qual ambos estavam de pé. É possível imaginarmos Boaz apontando um dedo para o solo enfaticamente, como para dizer: "este exato ponto!" Resumindo, Boaz disse: "Nem pense em deixar este campo". Aparentemente, era de seu conhecimento o fato de que respigadores achavam alguma vantagem em vagar de campo em campo, a fim de aumentar sua colheita.[19] Quem sabe certos proprietários generosos davam aos respigadores maior acesso a seus campos do que outros. Fosse por descuido ou bondade, alguns ceifeiros podem ter deixado mais para ajuntar. Qualquer que fosse o atrativo, Boaz proibiu que Rute se afastasse deste campo.

Ao contrário, ele ordenou a Rute: *fique aqui mesmo perto de mi-*

agrícolas. Assim o verbo em Rute 2.8 poderia realmente significar "reunir alimentos", e não "rebuscar". Isso poderia dar a entender, além do mais, que Boaz deu a Rute mais liberdade do que o esperado; ela poderia fazer qualquer coisa necessária para ajuntar alimento. É pouco provável que o Qal indicasse um rebuscar menos vigoroso do que o Piel; contra Ehrlich, pp. 23,24; E. Jenni, *Das hebräische Pi'el* (Zürich EVZ, 1968), pp. 188-89, que observou ser esta a única ocorrência de *lqt* em Rute depois de uma negativa. Em seu ponto de vista, a negação tornava a ênfase sobre o resultado (e sua dificuldade) supérfluo, e daí o Qal em vez do Piel.

16. Assim GKC, §§ 107a, 109d; Sasson, p. 50; mas veja Gerleman, p. 26 (nenhuma diferença emocional entre as duas partículas).

17. Ver Myers, *Literary Form*, pp. 10,17. A forma esperada seria **ta'abrî* ou **ta'bᵉrî* (Joüon, pp. 51,52), mas Myers cita grafias similares em Êxodo 18.26 e Provérbios 14.3. Para a vocalização, ver *GHB*, § 44c.

18. Contraste Sasson, pp. 49-50 (Não transgrida esta [ordem]") que argumenta que *'br* normalmente tem a ver com violações de mandos divinos ou da realeza (cf. BDB, p. 717). Contra Sasson, o idiomatismo *'br min* não evidencia, de fato, o uso que ele alega, mas freqüentemente aparece com o sentido local seguido acima (Js 15.6; Jz 18.13; 2Sm 15.24; 16.1; 2Cr 30.10; Ct3.4). Sendo assim, a proibição é uma reafirmação enfática, não uma redundância.

19. Ver Morris, p. 274; Zimolong, "Zu Ruth ii,7." p. 158.

nhas moças. O *w^{e}k̲ōh* inicial (*waw* adversativo, "mas", mais *kōh*, "aqui") é enfático (*Em lugar disso, aqui mesmo*).[20] Boaz não enfatizou *lá* e sim *aqui*, novamente, quem sabe, com um gesto enfático acompanhando. Ele prosseguiu além de local, porém, instruindo Rute em como conduzir seu trabalho (*fique perto de minhas moças*). O verbo-chave *dāb̲aq* reaparece aqui (cf. 1.14), embora no idiomatismo incomum *dāb̲aq ʿim* (só aqui e em 2.21, ambos afirmações de Boaz) em vez do comum *dāb̲aq b^{e}* (cf. 1.14; 2.23). Pode ser um provincianismo, uma irregularidade gramatical,[21] ou variação estilística do autor (*ʿim* e *b^{e}* têm sentidos semelhantes). A ortografia incomum do verbo (i.e., "*nun* paragógico") é provavelmente um modo antigo de escrevê-lo, empregado aqui para efeito estilístico arcaico.[22] Ao repetir uma palavra-chave do cap. 1, o narrador engenhosamente atou aquele capítulo ao cap. 2.[23]

Surpreendentemente, no entanto, Boaz instruiu Rute especificamente a ficar com suas *moças* (*naʿ^{a}rōṯāy*), a primeira menção desse grupo (ver também 2.22,23). A maioria dos comentaristas assume que os homens e as mulheres desempenhavam papéis diferentes durante a ceifa; isto é, os homem faziam a ceifa real, enquanto que as mulheres seguiam atrás, coletando e amarrando as pilhas das espigas cortadas. Aparentemente, Boaz designou Rute a este último grupo. Ora, não é um detalhe de pouca importância como poderia parecer.[24] Primeiro, sua instrução parecia conceder a Rute algum tipo de status na casa de

20. Contra Joüon (p. 52), o texto não requer nenhuma retificação. A reafirmação enfática cabe bem com o estilo oral observado nas falas de Boaz, e o sentido locativo de *kōh* é bem comprovado (Gn 31.37; Nm 23.15 [duas vezes]; 2Sm 18.30); assim também Campbell, p. 97; Rudolph, p. 47; et al.

21. Assim Joüon, p. 52 (talvez modelado em cima de *ys' ʿm* "associar-se com", 2.22).

22. Ver Campbell, p. 97. O final ocorre três outras vezes em Rute (2.21; 3.4,18) e 300 vezes no AT, sobretudo em livros mais antigos (assim Myers, *Literary Form*, pp. 17-18); cf. 1 Samuel 1.14; Isaías 45.10; Jeremias 31.22. A forma pode refletir o desejo do autor de acrescentar ênfase (*GHB*, § 44e) ou então de retratar Boaz como sendo ou discretamente pouco romântico (Humbert, "Art et leçon", p. 267) ou velho demais para gerar um herdeiro para Elimeleque (Green, "Symbolism", p. 47; mas cf. Sasson, p. 51).

23. Por outro lado, o verbo não dá a entender qualquer percepção por parte de Boaz do incidente anterior (1.14); contra Slotki, p. 51.

24. Contra Joüon, pp. 52,53, a alternância no capítulo entre formas masc. e fem. do pl. de *naʿar* segue um padrão que é provavelmente intencional. Assim sua teoria de que as formas eram todas originalmente masc. é duvidosa.

Boaz.[25] Em termos modernos, ao dar acesso ao bebedouro (v.9) e ao refeitório (v.14), Boaz se assemelhou a um chefe mostrando a firma a um novo funcionário. Certamente a reação de Rute sugeriu que ela recebeu mais do que esperava de início (ver v.10). Será que sua ordem de ficar com os trabalhadores dele através de toda a estação da colheita (v.21) dava a entender algum tipo de contratação? Talvez não; Rute continuou uma respigadora tanto aos olhos de Boaz como do contador da história (vs.15-17), e ela mesma se diferenciava, aparentemente, do grupo feminino dos trabalhadores de Boaz (v.13). Provavelmente, o mais que se pode dizer é que Boaz concedeu a Rute um *status* informal como sendo – outra vez, por analogia moderna – "respigadora mais favorecida". Os trabalhadores a tratariam como se lhes pertencesse, porque ele ditou isto (ver vs.15,16). Se essa interpretação é correta, aqui o autor introduziu um tema secundário que reaparecerá mais tarde, a saber, a integração da estrangeira, Rute, em Israel. Como em prosseguimento a 1.14-17 (ver esp. *dbq*, 1.14), aqui ela veio "de fora" de Israel para a periferia do círculo "íntimo".

Em segundo lugar, aquela instrução dada efetivamente colocou Rute sob a proteção de Boaz (ver vs.9,15,16,22). Sem dúvida, com isso ele a poupou das indignidades desagradáveis que ela enfrentaria em outros campos.[26] Mais importante do ponto de vista literário, a ordem introduziu um motivo que é comum nas histórias patriarcais, isto é, a proteção da mulher "eleita" de perigo e (especialmente) de um casamento impróprio ou inadequado.[27] Dali em diante, a questão de saber com quem Rute se casaria – um jovem trabalhador, Boaz, outra pessoa? – será um tema dominante. Também, essa eleição sugeria um destino superior mais forte por detrás da história. Poderia Rute tornar-se uma nova edição daquelas veneráveis esposas patriarcais? Mas por que é necessária uma nova versão? Para que propósito Rute foi eleita? Será que Yahweh tem algo especial em mente, algo parecido na significância com aquilo que os patriarcas realizaram?

25. Cf. Knight, p. 34: "Nenhum homem ousaria ser descortês para com Rute se ela se tornou uma das trabalhadoras contratadas"; Morris, p. 274; Wlurthwein, p. 14.

26. Ver Gerleman, p. 26.

27. Ver Campbell, p. 97.

9 As próximas palavras de Boaz fazem paralelo e amplificam as antecedentes. A declaração *Conserve seus olhos no campo* (lit. "seus olhos no campo") está correta gramaticalmente, mas é incomum; o TM não tem a conjunção esperada (*w^e*) e um verbo. Embora ligeiramente ambígua, o contexto parece exigir que se aceite a sentença nominativa como uma jussiva ("Possam seus olhos estar...").[28] No AT, os olhos eram os órgãos do sentido de atenção enfocada antes de ação.[29] Assim, Boaz disse a Rute que dirigisse sua atenção ao campo onde seus trabalhadores estavam. Fica-se a cogitar, no entanto, se Boaz estava falando do campo no qual eles estavam *agora* trabalhando ou outros que Boaz possuía aos quais procederiam em seguida? Se a cevada e o trigo eram cultivados em campos diferentes, como Richardson sugere, então essa declaração iria além do v.8 e instruiria Rute sobre o que fazer, quando o trabalho no presente campo terminasse.[30] Se sua ordem seguinte tinha duplo sentido (ver adiante), porém, então ele quis dizer: "Trabalhe onde quer que eles trabalhem". Em todo caso, a única certeza foi que o campo era *onde eles estão ceifando.* O verbo no masc. plural (*yiqṣōrûn*) aparentemente entra em conflito com o sufixo fem. plural (*-hen*) na próxima sentença e "moças" no final do v.8. Esta e outras aparentes inconsistências levaram Joüon a propor que todas as referências a trabalhadores do sexo feminino no cap. 2 eram confusas demais para serem originais. O conflito se aclara, contudo, se recordamos que um particípio do mesmo verbo (*qṣr,* "ceifar") apareceu mais cedo com

28. Sentenças nominativas podem expressar o modo optativo sem um verbo, mas normalmente esse uso se limita a desejos ou bênçãos (cf. 2.4; *GHB*, §§ 154n, 163b). Sendo assim, Joüon (p. 53) preferiu acrescentar um imperfeito completo. Enquanto traduzindo a frase como uma ordem, Campbell (pp. 97,98) sugeriu que ela pudesse ser uma cláusula subordinada àquilo que segue ("Com seus olhos fixos no campo... você os seguirá"). Alternativamente, ele propôs que *'ênayiḵ* pode ser um imperativo (raiz *'yn*) mais um sufixo. Observe que a LXX seguiu o TM literalmente ("seus olhos em direção ao campo"), mas o Targ. tomou o verbo como sendo um jussivo ("Que seus olhos estejam no campo").

29. Ver E. Jenni, "*'ayin*", *THAT*, II:263. Cf. Deuteronômio 11.12; 1 Reis 1.20; 9.3 = 2 Crônicas 7.16; 16.9; Salmo 66.7; Provérbios 23.5.

30. Ver H. N. Richardson, "Agriculture", *IDB*, 1:58, que notou que, tendo em vista que cevada exigia solo menos rico do que trigo, a cevada provavelmente era cultivada em campos de tal solo ao lado de campos de trigo. Note também que Levítico 19.19 proibia aos lavradores israelitas semear duas espécies de semente no mesmo campo. Cf. Rute 2.21,23, que indicam Rute ter ficado com o pessoal de colheita de Boaz até terminarem ambas as ceifas.

referência a todos os trabalhadores de Boaz, tanto masculinos como femininos (v.4).[31] Portanto, *qṣr* foi provavelmente um termo abrangente que incluía semanticamente todos os aspectos de colher, quer realizados por homens ou mulheres. Aqui seu sujeito era todos os trabalhadores de Boaz, e isso explica a mudança em gênero do verbo do v.9.[32] Resumindo, onde os funcionários de Boaz estivessem, ali Rute deveria estar.

Mais especificamente, Boaz deu-lhe a ordem *siga atrás deles* (lit. "você irá atrás delas [fem. pl.]"). Conforme notou-se antes, durante a colheita, os homens cortavam as hastes e as punham em montes, enquanto as mulheres amarravam as pilhas em pacotes para transporte ao terreiro da debulha.[33] No fim do v.8, Boaz mandou Rute ficar perto de suas moças. Aqui ele especificou que ela ajuntasse grãos atrás delas mas presumivelmente perto. Deveria trabalhar "com", mas "atrás" delas. Isso parece confirmar a observação anterior sobre o status de Rute; embora não uma empregada formalmente, ela estava "perto" do nível de uma. Evidentemente, esse procedimento traria benefício a Rute de dois modos: primeiro, seria identificada com os trabalhadores de Boaz e assim desviaria abuso em potencial por desordeiros de qualquer espécie; e segundo, provavelmente daria a Rute melhores resultados em seu rebuscar. [34]

Boaz conclui sua resposta como ele a começou, com uma pergunta enfática (*Lembre-se, vou mandar os jovens*). Como antes, a forma interrogativa (lit. "Não tenho eu mandado os jovens...?") produziu uma declaração firme. A forma do verbo no perfeito (*ṣiwwîṯî*) retratou a ação, embora realmente feito em futuro próximo, como em efeito realizado no momento de falar.[35] Ora, o texto não menciona (nem é prová-

31. Nos vs.5,6, o termo "encarregado" traduz *na'ar hannissāḇ'al-haqqôṣ^{e}rîm*. lit. "o jovem homem colocado sobre os ceifeiros". "Ceifeiros" obviamente incluía todos os trabalhadores masc. e fem. no campo. Fica-se a imaginar se o mesmo sentido geral está presente no pedido de Rute no v.7.

32. Ver Campbell, p. 98.

33. Não se deve, entretanto, distinguir esses grupos em termos absolutos, como se os homens nunca amarrassem os feixes ou as mulheres nunca cortassem o grão das hastes.

34. Ver Morris, p. 275.

35. Ver *GHB* § 112g; Gênesis 15.18; 23.11; Juízes 1.2; 1 Samuel 2.16; Campbell, p. 98 ("Eu estou mandando"). O verbo *ṣwh* no Piel sempre descreve as ordens de um superior a

vel) que Boaz baixasse essa ordem antes deste momento. Portanto, pode-se presumir que a própria declaração pusesse em efeito a ordem. Em minha opinião, no entanto, Boaz realmente emitiu a ordem no v.15 (cf. *ṣwh*, ali). Aqui ele garantiu a Rute sua intenção falando dela como já sendo fato realizado. Mas a quem seria a ordem dada? Ambigüamente, o TM tem o masculino plural de *na'ar* tanto aqui como no v.15, uma forma que poderia significar "jovens homens" (i.e. só rapazes) ou "moços" (i.e., todos os trabalhadores de Boaz). A cautela exegética poderia favorecer esta última escolha (ver Campbell, mas a própria concentração de *na'ar/na'arâ* no cap. 2 sugere uma palavra-chave cuidadosamente escolhida. Isso, por sua vez, recomenda uma especulação, a saber, que o narrador por brincadeira se deliciou (ver v.5), usando essas formas ambígüas intencionalmente para sugerir que esta cena em parte envolvia relacionamentos entre "eles" e "elas".[36] Isso preparou os ouvintes para o posterior louvor de Rute (3.10) ao descrevê-la como uma mulher jovem, apta a se casar, rodeada por solteiros qualificados.[37] Por isso, traduzi a palavra como *jovens.*

Especificamente, Boaz emitira a ordem *que não lhe ponham a mão.* Qual o sentido preciso disso? Embora *ng'* basicamente signifique "tocar (com as mãos)," o contexto aqui exige que seja entendido algo que prejudique Rute. Em outra parte, significa "bater violentamente/tocar" (Gn 32.26,33 (port. 25,32); Jó 1.19; Js 8.15, Nifal), "infligir injúria/dano" (Gn 26.11,29), e "ter relações sexuais" (Gn 20.6; Pv 6.29; cf. 1Co 7.1).[38] Se vs.15,16 registram a ordem exata de Boaz, no entanto,

um subordinado, cf. G. Liedke, "*ṣwh*", *THAT,* II:531-32. Como proprietário, Boaz tinha aquela autoridade de ditar a conduta dos trabalhadores que empregava.

36. Das 13 ocorrências de *na'ar/na'arâ* no livro inteiro, só 2 estão fora do cap. 2 (3.2; 4.12, ambas fem.). Cf. *na'ar* em 2.5,6,9 (2 vezes), 15,21; *na'arâ* em 2.5,6,8,22,23. Mais importante, lembre-se que quando as duas palavras se referem a "jovens" (como distinta de "infante, criança") elas muitas vezes conotam o estar pronto para o casamento (masc. Gn 34.19; fem. Gn. 24.14,16,28,55,57,61; 34.3,12; Dt 22.15 [duas vezes], 16,23,25,27,28; Jz 21.12; 2Rs 5.2); cf. Fisher, *TWOT*, II:586.

37. Semelhantemente, Carmichael, "'Treading'," p. 256. Segundo Green (Symbolism", p. 143), o fato de que Rute deveria ficar perto das "jovens senhoras" representava um "motivo, ou tema, de castidade" em antecipação do cap. 3. Mas Porten ("Scroll", p. 33) questionou se o conselho de Boaz para ficar viva quanto a seus moços não significava, de fato, que ele já a considerava para si próprio.

38. Ver BDB, p. 619; M. Delcor, "*ng'*", *THAT* II:37-38.

os verbos *klm*, Hifil, v.15) e *g'r* (v.16) sugerem que *ng'* provavelmente tem o sentido figurado (e fortemente pejorativo) significando "incomodar, tratar brutalmente" ou mesmo (dando a entender alguma violência física) "cair em cima".[39] Talvez uma cena comum durante o tempo da colheita estivesse por trás de seu comando. Pode-se imaginar respigadores, desesperados por comida, que desconsideravam repetidas advertências, ultrapassavam a linha de distinção entre "respigador" e "ceifeiro", e tinham que ser contidos por força pelos trabalhadores.[40] Recorde também que o pedido de Rute buscava precisamente colocar de lado limites normais dos respigadores. Por isso, para evitar tais incidentes que potencialmente seriam feios, Boaz informaria seus trabalhadores da liberdade concedida a Rute e mandaria que suspendessem a proteção costumeira [do produto]. Ela nem era para ser "mandada embora" (cf. Sasson) nem "maltratada".[41] Aqui reaparece um tema patriarcal, a proteção da "mulher eleita" de abuso. Como Sara (Gn 20.6) e Rebeca (Gn 26.29), ambas estrangeiras vivendo em solo alheio, Rute deveria experienciar proteção especial em avanço de algum destino ainda desconhecido.

Finalmente, tendo concedido o pedido de Rute, Boaz acrescentou mais uma instrução surpreendente. *Ora, quando você ficar com sede* mostrou sua plena percepção do efeito escaldante do sol sobre os ceifeiros labutando em campos sem sombra. Nem mesmo a evidente força de vontade e paciência de Rute podiam medir forças sozinhas com o calor da tarde. Portanto, a instrução de Boaz (*vá até as vasilhas e beba do que os moços tiram*) teve valor inestimável. Acesso à água iria be-

39. Cf. a LXX (*hápsasthaí*, de *háptō*, "agarrar, atacar"). O local público da cena provavelmente exclui o sentido "estuprar"; cf. Sasson, p. 50 ("é pouco provável que no meio da colheita, Rute seria violentada por belemitas aloucados"). Talvez a palavra tenha referência a ser tocada indecentemente ("tomar liberdades com"): assim Ehrlich, p. 24. A palavra pode ter sido usada intencionalmente para assonância com a palavra de som similar *pg'* (v.22); assim Campbell, p. 98.

40. Ver Morris, p. 275.

41. A ordem de Boaz se conformava tanto à letra como ao espírito da lei. Êxodo 22.20 (port. 21) proibia os israelitas de maltratar estrangeiros, e Deuteronômio 10.19 mandava que israelitas os amassem. Como motivo de tema, ambos os textos lembravam a Israel seu passado "estrangeiro" no Egito, enquanto que Deuteronômio 10.18 cita Yahweh como um que "defende a causa da viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhe alimento e roupa" (NIV, NVI).

neficiar grandemente a produtividade de Rute; ela poderia continuar a rebuscar com eficiência máxima sem perder tempo valioso tirando sua própria água.[42] As *vasilhas* provavelmente eram ou grandes potes de barro ou sacolas de pele de cabra próprias para água, embora o termo hebraico (*kēlîm*) seja bem genérico. Visto que a bebida era *o que os moços tiram,* o que sem dúvida era água, não vinho nem uma mistura de vinho com água.[43] O verbo *š'b* significava exclusivamente "tirar (água)" e por isso não faria sentido referência a vinho.[44] A origem dessa água pode ter sido o poço (LXX *lákkos,* "cisterna") junto à porta de Belém, pela qual Davi mais tarde anelava (2Sm 23.16 = 1Cr 11.18). Comumente a tiragem diária de água era responsabilidade especial das mulheres (Gn 24.11,13; 1Sm 9.11) ou de estrangeiros (Dt 29.10; Js 9.21-27), mas aqui os *homens jovens* desempenhavam a tarefa (a não ser que *hānn^{e}'ārîm* signifique "jovens" em geral).[45] Que detalhe interessante: uma mulher estrangeira que costumeiramente tiraria água *para* israelitas era bem-vinda para beber água tirada *por* israelitas. E ainda mais, junto com o favor de dar permissão, o gesto também marcava uma concessão inesperada, muito generosa.

O que motivou tal generosidade? Será que Boaz sempre se portava assim, até para com estrangeiros?[46] Ele queria vigiá-la ou garantir outras reuniões assim? Ele tinha intentos românticos? Ele a protegeu por simples piedade familiar?[47] Ele proibiu a ida dela a outros campos para salvar seu clã de constrangimento, por não cuidar de seus próprios membros?[48]

---

42. Ver Morris, p. 275.

43. Contra Joüon, pp. 53,54, embora a bondade de Boaz certamente teria sido maior ainda se mais do que água tivesse sido oferecido a Rute.

44. Ver C. Rogers, "*šā'aḇ*", *TWOT,* II:890. Note a aliteração dos sons com *š* nesta última frase: *w^{e}šāṯîṯ mē$^{'a}$šer yiš$^{'a}$ḇûn*: cf. Porten, "Scrol", p. 33.

45. Para detalhes com respeito a antigos sistemas de água, veja de Vaux, *Ancient Israel,* 1:238-40. Segundo o texto Krt, as mulheres em ugarítico tinham a mesma responsabilidade; cf. *ANET,* pp. 144-45 (linhas 114-15,216-17).

46. Cf. N. Mundhenk e J. de Waard, "Missing the Whole Point and What to Do About It – with Special Reference to the Book of Ruth", *BT* 26 (1975) 425. "Ele simplesmente está procurando facilitar tanto quanto possível o trabalho que ela está fazendo porque ele é um homem bondoso que mostra consideração, impressionado com esta mulher fiel e esforçada".

47. Assim Humbert, "Art et leçon", pp. 266-67.

48. Assim Würthwein, p. 14.

Não se pode dizer com certeza – pelo menos, ainda não. Mas seus atos claramente complementaram os de Rute e exemplificaram outro aspecto de devoção: a devoção é generosa com aquilo que tem para dar.[49]

10 A resposta de Boaz aparentemente foi surpresa para Rute. Ela comunicou o espanto inclinando-se, no gesto oriental típico de submissão humilde diante de um superior. Como Abigail faria mais tarde diante de Davi (1Sm 25.23), Rute *caiu com o rosto em terra curvando-se até o chão.* Para ser específico, ela provavelmente caiu de joelhos primeiro e depois curvou-se até sua testa tocar o chão.[50] O simbolismo era gráfico: sua prostração vulnerável física expressava tanto a distância social entre eles como sua gratidão pela bondade de Boaz. Nesta posição, Rute fez a exata pergunta que preocupa o auditório que está igualmente surpreso: *Por que achei tão grande favor a seus olhos?* A partícula interrogativa inicial *maddûaʿ* ("Por quê?") diferiu de seu contraponto *lāmmâ/lāmâ*: este último introduzia perguntas de repreensão; o primeiro buscava informação.[51] Por isso, Rute realmente perguntava pelos motivos de Boaz. As palavras dela soam conhecidas, portanto; pois ela repetiu o idiomatismo *māṣāʾ ḥēn bᵉʿênayim* de sua declaração introdutória (ver v.2). Para o auditório que, diferente de Boaz, ouviu aquelas palavras anteriores, o que subentendiam era óbvio: "Encontrei a pessoa que eu procurava – e ele supera minhas ex-

49. Contrastar Sasson (pp. 48-50, etc.), cuja opinião difere em dois respeitos. Primeiro, ele diz que, com exceção da permissão para beber, a generosidade de Boaz não excedeu aquela que normalmente se esperava de um "homem de posição" que se mantinha a par das obrigações da lei. Segundo, Boaz concedeu o pedido de Rute, não aqui, porém mais tarde (vs.15,16), depois que o impacto dela sobre ele se efetivou. Não obstante, embora a fala de Boaz (vs.8,9) deixou de responder diretamente à petição, a reação de Rute (v.10) sugere fortemente que Boaz não só a concedeu como a excedeu significativamente.

50. Para a expressão, veja Josué 5.14; 1 Samuel 20.41; 2 Samuel 1.2; 9.6; 14.4,22; 2 Reis 4.37; Jó 1.20. Compare a postura de Jeú ante o rei assírio no Obelisco Negro (*ANEP*, nos. 351,355), ou aquela dos muçulmanos de hoje em oração; cf. E. Yamauchi, "*ḥāwâ*", *TWOT*, 1.268; H. Stähli, "*ḥwh*", *THAT*, 1.531-32. Cf. Sasson, p. 51.

51. Ver W. Schottroff, "*yd*ʿ", *THAT*, 1.685; P. Gilchrist, "*yāḏaʿ*", *TWOT*, 1:367. A partícula provavelmente é uma forma contraída da pergunta *mî yaḏûaʿ* (lit. "O que é conhecido?") Contraste Campbell, p. 98, que só concede a possível assonância da palavra com formas de *ydʿ* em Rute (2.11; 3.4,11,18; 4.4; Nifal: 3.3,14).

pectativas!"[52] Eles podem já suspeitar que aquele "favor", no final das contas, há de superar às expectativas de todos!

Num trocadilho de três palavras, Rute especificou o resultado surpreendente daquele *favor.*[53] A primeira palavra, um infinitivo Hifil (*que o senhor me dá atenção especial*) é derivada da raiz *nkr* ("reconhecer [alguém conhecido antes; cf. 3.14], prestar atenção a")[54] Visto que a palavra normalmente presumia ver com os olhos, seu sentido poderá ser parafraseado: "dar(-me) mais de uma olhada de passagem, destacar(-me)". Deixava subentendido o reconhecimento e atenção dados, não a uma pessoa estranha, mas a alguém de quem se tem conhecimento prévio – o que explica a surpresa de Rute. Só se "reconhece" o "conhecido" (sobre o qual ver adiante). Em resumo, ela disse: "Você me tratou como se já me conhecesse antes". O que intensificava a surpresa, no entanto, foi o reconhecimento *mesmo sendo eu uma estrangeira.* A estrutura disjuntiva da sentença (*wᵉʾānōḵî noḵrîyâ*) introduz uma cláusula concessiva. Ouça a aliteração dupla entre os sons *-nōḵ-/noḵ-* e *-î.*[55] Mais importante, observe o sentido justaposto, retumbante de *nkr* no Hifil (*prestar atenção*) e *noḵrîyâ* (estrangeiro). No AT, este último era, antes de tudo, um termo étnico que designava alguma pessoa de outro povo, alguém de fora do círculo da própria família daquele indivíduo.[56] Por exemplo, a palavra é usada com respeito a Itaí o

52. Cf. Trible, "Two Women", p. 261, que concluiu (questionavelmente) que Rute, e não Boaz, estava em controle do destino dela.

53. Como Sasson (p. 51) apontou, o trocadilho está em dois níveis, i.e., ambos metafóricos (incidindo nos sentidos de duas palavras de som semelhante) e paralelas por som (dando ênfase aos sons *n* e *k* que as três palavras têm em comum). Para construções similares, ver Números 11.11; Levítico 20.3; Deuteronômio 4.25; 1 Reis 2.27.

54. Ver BDB, p. 647; Zorell, p. 518; M. Wilson, "*nāḵar*", *TWOT,* II:579-80; R. Martin-Achard, "*nkr*", *THAT,* II:67, cf. Sl 142.5 (port. 4): ["Ninguém se preocupa comigo" NVI]; a nuança relacionada "mostrar parcialidade" (Dt 1.17; 16:19; Pv 24.23; 28.21). O paralelo mais próximo de Rute 2.10 pode ser Jeremias 24.5, onde Yahweh promete "favorecer [dar atenção a] os exilados de Judá" para seu bem. Cf. o trocadilho inteligente entre a formas do Hifil e Hithpael em Gênesis 42.7.

55. Segundo Myers (*Literary Form,* pp. 19,20), o uso da forma longa do pronome da primeira pessoa (*ʾānōḵî*) é evidência da antigüidade do livro. Embora em Rute a forma longa ocorra 7 vezes e a forma breve só 2 vezes, é provável que o narrador tenha usado a forma longa aqui para conseguir assonância com as palavras em volta dela. (assim Campbell, p. 99).

56. Ver P. Humbert, "Les adjectifs *zâr* et *nōkrî* et la 'femme étrangère' des Proverbes

geteu (2Sm 15.19); à cidade dos jebuseus, Jerusalém (Jz 19.[10 e]12); às esposas de Salomão (1Rs 11.1,8); e às esposas pós-exílicas dos israelitas (Ed 10.2,10; Ne 13.26,27; etc.). Em alguns lugares, porém, o termo se referia a alguém que não pertencia mais ao círculo da família ou clã (Gn 31.15; Êx 21.8; Sl 69.9 [port. 8]; Jó 19.15). O *nokrî* tinha um status social inferior ao *gēr* ("estrangeiro residente"); cf. *gûr,* Rute 1.1). Como o primeiro citado não pertencia ao povo de Yahweh (Dt 14.21), não gozava de nenhum dos privilégios pactuais. Podia ser cobrado dele juros por empréstimos (23.21) e ser forçado a pagar dívidas, mesmo no "ano da remissão" (15.3). Além disso, contato entre ele e os israelitas era evitado (Jz 19.12; cf. Dt 14.21), provavelmente para minimizar a influência de suas práticas religiosas (1Rs 11.1,7,8; Ed 10; Ne 13.23,26,27).

Saber se tanto o verbo como o adjetivo são derivados do mesmo radical é questão em disputa.[57] Em qualquer caso, o trocadilho pode ser traduzido: "Você notou o não-notado"[58] ou "reconheceu o não-reconhecido". A afirmação delatava o sentimento forte que Rute possuía de sua vulnerabilidade como não-israelita. Sua sobrevivência dependia totalmente da boa vontade dos fazendeiros israelitas. Ao mesmo tempo, dava a entender sua percepção de alguma espécie de aceitação no clã de Boaz, talvez até em sua família.[59] Ela não era família, mas Boaz a tinha tratado como se fosse. Embora tal tratamento chegou como um choque, fazia vibrar os primeiros acordes sonoros de um novo tema – a integração de Rute na nação de Israel. Boaz havia inesperadamente recebido esta estrangeira através de associação com seus trabalhadores. Ainda se aguarda ver como os eventos subseqüentes desenvolveriam este tema.[60]

---

bibliques", in *Opuscules d'un hébraïsant* (Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1958), p. 115; idem, "Art et leçon", pp. 267-68; Martin-Achard, *THAT,* II:67-68, idem, "Art et leçon", pp. 67,68; Martin-Achard, *THAT*, II:67,68; idem, "*gwr*", *THAT*, 1:410.

57. A favor de uma derivação comum: Humbert, *Opuscules d'um hébraïsant*, p. 117; KB, II:617-18. Contra isso: BDB, pp. 647-49; Zorell, pp. 517-18. Se de fato compartilham de uma mesma origem, o adjetivo significaria literalmente ou "não reconhecido" (assim Humbert) ou "reconhecido" (i.e., "conspícuo"; assim Gray, p. 392).

58. Assim Fuerst, p. 19.

59. Ver Sasson, p. 51; idem, "Providence or Plan", p. 418.

60. Que o Targ. possivelmente sentiu este tema pode explicar a razão de ele haver traduzi

11 Boaz respondeu à pergunta de Rute, mas só indiretamente. Ele fez alusão a uma informação anterior recebida de fonte anônima (*De fato, eu soube*).[61] Assim, ele conhecia Rute pela fama, não por tê-la visto. Evidentemente, ela se tornara assunto de conversa, embora o narrador tenha deixado de dizer as circunstâncias precisas. Será que Boaz tinha estado de olho para ver Rute desde que ouviu falar dela? Será que a curiosidade (em parte) motivou a visita de hoje ao campo? Será que o prazer em conhecer a pessoa por trás da fama despertou a generosidade (vs.8,9)? Qualquer que tenha sido o caso, ele tinha ouvido falar sobre *tudo que você fez por sua sogra.* A expressão idiomática "você fez por" (*ʿāśîṯ ʾeṯ,* lit. "você fez com") corresponde ao idiomatismo em 1.8 e 2.19 (*ʿāśâ ʿim*).[62] É óbvio que a lealdade familiar de Rute para com Noemi impressionara Boaz. A estipulação cronológica (*depois da morte de seu esposo*) esclarece que Boaz se referia a eventos subseqüentes a 1.5. Com alusão tão hábil, o narrador lembrava a seu auditório – preocupado com as implicações dessa conversa – os eventos do cap. 1. Assim, ele literalmente ligava o passado ao presente e, com isso, dava a entender que as ações de Boaz constituíam algum tipo de recompensa. O bem com o bem se paga.

Além disso, Boaz se explicou (*especificamente*) resumindo o cap. 1 em duas frases. Primeiro, indicou o que Rute *deixou para trás* (raiz *ʿzb*) não a sogra suplicante, Noemi (cf. *ʿāzaḇ,* 1.16), mas *seu pai e mãe.* A expressão *ʿāzaḇ ʾāḇ wᵉʾēm* ("deixar pai e mãe") ocorre apenas aqui e no bem conhecido texto de casamento (Gn 2.24). Na superfície, isso louvava o sacrifício que Rute fez de seu círculo familiar mais querido, mais próximo (cf. *lᵉ ḥêṯʾimmāh,* 1.8; cf. também 1.14). À luz de Gênesis 2.24, contudo, será que isso sugere que sua migração poderia de

do a fala de Rute como sendo: "Eu sou de uma nação estranha... um povo que não é puro para entrar na congregação do Senhor". Para o conteúdo da resposta de Boaz no Targ., ver abaixo. Cf. também a sugestão de Rauber ("Ruth", p. 168) de que o narrador pretende que a simples frase "Eu sou uma estrangeira" evoque lembranças dos dias do próprio Israel como "estrangeiro". Se for assim, essa recordação talvez visasse a evocar simpatia pela integração de Rute em Israel.

61. Para esta frase, ver n. 6, p. 211.

62. Ver Joüon, p. 54; Rudolph, p. 47. Por outro lado, Morris (pp. 275-76) entendeu a preposição *ʾeṯ* como sendo "com". Se correto, a afirmação pode significar que Rute tinha estado ajudando Noemi ao trabalharem juntas as duas.

alguma forma envolver casamento? Ela também desistiu de *sua terra natal* (*'ereṣ môladṯēk*, lit "o país de seus parentes").[63] Este termo geográfico ocorre seis outras vezes no AT (Gn 11.28; 24.7; 31.13; Jr 22.10; 46.16; Ez 23.15) e denota a terra em que seu clã habitava. Assim, significava o lugar de fortes elos familiares, o lugar onde a pessoa sente que pertence. Sair dele era sofrer o forte desarraigamento do exílio (Jr 22.10; cf. *'āzaḇ'ereṣ*, 2Rs 8.16; Jr 9.18). Mais importante, o termo relembrava a migração dos ancestrais patriarcais de Israel. Duas vezes o AT o aplicou a Abraão (Gn 11.18; 24.7), uma vez a Jacó (31.13). Como eles, Rute abandonara a segurança de seu solo nativo e escolhera uma vida sem raízes. Vale notar aqui que Boaz mais tarde chamou esse ato de *ḥeseḏ* (3.10).

Segundo Boaz, Rute não só deixou suas raízes, como *veio a um povo com quem você havia tido poucas transações antes.* O verbo *veio* não é o esperado *bô'*, mas sim *hālaḵ* (com o mesmo sentido, 2Sm 13.34; 1Rs 13.15; Is 60.14; Jr 36.14; cf. *bā'ṯ* no v.12 da página ao lado). A expressão idiomática *um povo com quem você havia tido poucas transações* (lit. "um povo que você não conhecia") é expressão comum.[64] Aqui *povo* não é o termo mais genérico *gôy*, e sim *'am*, uma palavra com conotações pactuais em outros lugares e provavelmente aqui (ver v.12). A palavra *antes* traduz outra frase adverbial comum (*t^{e}môl šilšôm*, lit. "ontem há três dias atrás").[65] Portanto, o conhecimento que Rute tinha era recente e mínimo. Tendo em vista o quanto Israel e Moabe eram próximos um do outro, ela sem dúvida conhecia algo sobre Israel; afinal de contas, havia se casado com um israelita, que provavelmente lhe ensinou muito sobre seu povo. Mas o ponto era que, a despeito desse conhecimento, Israel ainda lhe era um povo estrangeiro, cujos modos Rute ainda não aprendera plenamente. Em comparação com os costumes culturais confortáveis de Moabe, Israel era estranho, desconhecido, ameaçador.

63. Ver H. Schmid, "*'eres*", *THAT*, 1:232; M. Ottosson, "*'eres*". *TDOT*, 1:400.

64. Ver Deuteronômio 28.33; 36.; 2 Samuel 22.44 = Salmo 18.44 (port. 43); Jeremias 9.15 (port. 16); Zacarias 7.14; cf. W. Schottroll, *THAT*, 1:690-91.

65. Para o idiomatismo, cf. BDB, pp. 1026,1069-70; Zorell, pp. 855,901; Êxodo 5.8; para variações, consulte 1 Samuel 4.7; 2 Samuel 3.17; 1 Crônicas 11.2, etc.

Resumindo, a bondade de Boaz para com Rute simplesmente retribuía a dela para com Noemi.[66] Ele era, realmente, um filho verdadeiro de Israel: tratava estrangeiros bondosamente porque o próprio Israel conhecera a vida de estrangeiros no Egito. Mais do que simples descrições de atos passados de Rute, porém, suas palavras recordaram a antiga migração de Abrão e Sara (Gn 12.1-5).[67] Eles também deixaram raízes familiares por uma terra desconhecida. Se o narrador fez soar este eco, então ele via Rute numa luz semelhante àquela em que Israel via Abrão e Sara.[68] Ele deixava implícito uma continuidade entre eles, como se esta estrangeira pudesse emergir como algum tipo de matriarca em Israel num patamar com Sara.[69]

12 Em conclusão, Boaz desejou a Rute a intervenção de Yahweh. Como Noemi (1.8,9), ele deixou a responsabilidade de recompensa adicional recair sobre Deus. Fazendo isso, deu a entender, por um lado, que Rute tinha direito a mais recompensa do que ele lhe havia dado, e, por outro, que ele mesmo ou era incapaz ou estava indisposto a fazê-lo. Suas palavras se elevam majestosamente em linguagem e ritmo poético.[70] De maneira específica, ele orou: *Possa Yahweh retribuir sua ação.* Parece que esta era um formato breve de uma fórmula comprovada em outra parte ("Que Yahweh possa retribuir [Heb. *l^e^*, "para"] X de acordo com [*k^e^*] sua boa/má ação").[71] Significativamente, o verbo-chave

66. Cf. a paráfrase de Gunkel (*Reden und Aufsätze*, p. 72): "Não me agradeça; você deve isso a si mesma!" Contraste Hertzberg, p. 264 (uma alusão específica à declaração de Rute, 1.16,17).

67. Ver Gerleman, p. 26; KD, p. 478; et al. Para o tema patriarcal do livro, ver Introdução, seção V, "Objetivo".

68. Com Gunkel (*Reden und Aufsätze*, pp. 72,73), esta interpretação presume que as palavras de Boaz expressaram a avaliação do narrador da conduta de Rute.

69. De acordo com o Targ., "homens sábios" tinham dito a Boaz que a proibição contra amonitas e moabitas (Dt 23.4 [port.3]) se aplicava somente a homens, não mulheres. Aparentemente, os intérpretes judaicos posteriores sentiram necessidade de explicar a migração de Rute para Israel. Sua justificação foi que Boaz recebera uma profecia que reis e profetas descenderiam dela.

70. O versículo no ritmo consiste de quatro versos poéticos, os primeiros dois de oito sílabas, emolduradas pela raiz *šlm*. Formam assim um jogo de palavras "metafônico" (assim diz Sasson, p. 52). Para a assonância, aliteração e paralelismo sinonímico nas primeiras duas partes, ver Myers, *Literary Form*, pp. 36,41.

71. Cf. a discussão em Campbell, p. 99. Para a "forma longa", ver 2 Samuel 3.39; Jeremias 25.14; 50.29; cf. Deuteronômio 7.10; Jeremias 32.18.

(*šlm,* Piel) quer dizer "fazer inteiro, completar". Refere-se ou a uma finalização de uma ação começada antes ou à restauração de uma inteireza perturbada anteriormente.[72] Um termo da economia para transações envolvendo compensação ou pagamento em retorno, *šlm* significa basicamente "restaurar, substituir com um equivalente".[73] Que sua linha paralela tem termos econômicos confirma que *šlm* tem seu sentido econômico aqui. No caso presente, o pagamento devido vem da *ação* (*pô'al*) anterior de Rute, uma referência indireta à lealdade resumida no v.11.[74] Por trás desta oração se achava o princípio de que Yahweh repagava as pessoas conforme seus atos (*pō'al*; Jr 25.14; Sl 28.4; Jó 34.11; Pv 24.12; cf. Is 1.31, onde o *pō'al* mau de um homem semeou as sementes de sua ruína; Fp 4.18,19). Em suma, como devedor a Rute, pediu-se a Yahweh que acertasse sua conta (cf. Pv 19.17). De fato, a linguagem dava a entender que a dívida era tão grande que só o próprio Yahweh podia acertá-la.[75]

A linha paralela, igualmente concisa, continuava a metáfora do mundo econômico: *possam seus pagamentos ser quitados em cheio.* A palavra *pagamentos* (*maśkōreṭ*, um coletivo sing. hebraico) aparece em outro lugar somente em relatórios das disputas de salário de Jacó com seu sogro Labão (por Raquel, Gn 29.15; por rebanhos, 31.7,41). Outra vez a linguagem das histórias patriarcais aparece. Jacó testificou

72. Ver W. Eisenbeis. *Die Wurzel šlm im Alten Testament*, BZAW 113 (Berlin de Gruyter, 1969), p. 322; p.ex., "terminar o templo" (1Rs 9.25).

73. Ver BDB. p. 1022; Zorell, p. 852; G. Gerleman, "*šlm*", *THAT*, II:932-33. O sentido é "restaurar propriedade" (perdida, Jl 2.25; roubada, Êx 21.37), "pagar uma dívida" (2Rs 4.7; Sl 37.21; Pv 22.27; Jó 41.3 [port 11]), "compensar (por defeito ou morte causada)" (Lv 24.18,21), e pagar (um voto)" (Dt 23.22; 2Sm 15.7; etc.), mais abstratamente, "recompensar, premiar" (Dt 7.10; 1Sm 24.20; Is 65.6; Jr 51.56; etc.). Yahweh é sujeito do verbo em mais de um terço de suas ocorrências.

74. A palavra (possivelmente arcaica, cf. Campbell, pp. 99,100) poderá ser traduzida "esforço" (cf. o uso deste para "trabalho", Jó 24.5; Sl 104.23), aparece quase que exclusivamente em contextos poéticos (Joüon, p. 55) ou em prosa elevada (J. Vollmer, "*p'l*", *THAT*, II:462).

75. Ver J. Scharbert, "*šlm* im Alten Testament" in *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testament*, Wege der Forschung 125, org. K. Doch (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), pp. 313-14. Atrás da idéia de que Yahweh compensava por boas ações havia a visão de mundo de Israel, que via atos como fluindo em conseqüências proporcionais sob a soberania de Yahweh. Para discussão e bibliografia, ver Hubbard, "Dynamistic and Legal Language in Complaint Psalms", pp. 21-46.

que só a presença de Deus evitou que ele fosse defraudado de seu salário (Gn 31.5,7,42). Será que isso sugeria que Rute deveria receber uma recompensa (i.e., um destino) parecido com o de Jacó?[76] Ou será que Yahweh provaria ser o usurário que Labão foi? A palavra *cheio* (*šᵉlēmâ*, lit. "completo, perfeito") claramente fez trocadilho com o *yᵉšallēm* ("repagar") da linha anterior; os dois termos vêm da mesma raiz. Portanto, as duas palavras completam as frases rítmicas em um bonito incluso semântico. Resumindo, o que Yahweh devia a ela – que fosse pago em cheio.[77] Novamente, Boaz tomou por base que só o próprio Yahweh poderia pagar tal dívida, e sua oração comovia o auditório a esperar por esse pagamento. De fato, como para salientar esse ponto, ele identificou o pagador (*Yahweh, o Deus de Israel*).[78] Esta frase por aposição combinou o nome pessoal do Deus de Israel (*Yahweh*) com seu bem conhecido título (*Deus de Israel*).[79] Se Noemi injuriava contra Deus como regente cósmico incompetente (1.20,21), Boaz aqui o invocava como sócio pactual cuidadoso. Especificamente, neste papel, Boaz ainda dizia, ele não era apenas galardoador, mas também refúgio para Rute.

76. O cognato masc. da palavra (*śāḵār*) significa literalmente "salário" (Gn 30.28,32,33; 31.8) ou figuradamente "recompensa" (Gn 15.1; 30.18). Visto que estes últimos textos associam recompensa com fertilidade (cf. Sl 127.3), as palavras de Boaz podem realmente desejar a Rute o dom de ter filhos; assim Gow, "Structure", pp. 34-36. *śāḵār* freqüentemente aparece paralelo à cognata fem. de *pōʿal* (Is 40.10; 62.11; Ez 29.19,20, etc.).

77. Ver Scharbert, "*šlm* in Alten Testament", p. 303; Eisenbeis, *Die Wurzel šlm im Alten Testament*, pp. 349-50. Semanticamente, *šᵉlēmâ* se assemelha ao substantivo *šālôm* ("paz, unidade"). Descreve pesos (Dt 25.15; Pv 11.1) e pedras honestos ("todo", i.e., brutas, Dt 27.6; Js 8. 31; ou "concluídas", i.e., lavrada, 1Rs 6.7); cf. "o término" do templo (2Cr 8.16).

78. A preposição combinada *mēʿim* (lit. "de com/ao lado) frisa que Yahweh foi a fonte ou ponto de origem daquilo que segue; cf. BDB, pp. 768-69; Zorell, pp. 605,606. Visto que ela freqüentemente traça o curso de pontos críticos significativos do destino até Yahweh (Gn 41.32; 1Rs 12.15 = 2Cr 10.15; Is 8.18; 29.6) a preposição deu uma nuança de drama ao pronunciamento de Boaz.

79. Para a forma, cf. Astarote, deusa dos sidônios; Camos, deus dos moabitas; Moloque, deus dos amonitas (1Rs 11.33); Baal-Zebube, deus de Ecrom (2Rs 1.2,6,13). O uso do título é visivelmente concentrada em contextos cúlticos. Era associado com a arca da aliança (1Sm 6.3; 15.7,8,10; 1Cr 15.12,14) e o templo (1Rs 8.17,20 = 2Cr 6.7,10; Ed 1.3; 4.1,3; 1Cr 22.6). Também era um vocativo comum em oração (Jz 21.3; 1Sm 14.41; 1Rs 8.23 = 2Cr 6.14,25; 2Rs 19.15; Ed 9.15, etc.), louvor (Js 7.19; Jz 5.3; Is 24.15; 1Cr 16.4; 2Cr 20.19), adoração (Ed 6.21; 2Cr 11.16; 15.4), arrependimento (2Cr 15.3; 36.13), confissão de pecado (Js 7.20), bendizendo a Yahweh (1Sm 25.32; 1Rs 18.15; Salmo 41.14 [port. 13]; 106.48; 1Cr 16.36; 2Cr 2.11), e oaths (1Sm 15.34; 1Rs 17.1; cf. Js 9.18,19; 1Rs 1.30). Para discussão, ver W. Schmidt, "*ʾĕlōhîm*", *THAT*, 1:161; H. Ringgren, "*ʾĕlōhîm*", *TDOT*, 1:277-79.

Nesta direção, Boaz interpretava a vinda de Rute a Israel em um floreado retórico breve de conclusão: ela viera para *buscar refúgio sob as asas* [de Yahweh].[80] A imagem de *asas* provavelmente aludia ao escudo protetor de um pássaro abrindo as asas sobre sua ninhada, uma imagem comumente aplicada a deuses no antigo Oriente Próximo, bem como a Yahweh.[81] À vista do uso cúltico do termo, "buscar refúgio" provavelmente significava confiar-se à vigília cuidadosa de Deus adorando somente a ele e associando-se com o povo dele.[82] Se for assim, Boaz retratava Rute como uma avezinha indefesa que agora estava sob as asas cálidas de Yahweh estendidas sobre Israel. Tematicamene, esta imagem seguia a 1.16,17; através daquele compromisso, ela tinha *chegado* a (*bā'ṯ*, lit. "entrado", ver 1.19) na esfera segura da proteção de Yahweh. E ainda, isso desenvolvia o tema da aceitação de Rute em Israel. Embora seu status preciso permanecesse ambíguo, pelo menos Boaz (e presumivelmente Yahweh) a havia aceito. Também, buscar Rute refúgio em Yahweh deixava implícito reivindicações adicionais, mais pessoais, de desfrutar do cuidado dele. Se ele a recompensava por devoção anterior a Noemi (1.8,9) quanto mais agora!

Em suma, através da breve oração de Boaz, o narrador sutilmente ligou as ações de Rute com a presença de Yahweh subentendida nas bênçãos anteriores (v.4).[83] Os ouvintes agora ficavam a pensar: Como Yahweh guiaria aquilo que, sem pretensões próprias, Rute começou,

80. O heb. *ḥāsâ taḥaṯ kᵉnāpayim* (só aqui e no Sl 91.4), mas cf. duas expressões similares em salmos de queixa: *ḥāsâ bᵉṣel/bᵉsēṯer kᵉnāpayim*, "para buscar refúgio na sombra/no abrigo das asas [de Yahweh]" (Sl 57.2 [port. 1]); 61.5 [port. 4]; cf. 17.8; 36.8 [port 7]); 63.8 [port. 7]). A terminologia pode ter sido cúltica, mas uma referência implícita a um santuário é duvidosa; contra E. Gerstenberger, "*ḥsh*", *THAT*, 1.623.

81. Ver Deuteronômio 32.11; Isaías 31.5; Mateus 23.27; A. van der Woude, "*kānāp*", *THAT*, 1:835; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, trad. T. Hallett (Nova York, Seabury, 1978), pp. 190-92; et al. Alternativamente, a alusão pode ser ao querubim, símbolo alado do refúgio do templo (cf. Sl 36.8 [port. 7], 57.2 [port 1]; assim Gerleman, p. 27; H. Kraus, *Psalmen*, BKAT XV/1-2, 5ª ed. [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978], pp. 277,438, etc.) Joüon (pp. 55-56) derivou-o da arte egípcia (i.e., deuses alados pairando sobre o rei); cf. "Assur, cujas asas foram abertas como as da águia sobre sua terra" (inscrição de Tiglate-Pileser 1, ca. 1100 B.C., citado por Sasson, p. 52). Contraste Gray, p. 392 (*knp* como "saia", símbolo de proteção).

82. Cf. Gerstenberger, *THAT*, 1:622-23.

83. Ver Humbert, "Art et leçon", p. 268; Hertzberg, p. 270.

até chegar a seu inesperado final feliz?[84] Em que moeda ele pagaria o que ela tinha a receber? E ainda, o escritor antecipava uma guinada irônica mais tarde. Realmente, o próprio Boaz responderia de fato a própria prece dele (ver 3.9). Finalmente, ecoando os patriarcas (Abraão e Sara, Jacó) o narrador sugeria alguma continuidade não especificada entre eles e Rute.[85] Será que a história haveria de se repetir, de algum modo, através desta imigrante moabita? Ela também deixaria para a posteridade alguma grande bênção?

13 Dramaticamente, a resposta de Rute levou a conversa a um fechamento. Ela respondeu ao desejo de Boaz com um desejo próprio. *Possa eu continuar a agradá-lo.* Muito a propósito, ela repetiu a frase-chave da cena: *māṣā' ḥēn b^e'ênayim* (cf. vs.2 e 10). A própria repetição, é claro, reiterava um tema-chave do cap. 2, a saber, a aceitação ("favorável") de Rute por sua nova comunidade. Boaz representava só as primícias dessa aceitação; Rute tinha, realmente, voltado para casa (1.22).[86] Virtualmente um coortativo, o verbo na forma do imperfeito (*'emṣā'*) executava uma função dupla: expressava tanto um desejo para futuras transações positivas como gratidão pela bondade de Boaz.[87] Na realidade, esta mesma fórmula era, aparentemente, uma convenção da fala cortês que servia para concluir (em alguns casos, dramaticamente) uma conversa (Gn 33.15; 2Sm 16.4; cf. Gn 34.11; 1Sm 1.18). Rute a empregou da mesma forma aqui. Dada a habilidade do narrador, porém, não se estaria extrapolando dizer que se ouve em seu desejo a vontade velada de ver Boaz novamente.[88] Mas ao chamá-lo de *senhor*

84. Cf. Rudolph (p. 49), que ouve na palavra de Boaz o tema da história toda, i.e., aquele que se submete à proteção do Deus de Israel receberá uma recompensa plena. Campbell (p. 113) com razão pede cautela, no entanto, pelo fato que o v.12 não presume uma visão mecânica de recompensa e castigo. Ao contrário, expressou-se uma oração confiante baseada em como Deus normalmente responde às ações humanas.

85. Trible ("Two Women", pp. 261-62) notou uma diferença decisiva entre Abraão e Rute: Abraão recebeu a bênção de Yahweh *antes* de emigrar, Rute *depois de* emigrar voluntariamente e por meios humanos. Para a perspectiva teológica singular que está implícita, ver Introdução, seção X, "Teologia".

86. Cf. Dommershausen, "Leitwortstil", p. 400 (o idiomatismo formou um incluso temático em volta de vs.10-13).

87. Ver Campbell, p. 100; Joüon, p. 56; cf. muitos que reconhecem a expressão como uma "fórmula de agradecimento" ("Eu lhe agradeço..."), embora não um coortativo; assim Rudolph, p. 47, Gerleman, p. 27; Morris, p. 277.

88. Cf. Sasson, p. 52, que enfatiza a positividade de Rute.

(*'ᵃḏōnî*, lit. "meu senhor/mestre"), a expressão impessoal, de respeito cortês, ela manteve a distância social apropriada.[89]

Olhando para trás (conforme dois verbos no tempo perfeito atestam) Rute citou dois motivos de sua gratidão. Primeiro, *o senhor tranqüilizou* [Piel de *nhm*] *meus temores*. Por seu tratamento bondoso, Boaz já aliviara as apreensões de Rute sobre a recepção que a aguardaria como estrangeira (e talvez como mulher) nos campos de Israel. Ela pode ter temido violações inconscientes de costumes israelitas ou mesmo abuso físico direto. Que Rute sentiu-se aliviada de temores foi confirmado por sua segunda razão: *e falou bondosamente com esta sua serva.* Segundo Joüon, a expressão idiomática (*dibbēr ʿal-lēḇ*. lit. "falar no coração") originalmente descrevia o gesto terno de falar enquanto descansando no peito do ouvinte. Portanto, expressava palavras doces, carinhosas.[90] De interesse particular, contudo, são as ocorrências onde faz paralelo com o verbo *nhm* no Piel, como acontece aqui. Nesses contextos, significava "falar consoladoramente" com alguém aflito – José com seus irmãos que temiam vingança (Gn 50.21), Yahweh com Jerusalém atemorizada de sobrevir mais castigo (Is 40.2).[91] Também curioso é seu uso na linguagem amorosa ("atrair, persuadir [uma mulher]"; cf. Gn 34.3; Jz 19.3; Os 2.16). O fato é que nosso inteligente contador de história pode ter pretendido a expressão como levando sentido duplo aqui, significando tanto "falar" encorajando-a como (romanticamente) "conquistando-a, cortejando-a".[92]

Habilidade similar pode também estar baseado no uso de "*serva*" (Heb. *šipḥā*). Em 3.9, Rute duas vezes se designará uma *'āmâ* ("mo-

89. Ver O. Eissfeldt, "*'āḏôn*", *TDOT*, 1:62; E. Jenni, "*'āḏôn*", *THAT*, 1.33-34. A forma é usada por Raquel falando ao pai Labão (Gn 31.35), por Jacó a seu irmão Esaú (Gn 32.5-6,19), por Sara a seu esposo Abraão (Gn 18.12; cf. Jz 19.26,27; Sl 45.12 [port. 11]), por um servo a Abraão (Gn 24.27), e indivíduos aos profetas (Elias, 1Rs 18.7,13; Eliseu, 2Rs 8.12). Cf. convenções de cortesia modernas como "senhor, señor (português, espanhol), "Herr" (alemão) e "monsieur" (francês).

90. P. Joüon, "Locutions hébraiques avec la préposition *'al* devant *lēḇ*. *lēḇāḇ*", *Bib* 5 (1924) 51.

91. Cf. contextos onde um rei incentivava seu povo (2Sm 19.8; 2Cr 30.22; 32.6,7). Segundo Stoebe (*THAT*, II:61), a expressão dava ao *nhm* no Piel a nuança adicional "consolar profundamente" (i.e., penetrando até o coração).

92. Assim, com cautela, Campbell, pp. 100,101; Carmichael, "Treading", p. 256.

ça"). Embora sinônimas em muitos contextos (Gn 20.14,17; 1Sm 25.27,28,41; 2Sm 14.15-17), em outros contextos as duas palavras ainda evidenciam uma distinção original no sentido: *šipḥâ* parece designar uma escrava virgem pertencente à classe social mais baixa, aquela responsável pela maioria das obrigações mais servis. Orientada para seu trabalho, o termo dava a entender que ela era propriedade de seu dono.[93] Em contraste, *'āmâ* designava uma escrava elegível para casar-se com (ou ser concubina de) homens israelitas livres, e assim ter status como família.[94] Chamando-se uma *šipḥâ,* Rute assim salientou sua gratidão; Boaz graciosamente havia se dignado encorajar uma trabalhadora humilde, servil. Ela também revelou percepção de sua condição social inferior.[95]

A frase final é ambígua. Começa com *w^{e}'ānōḵî* (lit. "e eu") que assinalou tanto a disjunção sintática daquilo que precedeu como a ênfase sobre o pronome ("eu"). O escritor provavelmente pretendia que a construção esmerada destacasse a frase como um floreio retórico que conclui esta fase da conversa (cf. a simplicidade do v.10). Mas qual era, precisamente, o relacionamento sintático entre esta frase e a anterior? Será que o imperfeito *'ehyeh* deve ser tomado como presente ou

93. Em Êxodo 11.5, ela está na extremidade oposta de Faraó no espectro social (observe: seu dever servil na moagem); em 2 Samuel 17.17 ela tirava água e portanto não levantava suspeita como portadora de mensagens. Mais elucidativo, porém, foi a declaração de humildade de Abigail (1Sm 25.41: "Sua serva [*'āmâ*] é uma *šiḏḥâ* para lavar os pés dos servos de meu senhor"). Cf também o relacionamento de "servas"com esposas de donos (Gn 16.4,8,9; Is 24.2; Sl 123.2; Pv 30.23); seu lugar em listas legais de propriedade possuída por senhores ricos (Gn 12.16; 20.14; 24.35; 30.43; 32.6 [port. 5]; 1Sm 8.16; 2Rs 5.26; Ec 2.7).

94. Ver Sasson, p. 53: A. Jepsen, "AMAH und SCHIPHCHAH", *VT* 8 (1958) 293-97. Note que listas legais incluem *'āmâ* logo depois de "filhos e filhas" (Êx 20.10,17; Dt 5.14,18; 12.12,18; 16.11,14). Para o evidenciado relacionamento próximo com família e amigos, ver Jó 19.13-16. Aparentemente, o status de uma *'āmâ* permitia que ela se queixasse a sua dona de tratamento mau (Jó 31.13). Ela era uma possível esposa (1Sm 25.24-41) ou uma concubina (Gn 20.17; Jz 9.18; 19.19). Embora negando essa distinção semântica, Campbell (p. 101) citou *'āmâ* ("esposa-escrava") de uma inscrição perto de Jerusalém (ca. 700 a.C.). Evidentemente, o indivíduo enterrado ali escolheu compartilhar o sepultamento com uma escrava com quem se havia casado.

95. Alternativamente, a palavra pode oferecer um jogo de sons em *mišpāḥâ* (vs.1,3); assim Campbell, p. 101, Porten, "Scroll", p. 35, que entendeu o jogo de palavras como transmitindo o contentamento de Rute em simplesmente poder rebuscar. Boaz havia falado com ela como serva (*šipḥâ*) ainda que não fosse uma das dele; como poderia ela pretender tornar-se parte de sua família (*mišpāḥâ*)?

futuro? Depois, o que significava o idiomatismo *'ehyeh k^e* ("Eu sou/serei como...")? Em minha opinião, a frase ofereceu uma cláusula concessiva dependente da frase anterior (*embora*), ainda que com um pronome enfático inicial (*em meu caso*). Rute então exagerou a humildade expressa no v.10 (*eu não sou nem igual a uma de suas servas*).[96] Ela agradeceu a Boaz sua bondade para com alguém inferior à classe mais baixa em Israel. Na verdade, suas palavras soaram como um grande e feliz suspiro de alívio após os dias de incerteza depois da morte de seu esposo.[97] Só se pode imaginar que temores interiores a tinham assombrado quando ela se dirigia aos campos naquele dia. Mas a bondade de Boaz foi, de fato, resposta à iniciativa dela. Ela o tinha trazido para dentro de *sua* história e não vice-versa. A deferência mostrada não deve obscurecer a determinação e a coragem dela. Afinal de contas, mesmo em deferência evidenciada ela ainda teve a última palavra. O fato é que sua observação comovente deixou Boaz tão sem palavras quanto aquela anterior havia deixado Noemi (cf. 1.16-18).[98]

(ii) Horário da refeição (2.14-16)

14 *Então Boaz lhe disse*[1] *à hora da refeição:*[2] *"Venha para cá*[3] *e*

96. Assim de Waard e Nida, *Handbook*, p. 35; cf. Campbell, pp. 101-102 (uma reflexão enfática posterior: Porque, quanto a mim, nem mesmo sou tão [digna] quanto uma de suas servas"); KD, p. 479. Alternativamente, note Joüon, p. 57 ("eu não quero ser..."). Sasson, p. 49 ("Contudo não sou nem considerada como...").

97. Cf. Morris, p. 277 ("a primeira coisa alegre... desde a morte de seu esposo em Moabe").

98. Ver Campbell, p. 102. C. Trible, "Two Women", p. 262. "As coisas, mais uma vez, não são o que aparentam ser. Deferência é iniciativa, iniciativa é reação... A esta altura a história não censura Boaz por faltar com o dever, mas sim, coloca-o em subordinação às mulheres. Ele tem poder patriarcal, mas não tem poder narrativo. Ele tem autoridade dentro da história, mas não controle sobre ela. A história pertence a Rute e Noemi – e ao acaso, esse código [que responde] pelo divino."

1. Para o sufixo incomum da 3ª pessoa do sing. no fem., cf. Números 32.42; Zacarias 5.11; GKC, § 103g; *GHB*, § 25a.

2. Li. "à hora de comer"; cf. *le'ēṯ(hā)'ereḇ* ("à hora do entardecer") em 2 Samuel 11.2; Isaías 17.14; Zacarias 14.7. Para a sintaxe, ver o comentário abaixo fem. De acordo com 2.7, Rute chegou "pela manhã". Visto que, após a refeição, ela passou o dia respigando (vs.15,17), os dois provavelmente se encontraram em algum momento no meio da manhã e compartilharam a refeição mais ou menos ao meio-dia. Isto, no entanto, é mera suposição; o detalhe não foi de interesse para o autor.

3. Para a forma incomum do imperativo, ver Joüon, p. 58; Josué 3.9; 1 Samuel 14.38; 2

coma alguma comida. Molhe seu pedaço no vinho". Então ela se sentou ao lado dos ceifeiros, e ele amontoou uns grãos tostados para ela. Ela comeu para satisfazer-se e até tinha um pouco de sobra.

15 *Quando ela se levantou para rebuscar, Boaz deu ordens a seus moços:*[4] *"Até entre os feixes ela pode rebuscar*[5] *sem reclamação de vocês!*

16 *E além disso, vocês puxem*[6] *dos feixes de espigas para ela, mãos cheias, e deixe-as para trás para que ela as possa colher*[7] *sem repreensão de vocês!"*[8]

14 Uma pausa plena de duração desconhecida interveio, aparentemente, entre os vs.13 e 14. Permitiu que a significação da frase de fechamento de Rute tivesse seu pleno efeito, e introduziu uma nova cena breve. O narrador, no entanto, não detalhou nem a duração nem as atividades do intervalo. Em todo caso, reunião deu lugar a refeição e a licença para a lida. Infelizmente, uma pequena ambigüidade no texto perturba a introdução. Seria a frase *lᵉʿēṯ hā'ōḵel* (lit. "à hora de comer") parte da fala de Boaz ("À hora da refeição, venha aqui..."; cf. a LXX, a Vulg.) ou parte da fórmula do relatório ("E ele disse à hora da refeição: 'Venha cá...'"; assim a maioria dos comentaristas recentes)? Os massoretas marcam a palavra *hā'ōḵel* com uma pausa mais forte do

Crônicas 29.31. "Venha cá" sugere que havia distância separando os dois, dando a entender talvez que Rute passou o intervalo respigando. Mas isso é apenas especulação.

4. Embora masc. pl., o Heb. *neʿārāyw* provavelmente se refere a todos os trabalhadores (assim Campbell, p. 87), não "seus jovens homens" (i.e., "capatazes", assim Sasson, p. 54, citando 2.5).

5. O imperfeito tem sua nuança "ser permitido a"; cf. *GHB*, § 113; Sasson, p. 54.

6. O Sir. omitiu o v.16 inteiramente, talvez presumindo que fosse repetição do v.15. A LXX, por outro lado, presumiu um texto hebraico ampliado ("Levantando, levante para ela e na verdade jogando, jogue para ela..."); mas cf. a revisão luciânica (só *soreúsate*, "vocês amontoarão", talvez refletindo o Heb. *sll*, "levante, lance para cima").

7. O imperfeito (*tāšōllû*) tem a força de um imperativo ao qual o cognato infinitivo (*šōl*) acrescenta ênfase ("de fato"). Para a forma de *šōl* ver GKC, § 67o; Joüon, *GHB*, § 123q; Números 23.25; Isaías 24.19.

8. Heb. *weliqqeṭâ* (lit. "e ela rebuscará") provavelmente expresse o propósito dos dois verbos anteriores (contra Morris, p. 279). Alternativamente, pode seguir de perto *wa'ᵃzaḇtem* ("vocês as deixarão e deixarão que ela respigue"); cf. Rudolph, p. 47; e note que as divisões de versículos no TM colocam "deixar"e "rebuscar" juntos na segunda metade do verso.

que aquela que está sobre *bō'az,* e vários observam como produz ruptura esteticamente falar em comida tão depressa depois da declaração dramática de Rute (v.13).[9] Portanto esta última opção parece a melhor. Para resumir, o verso começou com *Então Boaz lhe disse à hora da refeição.* Isto é, Boaz convidou Rute para participar com ele e os trabalhadores do almoço (*Venha para cá*). Evidentemente, só uma pequena distância separava os dois, porque o imperativo (*gōšî hᵃlōm*) pedia que Rute se chegasse para onde estavam Boaz e a comida.[10] Embora *lehem* possa significar "pão", especificamente, a frase aqui (*'ākal minhalleḥem*) é provavelmente uma variação da expressão idiomática comum *'ākal leḥem,* "comer (comida)".[11] Assim, o convite era para participar de uma refeição (*coma alguma comida*). Para ser específico, ele acrescentou, *molhe seu pedaço no vinho ácido.* A palavra pedaço (*paṯ*, "pedacinho, bocado") provavelmente é uma forma abreviada de *paṯ leḥem* ("pedacinho de pão"), portanto aqui significa pedaço de pão.[12] Pão, naturalmente, era o esteio da alimentação antiga – um fato que ainda consta no Oriente Médio. Obviamente, a refeição concedia aos trabalhadores cansados uma pausa necessária e forças renovadas para as horas de trabalho que restavam.

Menos certa, contudo, é a natureza do item traduzido *vinho ácido* ou vinagre (*ḥōmeṣ*; RSV, ARA "vinho"; NIV "vinagre de vinho"; NVI "vinagre"). Por um lado, a palavra normalmente significa "vinagre" (cf. AV), um sub-produto azedo da fabricação do vinho.[13] O sofredor sedento no Salmo 69.21 considerou-o tão intragável como veneno (cf. Pv 10.26; Mt 27.34,48; Mc 15.36; Lc 23.36; Jo 19.29,30). Por outro lado,

9. Assim Joüon, pp. 57,58; Sasson, p. 55; Campbell, p. 102.

10. Com essa distância o narrador talvez tenha desejado transmitir o respeito de Boaz pela deferência modesta de Rute, visto que tal atitude tipificava muitos contextos com *ngš* ("chegar perto, se aproximar"); assim Campbell, p. 102; cf. Gênesis 27.21-27; 43.19; 44.18; 45.4; 48.10-13; 1 Samuel 14.38 (observe o idiomatismo idêntico).

11. O *min* é partitivo ("algum"). Para o idiomatismo comum, ver M. Ottosson, "*'ākal*", *TDOT*, I.237; cf. Gênesis 3.19; ; 37.25; 43.32; Jeremias 41.1; 52.33; Salmo 14.4; Amós 7.12.

12. Para o idiomatismo, veja Gênesis 18.5; Juízes 19.5; 1 Samuel 2.36; 28.22; 1 Reis 17.11; etc. Outros contextos com *paṯ* subentendem pão (2Sm 12.3; Pv 17.1; 23.5; Jó 31.17). Além disso, em ofertas de cereais, *paṯ* era feito de grão, não carne (Lv 2.6; 6.14).

13. Cf. D. Kellermann, "*ḥmṣ*", *TDOT*, IV 490-92; Campbell, p. 102; J. Ross, "Vinegar", *IDB*, IV:786-87.

ḥōmeṣ também denota uma bebida refrescante, embora ácida. Números 6.3 a enumera como forma fermentada do "vinho" e "bebida forte" que era proibido ao nazireu beber. Aparece como uma bebida junto com vinho numa lista de rações do ugarítico e junto com vinho e pão num fragmento de cerâmica não publicado de Arade.[14] Aqui, presumivelmente, era ou uma bebida azeda refrescante ou um molho à base de vinagre no qual foi costume molhar o pão.[15] Qualquer que tenha sido o menu, este convite claramente marcou um passo além dos generosos privilégios que acabavam de ser concedidos por Boaz.[16] Ele novamente mostra ser um israelita generoso, um modelo de tolerância racial e religiosa.[17] Como Pedro aprendera que assim como Deus não mostra nenhuma parcialidade, seu povo também não deve (cf. At 10.28,34,35).

Rute não tinha como recusar tal magnanimidade (*Então ela se sentou ao lado dos ceifeiros*). Precisamente onde, no entanto, ela se sentou? Que atitude ou status esteve implícito? Segundo Campbell, a frase um tanto incomum, *miṣṣaḏ* ("nas orlas de"; cf. [com montanhas] 1Sm 23.36; 2Sm 13.34), salientou a modéstia de Rute (i.e., ela se sentou *ao lado,* não *entre,* os ceifeiros).[18] Em 1 Samuel 20.25, no entanto (o único outro uso da frase com pessoas – e numa refeição, nada menos!), para Abner sentar-se ao lado do rei Saul foi um lugar de honra.[19] Dois itens contextuais sugerem que este sentido pode ser visto aqui. Primeiro, Rute se sentou atendendo ao convite expresso de seu "senhor". Será que ela chegaria a desonrar o gesto dele com óbvia relutância, e assim arriscando ofendê-lo? E mais, se a integração de Rute em Israel era um tema subordinado deste capítulo, não haveríamos de esperar ouvi-lo abordado de novo? Em suma, a posição de Rute ao lado

14. Para este último, ver Kellermann, *TDOT*, IV, 491. Para a referência ugarítica, ver *UT*, 1099. 27,28,35; p. 397, no. 878.

15. W. Reed ("Translation Problems in the Book of Ruth", *College of the Bible Quarterly* 41/2 [1964] 8-10) comparou-o à popular pasta de um tipo de ervilhas na Palestina, na qual se molha o pão. Como Dalman nota, porém, comparações com outras bebidas ou molhos árabes modernos são duvidosos (*Arbeit und Sitte*, III:18).

16. Sasson (p. 54) pode estar certo ao dizer que este ato resultou de Boaz refletir sobre a afirmação de Rute do v.13.

17. O convite pode ter um floreado retórico sutil. Cada um dos três verbos é um pouquinho mais longo em sílabas do que os anteriores (assim Porten, "Scroll", p. 35).

18. Campbell, p. 102.

19. Assim E. Dalglish, "Abner", *IDB* 1.12.

dos ceifeiros assinalava sua aceitação na "roda familiar" de Boaz.[20] Boaz elevou seu status acima do nível de "honrada respigadora". Ela agora pertencia ao círculo dele – uma ascensão admirável em status! Uma colhedeira de espigas – e uma estrangeira, ainda mais – bem-vinda entre os ceifeiros!

Como para confirmar esta ascensão, Boaz *amontoou uns grãos tostados para ela.* Visto o verbo *ṣbṭ* só ocorrer aqui, seu sentido é incerto; "amontoar" é apenas o que estudiosos adivinham que deva ser. O radical aparece em ugarítico no substantivo *mṣbṭm*, "tenaz, cabo" e na expressão aramaica posterior *bêṭ haṣṣ^{e}bîṭâ,* "alça (de pote)".[21] Por implicação, *ṣbṭ* possivelmente significa algo como "agarrar, segurar", mas não é possível ter certeza no assunto.[22] Enquanto que muitos preferem o sentido "oferecer, apresentar", várias observações apóiam "amontoar".[23] Primeiro, a ligação semântica entre um suposto verbo "pegar, agarrar" e traduções "oferecer, apresentar" está aberta a séria interrogação (como Gerleman chega a aceitar). Segundo, os tradutores da LXX evidentemente entenderam *ṣbṭ* como transmitindo a idéia de amontoar, porque cunharam um verbo não confirmado em outra parte para isso e para *ṣ^{e}bāṭîm* em v.16 (Gr. *bounízō,* "amontoar, empilhar", de *bounós*, "morro, monte"). Naturalmente, como alguns sugerem, esta cunhagem pode derivar da presença do radical *ṣbr* ("amontoar") e não *ṣbṭ* no ms. hebraico no qual a LXX se baseou. Finalmente, o contexto parece favorecer uma quantidade incomum de grãos (i.e., Rute tem

20. Assim Sasson, p. 55; cf. Morris, p. 278. Como nos vs.4-6, "ceifeiros" aqui abrangia todos os trabalhadores, quaisquer que fossem seus encargos específicos.

21. Para o termo ugaritíco, ver *UT*, p. 472, no. 2139, cf. texto 51:1:25. Para a expressão aramaica, ver B. T. *Hag.* 22b.

22. Cf. Arab. *dabaṭa,* "agarrar firmemente"; Acad. *ṣabātu.* "agarrar, segurar". Estranhamente, além de *ṣbṭ* o contexto também tem *ṣbt* (i.e. com *t* mais macio, v.16). Sasson (pp. 55,56) apresenta bem o caso a favor de aceitar as duas raízes hebraicas como soletrações alternativas de uma palavra derivada em última instância do Acad. *ṣabātu*, cf. a LXX (que traduz ambos por *bounízō*, sobre o qual ver adiante); Vulg. ("amontoar").

23. Para o primeiro, ver BDB, p. 840; Zorell, p. 680; Sasson, pp. 55,56; Gerleman, p. 27 (talvez); Witzenrath, *Rut*, p. 47 n. 14; cf. Aram. *ṣ^{e}baṭ* "apresentar". Para o último, ver Campbell, pp. 102,103; semelhantemente, Joüon (p. 59) e Ehrlich (p. 24 "dar em abundância"), mas de *ṣbr* "amontoar" (Gn 41.35,49; Êx 8.10; Hc 1.10; etc.).Cf. Rudolph, p. 47 ("ele lhe deu uma pilha", de *ṣbr* ou *ṣbt*). Não se pode ter certeza de qual verbo, *ṣbṭ* ou *ṣbr*, os tradutores da LXX tiveram diante deles. Ver também F. Greenspahn, *Hapas Legomena in Biblical Hebrew*, SBLDS 74 (Chico, CA: Scholars, 1984), p. 153.

comida de sobra). Não obstante, visto que a própria LXX pode refletir adivinhação em vez de conhecimento da opção *ṣbr* ou *ṣbṭ*, esta sugestão deve permanecer experimental. Se verdadeira, no entanto, Boaz provavelmente despejou o grão nas mãos de Rute, no chão perto dela, ou em cima de algum tipo de esteira.

Como o pão, o *grão tostado* (Heb. *qālî*) era comida comum em Israel. Aparece em várias listas de alimentos (1Sm 17.17; 25.18; 2Sm 17.28), e os israelitas não deviam comê-lo antes de oferecer as primícias da colheita (Lv 23.4). Um visitante do século 19 à Palestina relatou que os trabalhadores tostavam grão em cima do fogo num prato ou panela de ferro.[24] Aqui é mais provável que o grão já tivesse sido colhido e cozido antes,[25] embora o texto não especifique o tipo de cereal nem seu preparo. Antes, os três verbos finalizadores do verso enfatizaram a quantidade servida como prova da generosidade continuada de Boaz para com Rute. Devido à bondade dele, *ela comeu para satisfazer-se* (lit. "ela comeu e saciou a fome"), um par verbal comum no AT (Dt 6.11; Jl 2.26; Sl 22.27 (port. 26); 37.19; Ne 9.25; etc.). Por ceifeiros serem tão pobres, uma refeição satisfatória não era pouca bênção. Boaz foi, realmente, um benfeitor muito *generoso*! E houve um bônus: *ela tinha até um pouco de sobra*. Aqui como em outra parte a combinação de *'ākal* ("comer") e *yāṯar* no Hifil ("ter restante, de sobra") era sinal de provisão abundante (2Rs 4.43,44; 2Cr 31.10).[26] O v.18 relatará o destino desse excesso.

Aquele comentário final foi importante tematicamente. O cap. 1 descreveu como o fim da fome levou Noemi a retornar (1.6). A chegada de Noemi e Rute coincidiu com o começo da colheita (1.22). Este verso indica que as sortes das duas pobres mulheres foram, de fato, revertidas. Suas necessidades de sustento foram supridas – e generosa-

24. E. Robinson (citado por KD, p. 479 n. 1). Alternativamente, os grãos podem ter sido secados em telhados, depois tostados – o que arrebenta o grão para torná-lo mais fácil de comer.

25. Ver Campbell, p. 103. Se é assim, pode ter sido ou trigo (assim Dalman) ou cevada (assim Joüon).

26. Ver J. Hartley, "*yāṯar*", *TWOT*, 1.420. Em contraste, Joüon (p. 59) traduz o verbo "ela deixou um pouco" (i.e., "pôs de lado"). Este sentido, contudo, não cabe no uso do verbo com *'ākal*, "comer".

mente! Não passariam fome, pelo menos não no futuro imediato. E ainda, o verso continuou o tema da integração de Rute em Israel. O retrato de Rute – sentada com os trabalhadores de Boaz – a despeito de seu declarado desmerecimento (vs.10,13) – é marcante. Rute, de fato, já se distanciou muito de Moabe; sentava-se como membro de uma importante família israelita (cf. 2.1). Na verdade, *ela* era servida por *ele*! Mas uma distância ainda a separava de Boaz, pois ela não estava sentada ao lado dele.[27] Poderá essa distância, também, logo ser atravessada? A generosidade de Boaz foi as primícias da recompensa que ele mesmo buscava de Yahweh (v.12).[28]

15 Bem nutrida pela refeição generosa, Rute *se levantou para rebuscar.* Além de relatar seu ato, *wattāqām* pode também dar sinal, literariamente, do começo de outra fase da história (ver 1.6). Presumivelmente, os outros trabalhadores e Boaz permaneceram sentados, terminando sua comida. Se foi assim, a saída dela talvez deixe ver ansiedade para aproveitar ao máximo a permissão (vs.8,9). Seu ato de levantar-se também estimulou Boaz à ação (ele *deu ordens a seus moços*). A tradução *deu ordens* (Heb. *way^{e}ṣaw,* lit. "ele mandou") reflete o tom enfático das palavras de Boaz que o texto hebraico transmitiu.[29] Realmente, ele lhes deu o peso de sua própria voz ao se dirigir diretamente aos *moços* em vez de através de seu encarregado. Além disso, *swh* no Piel ligou essa ordem com a anterior do v.9 (*ṣiwwîṯî,* "ordem"). Assim, Boaz aqui cumpriu sua promessa anterior, instruindo-os com respeito à permissão declarada a Rute.[30]

27. Ver Porten, "Scroll", p. 35.

28. Sente-se a tentação de ver a mão de Yahweh atrás desse ato de generosidade. Praticamente todos os textos nos quais, como aqui, os verbos *'kl* e *śb'* ocorrem juntos tem Yahweh como o provedor (Dt 6.11; 8.10,12; 11.15; 14.29; 26.12; 31.20; Jl 2.26; Sl 22.27 [port. 26]; 78.29; Ne 9.25; 2Cr 31.10).

29. Observe o seguinte: (1) a partícula enfática *gam* como primeira palavra da ordem dada (assim BDB, p. 169; cf. também *w^{e}gam*, v.16); (2) a posição inicial, enfática, de *bên hā'^{o}mārîm* (v.15) e *min-haṣṣ^{e}b̲āṯîm*; (3) a aliteração de sons de *t* e *l* em *t^{e}laqqēṭ w^{e}lō' taḵlîmûhā* (cf. Dommershausen, "Leitwortstil", pp. 400-402); (4) o imperfeito com o sentido de "poder" (*t^{e}laqqēṭ,* "pode rebuscar"; cf. *GHB*, § 1131); (5) as proibições com palavras que são de peso, emocionalmente (*lō' taḵlîmûhā*; *lō' tig'^{a}rû* [v.16]); (6) o infinitivo absoluto enfático (*sōl*) depois do início enfático *w^{e}gam* no v.16.

30. Os argumentos que sustentam essa hipótese-chave são os seguintes: (1) em nenhum outro lugar Boaz deu ordem a seus trabalhadores sobre alguma coisa comparável às instru-

Especificamente, *até entre os feixes ela pode rebuscar.* Esta tradução segue a ordem de palavras enfática do hebraico com exatidão. A força acrescida provavelmente foi necessária, visto Boaz ter concedido a Rute algo incomum: acesso à área *entre os feixes* (i.e., entre as grandes pilhas de grão colhido; ver v.7). Os respigadores presumivelmente eram restringidos desta área por dois motivos: primeiro, o desejo dos donos de guardar para si qualquer cereal caído; e segundo, a tentação de respigadores sem escrúpulos tirarem secretamente até espigas amontoadas. Em essência, Boaz instruiu: "ela tem minha permissão de rebuscar ali".

Ele então acrescentou uma proibição (*sem reclamação de vocês*). Infelizmente, o sentido preciso desta frase (lit. "e vocês não a humilharão") é ambíguo. Por um lado, *klm* no Hifil normalmente tem o sentido forte de "envergonhar, degradar, humilhar" (Jó 11.3; Pv 25.8; etc.). A LXX (gr. *kataischýnēte*) assim entendeu a palavra aqui, e é possível que esse sentido fosse pretendido. Se assim é, Boaz visava a proteger Rute de liberdades impróprias por parte de seus trabalhadores do sexo masculino, presumindo-se, é claro, que *nᵉʿārîm* significava "jovens homens". Por outro lado, se ele se dirigia a todos os trabalhadores (i.e. *nᵉʿārîm* como "jovens pessoas"), "humilhar" provavelmente não caberia no contexto. Visto que v.16 faz paralelo, mais ou menos, com o v.15, o verbo *gʿr* (v.16) sugere um sentido alternativo, que cabe melhor. Este verbo (geralmente "repreender, ralhar") aqui significa "dar voz a um protesto irado, repelir".[31] Portanto, *klm* provavelmente significa algo semelhante ("repreender, reprovar"). Boaz instruiu os trabalhadores a não usarem repreensões verbais para dissuadir Rute de tra-

ções nos vs.8,9a. (2) é pouco provável que o narrador quis que seu auditório presumisse que a turma inteira de trabalhadores ouviu sua declaração em 9a. (3) a ligação proposta entre o verbo *swh* no Piel em vs.9 e 15 se adequa bem à tendência do narrador de usar repetição de palavras; (4) as expressões comparáveis *bāʿᵒmārîm* no pedido de Rute (v.7) e *bén hāʿᵒmārîm* na ordem de Boaz (v.15) dão a forte idéia que ele estava mesmo dando a ordem prometida no v.9; (5) tanto o v.9 como o 15 incluem proibições que protegem Rute de abuso pelos trabalhadores de Boaz, embora os verbos usados não sejam do mesmo campo semântico (*ngʿ*, v.9; *klm* no Hifil, v.15; cf. *gʿr*, v.16).

31. Ver Gênesis 37.10; Jeremias 29.27; Provérbios 13.1; 17.10; Eclesiastes 7.5; em ugarítico, "repreender veementemente"; cf. A. Caquot, "*gāʿar*", *TDOT*, III:49-50; G. Liedke, "*gʿr*", *THAT*, 1.429-30; A. McIntosh, "A Consideration of Hebrew *gʿr*", *VT* 19 (1969) 473,474.

balhar entre os feixes.[32] No caso dela, ao contrário, eles deveriam colocar de lado a desconfiança normal que tinham de respigadores e o protecionismo pela propriedade de Boaz. Acrescentando proteção à permissão, Boaz exemplificou uma generosidade que ia além do exigido por lei (Dt 24.19).

16 Boaz, porém, não tinha terminado. Em um último gesto extraordinário, ele excedeu a toda generosidade. A partícula de adição (*wᵉgam*) introduziu este gesto como suplementar às provisões do v.15 e como o clímax de todas as ações anteriores de Boaz (*E além disso*).[33] Acesso à área entre os montes de feixes aumentaria a colheita diária de Rute consideravelmente, visto que mais grão ficava ali do que entre os pés. Mas Boaz não deixou nada ao acaso. Ele assegurou que Rute teria bastante para apanhar, ordenando: *vocês puxem dos feixes de espigas para ela, mãos cheias.* Infelizmente, a derivação e o sentido do verbo hebraico aqui traduzido *puxar* são incertos. A vocalização massorética a rastreou como vindo de *šll,* "pilhar, saquear" (Is 10.16; Ez 26.12; etc.), mas esse sentido dificilmente se adequa a este contexto. As versões antigas parecem confusas e não oferecem ajuda. O consenso atual deriva a palavra de um radical que não tem outra comprovação, parecido com o *šll* do arábico: "puxar [desembainhar] (uma espada)".[34]

Da mesma forma, *mãos cheias/punhados* (Heb. *ṣᵉḇāṭîm*) também é incerto, visto que ocorre apenas aqui. Provavelmente denota uma mão cheia de espigas, a quantia que um ceifeiro podia acumular em sua mão esquerda (com a direita ele manejava a foice).[35] Se é assim, Boaz pretendia que seus ceifeiros puxassem espigas do grão colhido em suas mãos e *deixem-nas para trás para que ela as possa* [lit. "res-

32. Assim Campbell, p. 103.O verbo também se refere a abuso verbal em 1 Samuel 20.34 (cf. vs.30-33) e Jó 11.3; 19.3. Contra Joüon (p. 60), não há razão para presumir que a Vulg. tinha *kl'* ("impedir, reprimir") e então adotar aquela leitura textual.

33. Cf. 1.12; Williams, *Hebrew Syntax*, §§ 378-79.

34. Ver BDB, p. 1021; Zorell, p. 852; Campbell, p. 104; Rudolph, p. 47. Alternativamente, Joüon (p. 61) substituiu *šibbᵒlîm* ("espigas de cereal", v.2) pelo infinitivo e derivou o imperfeito de *nšl*, "deixar cair".

35. Ver Dalman, *Arbeit und Sitte*, III: 42; P. Humbert, "En marge du dictionnaire hébräique". ZAW 62 (1949-50) 206,207, cf. Acad. *ṣaḇātu,* "agarrar, segurar". Aráb. *ḍabaṭa,* "segurar firme com a mão". LXX tem "coisas empilhadas" (*bebounisménōn*). Ver v.14 (radical *ṣḇṭ*).

pigar"] *colher.*[36] Como no v.15, a liberdade que lhe foi dada impôs uma restrição sobre eles: *sem repreensão de vocês!* Com palavras firmes, Boaz silenciou a censura verbal com que eles normalmente protestariam contra atividades impróprias de respigadores.[37]

Mais uma vez, isso era um favor estonteante, nunca ouvido! Certamente a lei nunca havia pedido tal coisa (cf. Dt 24.19). Os ouvintes podem ter pensado como iriam racionalizar isto. O que estava por trás do interesse incomum nesta estrangeira? Será que Boaz tinha se apaixonado por Rute? Ou ele agiu simplesmente por devoção de família?[38] Obviamente, sua benevolência tinha lhes dado um começo; agora já se conheciam. A iniciativa de Rute (vs.2,7) tinha sido mais do que recompensada. E Boaz foi modelo de outro aspecto de devoção: ele deu generosamente daquilo que ele tinha para aqueles que estavam necessitados. Realmente, tratou Rute tão bondosamente como Yahweh tratava Israel. Dado o v.12, suspeita-se que essa generosidade era apenas uma "entrada" que prefigurava o "pagamento em cheio" de Yahweh para Rute. Sendo assim, Boaz começa a emergir como o instrumento através de quem Yahweh pode responder a petição dele – um fato ao qual o auditório provavelmente sorriu, visto que nem Boaz nem Rute pareciam plenamente apercebidos da possibilidade.[39] Como com o v.1, os ouvintes sabiam – ou pelo menos suspeitavam – de algo que os personagens não sabiam!

(iii) Relatório: quanto Rute recolheu (2.17)

17 *E assim, ela respigou no campo até o anoitecer. Quando ela malhou o que tinha colhido, havia cerca de um efa de cevada.*

17 Este verso fez o desfeche da cena do campo (vs.2-17). Enquanto as palavras de Boaz eram absorvidas, o narrador rapidamente jogou

36. Com respeito a "deixar para trás", ver H. Stähli, "*'zb*", *THAT*, II:250; Rudolph, p. 47. Segundo Porten ("Scroll", p. 36), os usos de *'āzaḇ* aqui e no v.11 têm ligação: porque Rute "deixou" seu lar (v.11), Boaz está "deixando" para ela cereal extra.

37. Para *g'r*, "repreender, protestar", ver v.15, p. 240.

38. Assim Humbert, "Art et leçon", p. 269; cf. Mundhenk and de Waard, "Missing the Whole Point", pp. 426-27 (aprovisionamento não romântico em favor de um parente necessitado).

39. Rauber, "Ruth", p. 170.

o foco nas atividades de Rute durante o resto do dia. Aparentemente, Rute o passou trabalhando (*ela respigou... até o anoitecer*), assim aproveitando plenamente a oferta de Boaz. Realmente, ela pode ter se esforçado para recuperar o tempo perdido. Embora estivesse no campo desde cedo (cf. v.7), a espera, a conversa e a refeição haviam consumido boa parte do dia. Em todo caso, ela conseguiu o que saiu para fazer (v.2).[1] E a diligência de Rute deu retorno generoso. No fim do dia, ela malhou o grão coletado com um pau curvo ou um martelo de madeira.[2] Normalmente, tal debulha acontecia num terreiro de debulha perto, mas ela provavelmente ficou ao lado desse campo. Batendo, separava as cascas dos grãos e assim reduzia o peso da carga a ser levada para casa. Presume-se que, quando terminou, ela ajuntou os grãos em seu xale para transportá-los.

A preocupação do narrador, porém, estava com a quantia de grão resultante (*cerca de um efa de cevada*). A preposição *k*^{e} ("como") indicou a quantia como sendo uma aproximação (*cerca de*).[3] A palavra *efa* foi um empréstimo da língua egípcia que provavelmente significava "cesto" (cf. Zc 5.5-11), e em segundo lugar a capacidade de um cesto (um cesto cheio).[4] No AT, era uma unidade padrão de secos no comércio de cereais (Am 8.5; Mq 6.10). Um ômer (i.e., "carga de jumento") era um décimo de um efa (Êx 16.36; Ez 45.11). O fato de que um efa era equivalente à medida líquida, o *bato* (Ez 45.11,14) fornece a única dica à quantidade. Potes marcados *bt* (c. séc. 8º a.C.) encontrados em

1. Ver Trible, "Two Women", p. 263.

2. Heb. *ḥābaṭ* ("malhar [com um pau]") era um termo técnico usado para a debulha de pequenas quantidades de cereal; cf. Juízes 6.11; Deuteronômio 24.20 (com azeitonas); Gerleman, p. 27; BDB, p. 286; LXX (*rhabdízō*, "bater com vara, com pau"). Quantidades maiores de grão seriam debulhadas em um terreiro aberto, pelos pés de gado e cavalos, ou pelas rodas dos carros de debulha (Is 28.27,28).

3. Alternativamente, no Yabneh Yam ostracon (ca. séc. 7º a.C.) a preposição parecia indicar exatidão (i.e., *kaph* veritatis), visto que o colhedor discutia por ter terminado a quantidade exata de colheita exigida. Se é assim, a frase aqui enfatizaria o fato digno de nota de que Rute recolheu exatamente um efa – e isso num campo que só "aconteceu" de encontrar; cf. Campbell, p. 104; S. Talmon, "The New Hebrew Letter from the Seventh Century B.C. in Historical Perspective", *BASOR*, 176 (1964) 33.

4. Cf. Campbell, p. 104; O. Sellers, "Ephah (Measure)", *IDB*, II;107; idem, "Weights and Measures", *IDB*, IV:834-35; R. Scott, "Weights and Measures of the Bible", *BA* 22 (1959) 29,31; Dalman, *Arbeit und Sitte*, III:62,151.

Tell Beit Mirsim e Laquis tinham uma capacidade de aproximadamente 22 litros. Portanto, o efa teria pesado cerca de 13,2 kg.[5] Mas por que citar a estatística? Exatamente para frisar que Rute ao coletar um efa com o trabalho de um dia era realmente surpreendente. Tal quantidade espantosa de cereal tanto testemunhava a generosidade de Boaz como a diligência de Rute. Os trabalhadores evidentemente tinham seguido as instruções de Boaz! Para colocar a quantidade na devida perspectiva, lembre-se de que no período da Velha Babilônia a quota de um homem trabalhador em Mari raramente excedia meio quilo a um quilo por dia.[6] Isto quer dizer que Rute colheu o equivalente, no mínimo, ao salário de metade de um mês em um dia.

Assim, Rute excedeu em muito às expectativas que primeiro a levaram ao campo (v.2). Ela achou onde trabalhar, porém, mais importante, ela recebeu boas-vindas e generosidade da parte do dono. Conseqüentemente, a esperança vista de relance em 1.22 – que o "começo da colheita de cevada" poderia acabar com a fome das mulheres – tornara-se realidade. As mulheres não precisavam mais preocupar-se com comida. Mais, aquela provisão parecia ser uma mera entrada para a recompensa total de Rute (v.12). De fato, a justaposição dos vs.12 e 17 sugeria fortemente que o Deus a quem Rute se dedicara (1.16,17) garantia providencialmente sua boa sorte. Mas ainda havia perguntas sem respostas. Quando e como ela poderia receber "o pleno pagamento"? Também, como ficava a situação de um herdeiro para Noemi? Como

5. Alternativamente, alguns comentaristas traçam o efa para trás, à capacidade de um *maris* persa, os cálculos dando então 36-39 litros pesando cerca de 22,7 kg; assim Rudolph, p. 50; Gerleman, p. 27; Joüon, p. 62. Embora esses valores correspondam bem às medidas de Josefo para o *bato* (*Ant.* 3.8.3; 8.2.9), cabem menos bem com o quadro do efa em Juízes 6.19 e 1 Samuel 17.17. Naquele primeiro, Gideão preparou pão para o anjo de Yahweh usando um efa de farinha, enquanto que neste último Davi levou um efa de grão tostado e dez pães a seus três irmãos na guerra. Deve-se aceitar, no entanto, que todos os cálculos repousam sobre areia movediça e assim continuam experimentais. As palavras de Campbell (p. 104) valem ser citadas: "A quantidade que Rute levou para casa foi bastante impressionante para uma respigadeira, mas não somos chamados a acrescentar a sua lista de virtudes que ela era forte como um boi de carga".

6. Ver Sasson, p. 57. Segundo I. J. Gelb, a ração padrão de grão para trabalhadores em agricultura, criação de gado e manufaturas na Mesopotâmia era de 55.76 litros (60 "quarts") por mês para homens e a metade disso para mulheres ("The Ancient Mesopotamian Ration System", *JNES* 24 [1965] 231,236).

sua linhagem familiar escaparia à extinção? A fertilidade do campo de Boaz intima que ele mesmo poderá ajudar a resolver o problema?[7]

b. EPÍLOGO: RUTE FAZ SEU RELATÓRIO A NOEMI

(1) *Transição (2.18)*

18 *Ela apanhou [tudo]*[1] *e entrou na cidade,*[2] *e sua sogra notou*[3] *o que ela havia recolhido. Então Rute apresentou e deu-lhe o que lhe tinha sobrado da refeição que a satisfez.*[4]

18 Este verso fornece uma transição entre o local e os personagens da cena principal (vs.2-17) e o epílogo (vs.19-23). O narrador fez seu auditório se apressar para chegar do campo à cidade, e da companhia de Boaz à de Noemi. A luz do dia deu lugar ao anoitecer. Ele relatou que Rute *ergueu sobre si* o efa, presumivelmente jogando o grão embrulhado em seu xale da cabeça por cima de seu ombro. Ela então deixou o campo *e entrou na cidade* para reunir-se com Noemi.[5] Pode-

7. Ver Green, "Symbolism", p. 68; Carmichael, " 'Treading'," p. 256.

1. Heb. *wattiśśā'*, lit. "ela ergueu". Normalmente, *nś'* ("erguer, carregar") tem um objeto direto em seguida, ou uma frase prepositiva. Para o uso sozinho (como aqui) com objetos óbvios pelo contexto, ver 1 Samuel 17.20; 2 Samuel 23.16; 2 Reis 5.23-24; 7.8; 9.25,26; Ezequiel 10.7. O presente contexto sugere o sentido "erguer sobre si, apanhar peso, arcar com".

2. Para *bô' hā'îr* como sendo "entrar na cidade", ver Rute 1.19; 3.15; Josué 8.19; 1 Samuel 9.13; 21.1; 2 Samuel 6.16; etc. Contraste "vir para, chegar em" (Gn 33.28; 1Sm 10.5).

3. Heb. *wattēre'*, lit. "ela viu" (Qal). Alguns mss. Sir. e Vulg. pressupõem *wattar'* (Hiphil, "ela [Rute] mostrou"). Em seu favor, a última redação evita uma aparente mudança abrupta de assunto na série de verbos ao redor, e muitos comentaristas adotaram-no (p.ex., Rudolph, p. 50; Würthwein, p. 13). Mas vários pontos recomendam reter a forma do TM: primeiro a LXX reflete a forma Qal; segundo, estivesse correto o Hifil, seria de esperar que houvesse o sinal do objeto direto (*'ēṯ*) antes de "sua sogra" (assim Joüon, p. 62); terceiro, o estilo narrativo hebraico pode mudar de sujeitos quando relatando ação rápida (assim Campbell, p. 105; Sasson, p. 58; cf. 4.13).

4. "Da refeição que a satisfez" é paráfrase da problemática *miśśāḇe'āh*. É provável que a palavra *śāḇe'āh* seja um construto infinitivo com sufixo fem. (lit. "dela estar satisfeita"); assim Joüon, p. 62; Campbell, p. 105; Gerleman, p. 27. Alternativamente, se baseada em *ślōḇa'* ("satisfação de apetite, abundância"), a expressão se leria "de sua abundância" (Assim BDB, pp. 959-60). A ortografia em ambos os casos é a mesma.

5. Cf. Trible, "Two Women", p. 263. "Dos perigos do campo, ela encontra segurança na cidade".

mos imaginar Noemi inquieta o dia todo pensando em como Rute estava passando. Com habilidade característica, o narrador reintroduziu e ao mesmo tempo respondeu a sua pergunta (*sua sogra notou o que ela havia recolhido*). Quando Rute chegou, Noemi logo viu o enorme embrulho de cereal que Rute carregava. Evidenciou sucesso fenomenal – algo que não era normal para respigadores. Essa observação aparentemente casual antecipou as perguntas de Noemi no v.19. Além disso, o termo de parentesco *sogra* sutilmente recordava os laços de família do par, uma possível dica de que tais laços poderiam ter mais tarde um impacto sobre a falta de descendentes de Noemi.[6]

Noemi recebeu outro choque, pois Rute *apresentou e deu-lhe* algo que estava escondido, talvez em um bolso (cf. o Targ.). A frase *o que lhe tinha sobrado da refeição que a satisfez* obviamente se refere ao passado, ao v.14.[7] Rute entregou a Noemi a comida que sobrou daquela refeição anterior. Evidentemente, o narrador guardou este detalhe como surpresa tanto para seu auditório como para Noemi, visto que o v.14 nada disse sobre Rute levar a comida para casa. Fazendo isso, ele mostrou mais uma vez o cuidado leal e afetuoso de Noemi por parte de Rute, exatamente aquilo pelo qual Boaz a louvou antes (v.11). Quem sabe quanto tempo teria passado desde que Noemi comera? Além do mais, junto com a quantidade considerável de cereal, o gesto salientou como foi grande a inversão da fome desde o cap. 1. A essa altura, a cabeça de Noemi estava provavelmente estonteada. Recolher tanto grão era espantoso, mas chegar à casa com comida cozida era um choque que exigia explicação. Realmente, despertou as perguntas agitadas de Noemi (v.19).

(2) *A conversa (2.19-23)*

19 *Sua sogra lhe disse: "Onde*[1] *você respigou hoje? Onde você*

6. Ver Ehrlich, p. 24. Dali em diante, quando estão juntos, os termos são "sogra" e "nora" (2.19,20,22; 3.1,6,16).

7. Compare *wattiśbaʿ wattōṯar* no v.14 com *hôṯirâ miśśāḇᵉʿāh* aqui. Observe que este último inverteu a ordem do primeiro, assim formando um quiasma.

1. Se as duas perguntas iniciais de Noemi refletem a agitação dela quanto ao surpreendente sucesso de Rute, poderiam ser parafraseadas coloquialmente como "De onde mesmo você vem? Em que canto do mundo você andou hoje?"

trabalhou?[2] *Possa aquele que lhe deu tanta atenção ser bendito!" Assim ela contou a sua sogra com quem trabalhara;*[3] *ela disse: "O nome do homem com quem eu trabalhei hoje é Boaz".*

20 *Noemi disse a sua nora:*[4] *Ele é digno de louvor diante de Yahweh que não abandonou sua bondade para com os vivos e os mortos". Então Noemi acrescentou: "O homem é um parente nosso. Ele é um de nossos parentes-resgatadores".*[5]

21 *"Há mais uma coisa",*[6] *disse Rute, a moabita.*[7] *"Ele me disse: 'Fique perto*[8] *dos jovens*[9] *que são meus até que eles terminem a colheita inteira que é minha'."*

---

2. Três vezes no v.19 a raiz *'śh* ("fazer") significa "trabalhar" (assim BDB, p. 794). Cf. n. 3 abaixo. Contraste Gordis, "Love, Marriage", p. 244 (*'śh* como "passar tempo"; mas note seu paralelo, "respigar").

3. Heb. *'ēṯ 'ᵃšer-'āśᵉṯâ 'immô* é ambíguo (cf. Sasson, p. 57; "o que ela fez/realizou com ele"; LXX "onde ela trabalhou"). A afirmação seguinte de Rute, porém, apóia a tradução que há aqui; assim Campbell, p. 106; Morris, p. 280; AV; RSV; cf. NIV ("aquele em cujo local ela tinha trabalhado"); NVI ("onde havia trabalhado").

4. Note o termo "nora", outra dica da dimensão familial desta cena (cf. "sua sogra", v.18).

5. "Parente-resgatador" traduz o *gō'el* Heb. (lit. "um que age como/faz o papel de um parente"; cf. BDB, p. 145). Embora aparentemente sing., o contexto pede para o *miggō'ᵃlēnû* do TM ser lido como um pl. (assim a LXX, Vulg., et al.), ou por emenda para *gō'ᵃlênû* (assim Rudolph, p. 51) ou então presumindo escrita defeituosa no TM (Gerleman, p. 24). O costume *gō'ēl* envolvia um círculo de parentes, não apenas um (cf. Rt 3.12; 4.1-8); assim Sasson, p. 61; contra T. J. Meek, "Translating the Hebrew Bible", *JBL*, 79 (1960) 333-34; Staples, "Notes", pp. 62-65.

6. Parafraseando *gam kî* (lit. "também [é] que"), o qual, embora incomum, aqui assinala um acréscimo ("além do mais"), cf. Williams, *Syntax*, § 378; BDB, p. 169; Salmo 23.4; Provérbios 22.6; Isaías 1.15; Oséias 8.10; 9.16; Lamentações 3.8. As versões tiveram dificuldade em traduzi-lo (cf. LXX *Kaí ge hóti*).

7. Visto que a Sir. e a Vulg. omitem "a moabita", vários emendam seguindo a LXX ("para sua sogra"); cf. Rudolph, p. 51; Joüon, pp. 64,65; et al. Mas a expressão ocorre com suficiente freqüência em Rute para deixar entender uma frase fixa. E mais, a alternativa da LXX é tão redundante quanto "Rute a moabita", e portanto não oferece vantagem estilística nenhuma (cf. Campbell, p. 107). Também, a frase pode constituir um tipo de "incluso de identidade" visto que introduz a primeira e última declarações de Rute (vs.2,21). Finalmente, isso pode ser o lembrete do escritor de que os elos de Rute a Moabe e Noemi não serão esquecidos a despeito de seu novo relacionamento com Boaz e seu clã (assim Sasson, p. 61).

8. Para a terminação incomum da segunda pessoa (*-în*), ver o comentário em 2.8.

9. O masc. pl. *hannᵉ'ārîm* inclui trabalhadores dos dois sexos (cf. GKC, § 122g; Rudolph, p. 51). Witzenrath (*Rut*, p. 17) o lê como fem. pl. ("jovens moças"), mas os mss. citados em apoio provavelmente refletem tentativas de alinhar esta declaração com aquelas de Boaz

22 *Mas Noemi instruiu Rute, sua nora: "Seria melhor,*[10] *minha filha, você ir trabalhar com*[11] *as jovens mulheres dele para que não a abusem em outro campo.*

23 *Então ela ficou perto das moças para respigar até terem terminado tanto a colheita de cevada como a de trigo. Então ela morou*[12] *com sua sogra.*

19 Noemi finalmente saiu-se com duas perguntas rápidas. A primeira: *Onde você respigou hoje?*[13] A interrogativa *'êpōh* ("onde?") provavelmente pretendia jogar com a palavra *'êpâ* ("efa") no v.17. A estimativa de Noemi sobre a quantidade recolhida ("efa") pode até ter provocado a pergunta ("onde?"). A segunda pergunta: *Onde você trabalhou?* A interrogativa *'ānâ* ("onde") apresenta uma pequena dificuldade. Normalmente, a terminação com a diretiva *he*, sinal de movimento em substantivos que acompanham verbos de movimento, não significa "onde?" e sim "aonde?" (i.e., "para onde?", "em que direção"; cf. Gn 16.8; 32.18; Jz 19.17; etc.). Assim, alguns têm sugerido que Noemi aqui fazia uma pergunta diferente.[14] Tais sugestões são desne-

---

e Noemi (vs.8,22) em vez de uma leitura melhor. Para o ponto de vista de Joüon, ver o comentário em 2.8.

10. Heb. *ṭôḇ...kî* tem um sentido comparativo, como em 2 Samuel 18.3; cf. *GHB*, § 141g, e vários comentaristas. Aqui, no entanto, das versões só a Vulg. parece traduzi-lo assim. Alternativamente, *ṭôḇ* poderia ser uma afirmativa simples ("*Certamente* você deve sair..."). A forte pausa do TM em "minha filha" dá a entender que os massoretas preferiam esta última. Ou a frase pode simplesmente ter o sentido: "É bom que..." (cf. Jó 10.3; Lm 3.27).

11. Heb. *yṣ' 'm* (lit. "sair com") aqui significa "sair (para trabalhar) com"; cf. BDB, p. 423. O verbo *yṣ'* ("sair") dá a entender sair da cidade para se dirigir ao campo, talvez até em grupo.

12. Alguns mss. Heb. e a Vulg. têm "e ela voltava à sogra" (i.e., Heb. *śûḇ*, não *yāśaḇ*). Realmente, a Vulg. dá a frase como início do cap. 3 (assim também, nos dois pontos, Tamisier, *La Sainte Bible*, III:319). A maioria dos estudiosos, porém, corretamente retém o TM; contra Humbert, "Art et leçon", p. 272.

13. Note como "hoje" (*hayyôm*) dá mais vida ao texto, retoricamente acrescentando um sentido de excitamento. Para *'êpōh* (*'ê*, "onde", com *pōh* "aqui") ver Gênesis 37.16; 1 Samuel 19.22; 2 Samuel 9.4; Isaías 49.21; Jeremias 3.2; Jó 4.7; 38.4; cf. o mais comum *'ay* (27 vezes) e *'ayyēh* (45 vezes); ver E. Jenni, "*'ayyēh*" *THAT*, 1.125-26.

14. Assim Sasson pp. 58,59 ("Como você realizou isto?"); W. Stiespring, "Note on Ruth 2.19", *JNES* (1944) 101 ("a que propósito?") Presumindo um texto defeituoso, Joüon (p. 63) substituiu pelo *'ānâ* do MT *'eṯ mî* ("com quem você tratou?"); cf. Ehrlich, p. 25, (lendo *'ayyēh*, "onde?"). Outros, no entanto, retêm *'ānâ* e sua força diretiva.

cessárias, contudo, visto que *'ānâ* em outros lugares significa "onde?" com referência não a movimento, mas a um determinado lugar (2Rs 6.6; Is 10.3).[15] Em suma, a segunda pergunta fez paralelo com a primeira – e assinalou o excitamento de Noemi. Tal alegria certamente tinha razão; este foi o primeiro evento feliz para encantar Noemi desde o cap. 1.

Antes que Rute tivesse chance de responder, no entanto, a entusiasmada Noemi rapidamente invocou uma bênção sobre o benfeitor ainda anônimo de Rute. Obviamente, Noemi sabia que essa quantidade tão grande de cereal não poderia ter chegado sem auxílio externo.[16] Suas palavras tanto foram uma proclamação de desejos de felicidade para ele como uma exclamação de gratidão alegre por sua generosidade.[17] A fórmula mais comum desta natureza é *bārûḵ* [lit. "bendito seja"] X (Gn 9.26, Dt 28.3; etc.; cf. *bārûḵ* X *l^{e}yhwh,* Rt 2.20; 3.10), mas esta (*y^{e}hî* X *bārûḵ*) inverteu a ordem de palavras esperada ao colocar *makkîrēḵ* (aquele que lhe deu tanta atenção) na posição inicial enfática.[18] A inversão provavelmente visava a jogar o foco sobre quem recebia a bênção. Com habilidade, o narrador fez com que Noemi verbalizasse uma forma do mesmo verbo usado por Rute sobre Boaz no v.10 (*nkr*, Hifil). Sem estar ciente de sua identidade, Noemi inconscientemente aludiu a Boaz, assim introduzindo sua presença no mundo particular das duas mulheres. O auditório, é claro, sorriu pela coincidência da qual Noemi ainda estava desapercebida.

O desejo dela *possa* [ele]... *ser bendito [bārûḵ]* pedia que ele fosse presenteado com bênção (*b^{e}rāḵâ*), isto é, o poder que produz prosperidade.[19] Ela buscou a implementação de textos como Provérbios 22.9 (ver contraste com Jó 22.7). Como no v.10, *nkr* no Hifil significa

15. A palavra *šām* ("lá") oferece um fenômeno análogo. Também leva a diretiva *he* (*šāmmâ,* lit. "dali, daquele lugar") mas ainda retém o sentido "lá" (Rt 1.7; Gn 43.30; Js 2.1; Ez 48.35; etc.); cf. Campbell, p. 105; Rudolph, p. 50. Campbell sugere que este fenômeno pode até ser de dialeto.

16. Ver Hertzberg, p. 270.

17. Ver C. Keller, "*brk*", *THAT*, 1:356; cf. também J. Scharbert, "*brk*", *TDOT*, II:284-88. Gramaticalmente, a frase está no modo optativo (cf. o jussivo *y^{e}hî,* "Que possa ser...").

18. Para a mesma forma, ver 1 Reis 10.9 = 2 Crônicas 9.8; Provérbios 5.18; Jeremias 20.14; cf. Gênesis 27.29; Números 24.9; Keller, *THAT*, I.355; Campbell, pp. 105,106; Scharbert, *TDOT*, II:286.

19. Ver Keller, *THAT*, I:354-55. Contraste Scharbert, *TDOT*, II:286, que nega que bênçãos devem ser entendidas como palavras poderosas que magicamente realizam seu efeito.

"reconhecer para si mesmo"; portanto, Noemi quer dizer que Boaz mereceu bênção por ter tratado Rute por ela mesma, não como uma estrangeira (i.e., pessoa não reconhecida por ela mesma).[20] Embora não mencionada especificamente aqui (mas cf. v.20), aceitava-se que Yahweh ouvia tais desejos e os tornava uma realidade. Portanto, como em outra parte no cap. 2, os personagens novamente aludiam à presença de Yahweh, embora este estivesse fora do palco (cf. vs.4,12).

À primeira vista, o resto do v.19 parece conter alguma redundância. Depois de *contou à sua sogra com quem ela trabalhara*, o narrador então fez com que Rute repetisse essa afirmação quase palavra por palavra. Essa repetição recomenda a LXX mais simples como uma alternativa textual atraente ("onde ela havia trabalhado"). De fato, oferece uma resposta mais direta à pergunta dupla de Noemi sobre "onde" do que o TM. Ver o TM como redundante, no entanto, é entender mal a intenção do autor. Sintaticamente, o discurso direto especificou o conteúdo do discurso indireto (i.e., "para ser específico, ela disse...")[21] Além disso, suspeito que o autor escolheu cuidadosamente a frase prolixa *ʾašer ʿāśâ ʿim* para criar um efeito duplo. Primeiro, atrasou o ritmo da história ligeiramente e assim aumentou suspense para o anúncio dramático de Rute (ver abaixo). Segundo, a observação de Rute visava mais a ligação com a bênção de Noemi (i.e., a pessoa-chave) do que as perguntas dela (i.e., o lugar).[22] Realmente, isso desviou a atenção do local do trabalho de Rute à identidade de seu benfeitor. Resumindo, o estilo realça o v.19 como ponto crucial na conversa.[23]

Finalmente, temos fala direta da própria Rute. Habilmente, o narrador só deu o nome do benfeitor com a última palavra. À vista de a sentença já ser prolixa, mesmo a adição de *hoje* (*hayyôm*) intensifica o

20. Ver Humbert, "Art et leçon", p. 270 n. 1.

21. Contraste Sasson (p. 59), para quem *wattaggēḏ* descreve o relato esmerado, detalhado de Rute sobre os eventos, *wattō'mer* só um detalhe dentro dele.

22. Alternativamente, Campbell (p. 106) perguntou: "Como se responde a pergunta sobre onde ela esteve respigando a não ser identificando o dono do campo?"

23. Cf. Campbell, p. 106. "É difícil imaginar como ele [o narrador] poderia comprimir mais palavras na descrição da volta de Rute, antes de ela dizer finalmente a palavra clímax: Boaz! Enquanto isso, o auditório já estava a par de tudo, mas o suspense dramático está com o reconhecimento de que Noemi não sabia". A repetição pode também ter transmitido a grande emoção de triunfo em alcançar seu alvo tão depressa (v.2); assim Sasson, pp. 58,59.

suspense. Uma série de aliterações dá às palavras de Rute uma formalidade dramática, de clímax.[24] Quase se torna possível ouvir Rute enfatizando cada uma devagar – e parando, então, por um instante significativo, antes de sair com a palavra-chave: *Boaz* (sobre o qual, ver 2.1). Assim, o auditório que conhecia o segredo que Noemi não tinha, antecipava este momento com deleite. Instantaneamente, o nome refazia a realidade da cena de modo radical: Boaz, o homem já apresentado para os ouvintes (v.1) e para Rute (vs.3-16), agora se tornou parte do mundo de Noemi. Essa identificação ligou o v.1 narrativamente com o resto do capítulo. A história dali em diante seguirá um novo caminho, um caminho a ser fixado pela revelação de Noemi sobre Boaz no v.20.

20 O nome "Boaz" provocou duas declarações adicionais de Noemi. Primeiro, ela se dirigiu novamente a Rute com palavras de louvor agradecido a Boaz por sua bondade (*ele é digno de louvor diante de Yahweh*). Embora gramaticalmente no indicativo, a fórmula *bārûḵ hû' layhwh* realmente expressava tanto uma declaração de louvor (i.e., "ele deve ser agradecido") e uma bênção (i.e., "possa ele ser abençoado").[25] Noemi louvou Boaz declarando-o digno de ser recomendado a e (em resposta) por Yahweh.[26]

Sérias ambigüidades afligem a frase seguinte.[27] Será *ḥasdô* sujeito ou objeto do verbo *ʿāzaḇ*? Por um lado, a primeira opção parece provável com *'eṯ-haḥayyîm wᵉ' eṯ hammēṯîm* como objeto direto (assim a RSV [e ARA]: "cuja bondade não abandonou os vivos nem os mortos!"). Por outro lado, a LXX presumiu que *ʿāzaḇ* tinha um sujeito pessoal com *ḥasdô* como objeto direto (Gr. *éleos*) e compreendeu o duplo *'eṯ* como preposição (*metá,* "com"), não como marcador de um

24. Observe o acúmulo de sons guturais iniciais, os sons *a* e *i*, e a letra *š*: *šēmhā'îš ᵃᵍšer'āśîṯî'immô hayyôm ḇō'az*; cf. Porten, "Scroll", p. 36. Mesmo a tradução dada acima transmite algo da aliteração: "*O nome do homem com quem trabalhei hoje é Boaz*".

25. Ver Scharbert, *TDOT*, II:286; idem, "'Fluchen' und 'Segnen' im Alten Testament". *Bib* 39 (1958) 21-22; Keller, *THAT*, 1:356-57; cf. Gênesis 14.19; Juízes 17.2; Rute 3.10; 4.14; etc. A preposição ambígua *l* é provavelmente causal ("por Yahweh"); assim diz um grande consenso; mas cf. a LXX (objeto indireto); Keller, *THAT* 1:356-57; e *GHB*, § 132t (relacionamento, i.e., "ligado a").

26. Contraste Keller, *THAT*, 1.356 ("Ele é, graças a Yahweh, um benfeitor", i.e., alguém equipado por Yahweh com poder benéfico).

27. O que segue aproveita Sakenfeld, *Meaning of Hesed*, pp. 104-107.

objeto direto. Ainda mais, a frase comparável em Gênesis 24.27 tem *ḥeseḏ* como objeto de *ʿāzaḇ* e a preposição *mēʿim* no mesmo lugar que *ʾeṯ* tem aqui (cf. *ʾeṯ* com *ḥeseḏ*, Gn 24.49; 32.11; 2Sm 16.17). Assim, a melhor tradução é: *que não abandonou sua bondade para com os mortos e os vivos.*

Além disso, é Boaz ou é Yahweh o antecedente do pronome *ʾᵃšer* que introduz a frase? Gramaticalmente, cada um oferece um antecedente igualmente legítimo. Embora um consenso impressivo entenda que seja Yahweh, o caso lingüístico persuasivo argumentado recentemente por Rebera aponta na direção oposta para Boaz.[28] Particularmente impressionante é a semelhança entre Rute 2.20 e 2 Samuel 2.5 – um paralelo mais próximo deste exemplo do que Gênesis 24.27, ao qual as pessoas a favor da alternativa muitas vezes apelam. Ademais, visto que a menção de Boaz despertou a declaração, naturalmente seria de esperar que ele fosse o sujeito principal dela. O verbo *ʿzb* pode até ser um trocadilho em cima do nome *bʿz*.[29] Se for assim, Noemi concedeu a Boaz uma honra grandemente apreciada em Israel: chamou seu tratamento extraordinário de Rute de *ḥeseḏ* ("lealdade, bondade"). Ele havia cumprido um dos mais altos ideais do povo pactual.

Em que, porém, Noemi percebeu a bondade de Boaz? Obviamente, ela se referiu mais de imediato à sua provisão de alimento generoso e incomum, tanto o grão como a refeição que sobrou, visto que evocaram seu louvor. Mas, como era isso *bondade para com os vivos e os*

28. O consenso inclui muitos estudiosos recentes, esp. Sakenfeld, *Meaning of Hesed*, pp. 105-107. Vários argumentos reforçam o caso. Primeiro, por mais generosas que fossem, as ações de Boaz nem supriam uma necessidade essencial em que Rute não poderia ter sido satisfeita de outro modo (i.e., a visão de Sakenfeld do *ḥeseḏ*) nem se adequavam à reivindicação vasta que veio em seguida (i.e., beneficiar os vivos e mortos). Segundo, o livro consistentemente atribui ao *ḥeseḏ* de Yahweh à boa sorte das viúvas (cf. vs.4,12,19). Finalmente, a semelhança com Gênesis 24.27 sugere que a própria cláusula *ʾᵃšer* pode ter sido uma frase feita usada para Yahweh. Mas veja B. Rebera, "Yahweh or Boaz? Ruth 2.20 Reconsidered", *BT* 36 (1985) 317-27; cf. o caso discutido antes por N. Glueck, *Hesed in the Bible*, trad. A. Gottschalk (reimpr., Cincinnati: Hebrew Union College, 1967), pp. 41,42; (tentativamente) Sasson, p. 60, a LXX e a Vulg. confirmam essa interpretação, embora ambas tenham traduzido *ʾᵃšer* como conjunção causal em vez de pronome relativo. Mesmo se fosse causal (uma possibilidade), isso também confirmaria Boaz como o antecedente correto.

29. Assim Porten, "Scroll", p. 36; Sasson, p. 60. Note mais que Boaz é o foco da frase seguinte.

mortos? É provável que esta frase, criada pelo próprio autor, abarcasse *todos* os membros da família – Rute, Noemi, Elimeleque e seus dois filhos.[30] Ela presume que, embora separados fisicamente, os mortos de alguma forma se beneficiaram da boa sorte dos vivos – neste caso, pelo alimento para a sobrevivência. Talvez o pensamento foi simplesmente que os mortos sobrevivem enquanto os vivos relacionados sobrevivem. Mas várias considerações sugerem outra interpretação. Primeiro, a alegria de Noemi parece fora de proporção a um simples presente de comida, por maior que fosse. Segundo, sua próxima fala enfatiza especificamente o parentesco de Boaz com ela e Rute (veja abaixo). A identidade dele como parente, não o grão, causou a euforia de Noemi. Finalmente, a linguagem parece lembrar a oração de Noemi (1.8), dando a entender que ela agora via Boaz como resposta dessa prece.[31] Em resumo, dada a obrigação de *gō'ēl* e o favor evidente de Boaz para com Rute, a fala de Noemi provavelmente sugeria que Boaz era um esposo em potencial para Rute. Também pode ter aludido a um herdeiro futuro para Elimeleque desse casamento.[32] Mas o enfoque de Noemi em casamento, não em um herdeiro, em 3.1,2, tende a confirmar que apenas casamento era sua preocupação aqui. (Ver 3.1,2,9.)

Há mais uma coisa que não pode passar sem ser vista. O idiomatismo-chave em v.20a tem seu único contrapartido em Gênesis 24.27 (cf. Jn 2.9). Neste texto, o servo de Abrão viaja de Canaã à Mesopotâmia a fim de buscar uma esposa para Isaque dentre os parentes que seu amo tinha ali. Quando ele descobre a noiva, Rebeca, o servo louva Deus

30. Assim Rudolph, p. 51; Joüon, pp. 63,64; et al. Contra Campbell (p. 106) e Sasson (p. 60); tomar a expressão como geral ("todo mundo") combina mal com 1.8, onde *hammētîm* se referia claramente aos esposos falecidos. Também não combina bem com o presente contexto, que pede algo especificamente relacionado a Boaz. E ainda, embora masc., *haḥayyîm* deve ser uma expressão aplicada a seres humanos de um ou outro sexo, visto que o fem. pl. correspondente nunca tem referência a seres humanos. Sua aplicação aqui a duas mulheres é inteiramente apropriada (contra Campbell); cf. Rebera, "Yahweh or Boaz?" pp. 319-21.

31. Assim Witzenrath, *Rut*, pp. 174-75; Porten, "Scroll", p. 36; contra Prinsloo, "Theology", p. 336.

32. Assim Joüon, p. 64; Knight, p. 35; Leggett, *Levirate and Goel Institutions*, pp. 183-84; et al. Contraste Rudolph (p. 51), que crê que a idéia de retribuição está por trás (i.e., a provisão de Yahweh para viúvas dos mortos de alguma forma reabilitava os homens que ele havia julgado com morte).

pela direção dele, usando uma variante da expressão em questão. A similaridade de Rute 2 e Gênesis 24 sugere que o comentário de Noemi provavelmente tem em mente o matrimônio. E finalmente, Alter observa que todo o diálogo entre Boaz e Rute está conforme uma convenção literária comum, a "cena tipo noivado".[33] Isto é, ao registrar os vs.8-17, o autor empregou certas convenções literárias conhecidas de seu auditório, a fim de retratar o episódio como um noivado – ou melhor, um prelúdio ao noivado. Essa observação confirma adicionalmente que as palavras de Noemi davam a entender matrimônio.[34] Finalmente, Alter também comenta, com razão, como o uso deste tipo de cena serve aqui para ligar Rute com os patriarcas. Sua vida refletiu a continuação da operação do pacto dado aos patriarcas, continuando em vivência pactual.[35] Em outras palavras, pela cena inteira aqui, o auditório deveria identificar o destino de Rute com o deles.

À primeira vista, a fórmula de discurso de reportagem *Então Noemi acrescentou* (lit. "disse") parece uma interrupção abrupta no fluxo da narrativa. Mais provavelmente, serviu para introduzir uma pausa plena, dramática, na fala de Noemi.[36] O auditório já sabia há tempo quem era Boaz (cf. 2.1). Agora Noemi tinha que explicar a Rute por que o nome "Boaz" evocou tanta euforia de sua parte. Primeiro, ela esclareceu que *o homem é um parente nosso* (lit. "próximo a nós"). Embora comum, o termo de parentesco *qārôḇ* ("parente") era bem genérico. Por isso, só se pode especular quanto ao relacionamento preciso de Boaz com estas mulheres.[37] Então, como se dissesse: "Rute, o

33. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Nova York: Basic Books, 1981), pp. 58-60. Uma "cena-tipo" era um episódio estruturado ao redor de certos temas fixados que as vidas de vários heróis bíblicos tinham em comum. Para noivados, cf. Gênesis 24.29; Êxodo 2.15-21; Alter, pp. 47-58.

34. Cf. Rebera, "Yahweh or Boaz", pp. 321-26; Sakenfeld, Meaning of Hesed, pp. 102-104. Para outros paralelos entre Rute e Gênesis 24, ver G. H. Cohn, "New Insights into Old Texts", in *Verkenningen in een Stroomgebied: Proeven van oud testamentisch on der zoek*, Fest. M. A. Beck, org. M. Boertien, et al. (Amsterdã: [s.n.], 1974), pp. 113-15.

35. Alter, *Art of Biblical Narrative*, p. 60: "o alinhamento da história de Rute com a cena-tipo de noivado do Pentateuco aqui se torna uma insinuação de seu futuro portentoso como progenitora da divinamente escolhida casa de Davi".

36. Ver Porten, "Scroll", p. 37.

37. Levítico 21.2,3 listava parentes próximos como pai, mãe, filho, filha, irmão (cf. Jó 19.13,14), e irmã não-casada dependente. Outros textos, porém, estendiam mais o círculo

que quero explicar é...", Noemi prosseguiu: *ele é um de nossos parentes-resgatadores*. A introdução do termo *gō'ēl* (*parente-remidor*) acrescentou um tema novo à narrativa, que alterou decisivamente seu curso. Ao mesmo tempo, contudo, a observação foi breve e ambígua, deixando o auditório a refletir sobre qual das várias obrigações de parente-resgatador Noemi tinha em mente (ver abaixo). Portanto, o comentário serviu literariamente para revelar a perspectiva de algum tipo de assistência, mas ocultar sua revelação plena até um momento futuro (ver 3.1,2,9).

gō'ēl era um termo da esfera da lei familiar israelita.[38] Descreve, não um relacionamento preciso de parentesco, mas sim os parentes próximos a quem tanto lei como o costume atribuíam certas obrigações para com o clã (cf. Lv 25.48,49). (1) O *gō'ēl* era responsável pelo *gᵉ'ullâ*, a recompra de propriedade que pertencera a membros do clã, mas que fora vendida por falta de recursos (Lv 25.25-30; cf. Jr 32.1-15). Ao restaurar a terra a seu dono original, o *gō'ēl* mantinha a herança do clã intata. (2) Se ele tivesse recursos financeiros, também resgatava parentes, cuja pobreza os tinha forçado a se vender para serem escravos (Lv 25.47-55).[39] (3) O *gō'ēl haddām* (lit. "parente consangüíneo") tinha o dever de vingar o assassinato de um parente indo no encalço e executando o matador (Nm 35.12,19-27; Dt 19.6,12; Js 20.2,3,5,9). (4) Como cabeça responsável pelo clã, o *gō'ēl* era quem recebia dinheiro pago como restituição por um mal praticado contra alguém já falecido (Nm 5.8). (5) O uso metafórico da palavra mostra

(Êx 32.27; Nm 27.11; 2Sm 19.43; Ne 13.4); cf. J. Kühlewein, "*qrb*", *THAT*, II:678. O termo pode significar "amigo" (Lv 25.25; Sl 15.3; 38.12 [port 11]), mas o contexto familiar do cap. 2 faz com que esse sentido seja improvável (contra Sasson, p. 39). A LXX erra traduzindo o termo como um verbo (*engízei*, "ele se aproxima").

38. Para aquilo que segue, cf. H. Ringgren, "*gā'al*", *TDOT*, II:351,52; J. Stamm, "*g'l*", *THAT*, I:384-87. O uso do termo está concentrado grandemente em Levítico 25 e 27, Rute, e Isaías.

39. A lei babilônica também legislava a redenção de propriedade familiar perdida e pessoas escravizadas, quer escravos comuns ou prisioneiros de guerra. Em contraste, a experiência de Israel com Yahweh impunha limites na escravidão e compra de propriedades. Visto que a terra era emprestada a Israel por seu dono legítimo, Yahweh, ela não podia ser vendida permanentemente; sua redenção permanecia sempre uma opção (Lv 25.23,24). Além disso, como Israel descendia de escravos libertados por Yahweh, a lei proibia a escravização permanente de seus semelhantes israelitas (Lv 25.42). Cf. Stamm, *THAT*, I:385-86.

que o *gō'ēl* também ajudava um membro do clã num processo judicial para verificar que fosse aplicada a justiça (Jó 19.25; Sl 119.154; Pv 23.11; Jr 50.34; Lm 3.58). Dois pressupostos estavam por trás deste costume. Primeiro um forte sentimento de solidariedade tribal (voltado a pessoas e a seus bens) fazia de todo rompimento de unidade tribal uma quebra intolerável que exigia ser reparada. Segundo, "redenção" – quer de pessoas ou propriedades ou ambas – constituía a restauração daquela inteireza tribal primitiva.

A significância deste verso deve ser salientada. Primeiro, ao dizer que Boaz era *nosso* parente-resgatador, Noemi clarificou qualquer ambigüidade sobre o status social de Rute. A seu ver, Rute era definitivamente um membro da família intitulada aos benefícios de um *gō'ēl*.[40] Segundo, Noemi introduziu a perspectiva de ajuda dada por Boaz, talvez até de um casamento para Rute – item-chave que antecipa o esquema do cap. 3.[41] Terceiro, as afirmações elevaram o papel de Boaz e assim abriram novas possibilidades à narrativa.[42] Ele não era mais simplesmente um israelita eminente e bondoso; ao contrário, ele era um parente próximo com obrigações para com as mulheres. Isso deu à história um toque adicional de trama intrigante. A que deveres Noemi se referiu? Boaz exerceria ou não esses deveres? Finalmente, o contraste entre a amargura de Noemi (1.20,21) e sua alegria marcou uma inversão em sua sorte. Agora ela tinha comida e um benfeitor gracioso para cuidar dela. Dada a direção, o leitor cogitou se ela não poderia também ter um filho, de algum modo.

40. Observe que, enquanto que o narrador chamou Rute de "sua nora" (vs.20,22), Noemi se dirigia a ela quase que exclusivamente como "minha filha" (vs.2,22; 3.1,16,18). Para Trible ("Two Women", p. 263) a repetição duas vezes de "nossa" fechou a distância entre as duas viúvas. "Abrindo mão do isolamento, a sogra abraça a nora que já a abraçou".

41. Contra Sasson (pp. 60,61) o dever de *gō'ēl* presumivelmente incluía casamento em circunstâncias como as atuais, a despeito da ausência de evidência explícita. O livro a presume (ver 3.9) e seria tolice não fosse este o caso. Ver Introdução, seção VIII, "Cenário Jurídico".

42. Ver Humbert, "Art et leçon", pp. 270-71. Ao mesmo tempo, deixava algumas perguntas sem resposta: Se Boaz era parente, por que Noemi não lhe pediu ajuda antes? Também, se Boaz conhecia a situação de Noemi, por que ele (ou outro parente) já não oferecera auxílio? O narrador omitiu falar do estado depressivo de Noemi? (i.e., tão preocupada com a carência que esqueceu desse homem ou não tinha coragem para agir? Havia aí uma implícita crítica à falta de compaixão dos homens do clã? Ou foi o isolamento de Noemi simplesmente seu modo de proteger Rute de hostilidade contra moabitas?

21 Talvez instigada pela animação de Noemi, a própria Rute acrescentou um item à lista de bênçãos (*Há mais uma coisa*). Surpreendentemente, o narrador introduziu as palavras dela com um lembrete sutil de sua origem estrangeira (*a moabita*). Esse lembrete provavelmente serviu a vários propósitos. Salientou como foi notável o sucesso de Rute: os estrangeiros não eram acostumados a tal tratamento em Israel! Isso dava a entender que algo fora do comum poderia estar em progresso nesta história – será que Deus estaria por trás dela? Ainda mais, o espectro de sua raça diferente sugeria sutilmente que, embora vivendo em Israel, Rute não estava ainda completamente inclusa em Israel. Ela fora aceita por *um* israelita (Boaz), mas ainda tinha de ganhar seu espaço entre os outros. Além disso, esse lembrete pode ter criado tensão entre o comportamento obviamente admirável (idealmente israelita!) dela e o desagrado do auditório para com moabitas. Essa tensão fazia surgir a pergunta: Como pode uma mulher tão "israelita" na conduta não pertencer a Israel? Outra vez soa o tema da aceitação de estrangeiros em Israel.[43]

O comentário de Rute transmitiu as instruções que Boaz lhe dera. É interessante que este relatório mudou as atenções do auditório da identidade de Boaz para sua permissão. E ainda, enquanto parafraseou o v.8b, deu àquele verso uma ênfase um tanto diferente. Boaz havia frisado o *lugar* para trabalhar (i.e., o enfático *aqui*, v.8); o relatório de Rute, no entanto, enfatizou as *pessoas* para acompanhar (i.e., enfatizou *com os jovens*). Boaz tinha mandado *ficar perto de* (*dbq ʿm*) *seus* trabalhadores, não os de outra pessoa. Também, o relatório de Rute substituiu por "meu" (v.8) o mais prolixo *que é meu.*[44] Ambas as observações são significativas. Rute aparentemente entendeu que ela agora "pertencia" ao clã de Boaz. Se "apegar-se" a Noemi (*dbq b*, 1.14) significava abraçar coisas israelitas, "ficar perto de" (*dbq ʿm*) os

43. Cf. 1.22; 2.2; 4.5,10. Ver Introdução, seção IX, "Temas".

44. Heb. *ʾăšer lî*. Em outros lugares parece que dá ênfase em posse (cf. GKC, § 129h; *GHB*, § 130c; Gn 29.9; 31.19; 47.4; 1Sm 20.40; etc.). Sua curiosa repetição dupla aqui pode transmitir ênfase especial (i.e., "*meus* jovens", "*minha* colheita inteira"), talvez porque esta é a última fala de Rute no cap. 2 (assim sendo um incluso com o v.2). Contraste Witzenrath, *Rut*, p. 15 (o segundo é ditografia); Joüon, p. 65 (o primeiro é ditografia); Campbell, p. 107 (retratando a "fala bombástica" de Boaz).

moços de Boaz era pertencer entre eles.[45] Boaz era, na verdade, *seu* parente-resgatador.

Rute também tirou daí uma idéia implícita que Boaz não expressou. Ela poderia acompanhar os trabalhadores dele *até que terminassem a colheita inteira* (i.e., a da cevada e do trigo; cf. v.23). Segundo o Calendário Gezer, uma colheita não especificada de um mês (presumivelmente a de trigo) seguia à colheita de cevada de um mês de duração.[46] Assim sendo, dentro de aproximadamente dois meses os trabalhadores terminariam a *colheita inteira.*[47] Essa última asseveração comunicou dois pontos. Primeiro, deu a entender que a fome não preocuparia Rute e Noemi, pelo menos não no futuro imediato (cf. 1.1; ver v.23). Dada a evidente generosidade de Boaz, Rute poderia até colher o suficiente para prover por suas necessidades físicas durante o próximo ano. Desfrutariam da graciosa visitação de Yahweh (1.6) e isso poderia ser apenas o prenúncio das ações futuras dele.[48] Segundo, isso garantia que Rute e Boaz se veriam novamente, talvez ainda com regularidade. Quem sabe o que poderá acontecer depois, especialmente no caso, como presume o auditório, de Yahweh estar por perto?

22 Como no cap. 1, Noemi, não Rute, teve a última palavra. A resposta dela, *Noemi instruiu* (lit. "disse"), segue perto em paralelo à de Boaz (v.8), formando um incluso temático com a fala dele. Dois detalhes, porém, sugerem que o v.22 contrasta-se com o v.21 (portanto, *mas*). O uso comparativo de *ṭôḇ* (sobre o qual ver adiante) e a mudança intencional de "jovens" (*nᵉʿārîm,* v.21) para "jovens mulheres" (*naʿᵃrôṯ,* vs.22,23). Ambos os detalhes criam a impressão de que Noemi aqui ofereceu a Rute aconselhamento maternal sério, quase impe-

45. Para *dbq,* ver sobre 1.14.

46. Ver *ANET,* p. 320; *DOTT,* pp. 201,202.

47. O verbo *klh* no Piel enfatiza o completamente pleno de um processo, não uma pausa na metade dele; cf. J. Oswalt, "*kālâ*", *TWOT,* I:982. Aqui o perfeito tem a força de um futuro perfeito ("eles terão completado"); cf. *GHB,* § 112i. Para *ʿaḏ'im* com um perfeito, ver Gênesis 24.19; Isaías 30.17. Gramaticalmente, o *'im* é pleonástico e introduz um elemento de dúvida (assim Williams, *Hebrew Syntax,* § 457).

48. Trible ("Two Women", p. 264) aponta que Rute recusou comentar sobre Boaz como resgatador e parente. Em vez disso, sua primeira e última palavras nesta cena são sobre comida (vs.18,21). Ela não está procurando um esposo; sua preocupação principal é lealdade por Noemi para suprir.

rativo.[49] Realmente, as frases *Rute, sua nora* (não "moabita", vs.2.21) e *minha filha* dão a entender uma conversinha materna sobre assuntos de família (cf. 1.8; 2.20). Para ser específico, Noemi aconselhou Rute a adotar outra estratégia: *seria melhor você ir trabalhar com as jovens mulheres dele.* Aparentemente, seu conselho significava duas coisas. Primeiro, ela queria que Rute aceitasse a oferta de Boaz; ela deve trabalhar só no campo dele. Segundo, naquele local, Noemi aconselha Rute a afastar-se dos trabalhadores do sexo masculino e chegar-se às do sexo feminino. Fica-se a pensar se este conselho não se deve ao fato de Boaz ser um *gō'ēl*. Isto é, será que o propósito de Noemi era desviar Rute de romances em potencial com trabalhadores até que seu relacionamento com Boaz tivesse tempo de transcorrer? Ela quis preservar a virtude de Rute?

Enquanto possível, tal especulação deve ceder ao propósito que Noemi apresenta por sua restrição: *para que não abusem dela em outro campo.* A raiz ambígua *pg'* requer comentário. Em outra parte do AT, significa tanto "conhecer, encontrar" como "cair em cima, atacar (violentamente)".[50] Se as declarações de Noemi e Boaz são de fato paralelas, então *ng'* ("pôr a mão em", v.9), *klm* ("repreender", v.15), e *g'r* (ralhar com) v.16) fornecem pistas ao sentido de *pg'* aqui. Sugerem que *pg'* tinha o sentido mais forte de "atacar" em vez de simplesmente "encontrar". Como Sasson nota, porém, a localização de Rute num campo aberto torna uma referência a estupro ou assassínio pouco pro-

49. Ver Campbell, pp. 107,108,110, que observa como soam "antiquadas" as falas de Noemi e Boaz. Ele sugere que o autor com isso busca retratar os dois como sendo de "terceira idade". Para Rudolph (p. 51) e Joüon (p. 65) a mudança de "jovens homens" para "jovens mulheres" apresenta um problema. Eles argumentam que o contraste é entre os trabalhadores de Boaz e aqueles de outra pessoa, não entre os do sexo masculino e feminino de Boaz. O v.22, no entanto, parece transmitir os dois contrastes, e torna as emendas textuais deles (Rudolph: omitir *'aḥēr*; Joüon, ler-se masc. pl.) desnecessárias.

50. O primeiro sentido ocorre em listas de limites de propriedade tribal (Js 16.7; 17.10; 19.11,27,34) e em relatórios de reuniões entre pessoas (Gn 32.2; Êx 5.20; Js 2.16; 1Sm 10.5; etc.). O segundo sentido ocorre 15 vezes (Êx 5.3; Jz 8.21; 15.12; 18.25, etc.) e é sinônimo para palavras que significam "matar"; cf. V. Hamilton, "*pāga'*", *TWOT*, II:715. Muito relacionado está a nuança legal, específica, "executar, matar" nas fórmulas de comando de execução (1Sm 22.18; 2Sm 1.15; 1Rs 2.29,31); cf. R. L. Hubbard, "The Hebrew Root PG' as a Legal Term", *JETS* 27 (1984) 129-33. Finalmente, em 5 contextos significa "interceder por, rogar com" (Gn 23.8; Jr 7.16; 27.18; Rt 1.16).

vável.[51] Portanto, a tradução "abuso" parece apta. Noemi provavelmente teve em mente abuso menor verbal e físico – insultos raciais hostis e empurros bruscos, que possivelmente machucassem.[52] Se é assim, ela compartilhava a preocupação que Boaz mostrou pelo bem-estar de Rute, mas de olho na segurança pessoal dela, antes de tudo. A escolha de *pg'*, uma palavra violenta, provavelmente visava a tornar as palavras finais de Noemi um crescendo dramático (i.e., "as coisas vêm dando certo para Rute, mas sombras agourentas ainda anuviam o resultado final"). Ainda, pode ter aludido novamente ao tema patriarcal: a proteção da mulher eleita (cf. Gn 12.10-20; 20.1-17; 26.1-16).[53] Como Sara e Rebeca, Rute foi protegida para um propósito ainda desconhecido, talvez até para gerar um filho do destino.

23 Como no cap. 1, o narrador novamente dá um passo à frente para encerrar a cena. Em 1.22, suas palavras soaram uma nota alegre, o começo da colheita de cevada; aqui, no entanto, ele anunciou o fim da colheita. Por isso, a perspectiva assustadora de fome renovada reapareceu.[54] Ele contou que Rute fez exatamente como Noemi (bem como Boaz) havia instruído. Ela ficou perto das jovens de Boaz para respigar – talvez sinal de que ela *não* se casaria com um dos trabalhadores, o que antecipava o louvor de Boaz (3.10).[55] Ela seguiu aquela rotina *até que tinham terminado tanto a colheita de cevada como a de trigo.* Joel 1.11 dá a entender que essas duas safras constituíam o grosso da temporada de colheita (cf. "a colheita inteira", aqui no v.21), um período de cerca de sete semanas (i.e., final de abril a começo de junho).[56] A

51. Ver Sasson, p. 62.

52. Cf. Campbell, p. 88 ("ser bruto com"); de Waard e Nida, *Handbook,* p. 45 ("molestar, insultar, machucar"); RSV, NIV e NVI ("ser molestada"). Em outra alternativa, Morris (pp. 281-82) opta por "encontrar"(assim a AV); se é assim, Noemi quer que Rute evite a aparência de ingratidão pela bondade de Boaz por ser achada no campo de outra pessoa (cf. *NEB*, "*que ninguém lhe pegue*"). Contraste Sasson, p. 62 ("insistir", cf. 1.16). Sua tradução de *b* na última frase ("para dentro") é duvidosa; cf. BDB, pp. 88-91; Williams, *Hebrew Syntax*, §§ 239-54.

53. Cf. a sugestão de Campbell (p. 108).

54. Ver Trible, "Two Women", p. 265.

55. Assim Porten, "Scroll", p. 37. Para a visão de Sasson de que o v.23 é contemporâneo aos eventos dos caps. 3 e 4, ver n. 57, p. 262 e o comentário sobre 3.2.

56. Cf. Deuteronômio 16.9; Campbell, p. 108. Tanto o AT como os textos ugaríticos associam a cevada e o trigo (Êx 9.31-32; Dt 8.8; 2Sm 17.28; Is 28.25; Jr 41.8; Ez 4.9; Jó 31.40;

presente observação provavelmente serviu a várias funções. Primeiro, ofereceu um ponto de referência cronológico (cf. o uso similar da colheita de trigo em Gn 30.14; Êx 34.22; Jz 15.1). Deslocou o leitor rapidamente do início da safra (1.22) ao seu final e assim demarcou uma fase principal da história. Segundo, sugeriu indiretamente que Boaz e Rute tornaram a se ver, talvez suficientes vezes para se conhecerem. Finalmente, indicou a provisão de Deus para duas viúvas e a recompensa parcial dele a Rute (cf. trigo é um símbolo do cuidado de Deus. Sl 81.17 [port. 16]; 147.14). Durante esse tempo, a ordem de Boaz (vs.15,16) garantiram-nas bastante para comer.

O capítulo terminou, no entanto, numa nota ambígua (*Então ela morou com sua sogra*). Sintaticamente, a sentença provavelmente é seqüencial à anterior.[57] Ela relata que a colheita havia vindo e ido, e a dispensa da viúva estava cheia. Rute ficou com Noemi; mas, por implicação, provavelmente perdeu contato com Boaz. Isso era significativo: lembrava uma questão não resolvida, a falta que Rute tinha de um "lugar de repouso" ou lar (1.9). Ele teve que "permanecer" assim (Heb. *yšb*; cf. 3.18), jogando um jogo de espera. O efeito do comentário foi deixar o leitor ambivalente – com ansiedade sobre uma oportunidade perdida, contudo na expectativa de mudança iminente. Assim, com habilidade típica, o autor suscitou a curiosidade e preparou para os cap. 3 e 4. Além disso, a observação anteviu a mudança nupcial de Rute para a casa de Boaz (4.13) e (surpreendentemente) o advento de Obede para a de Noemi (4.14).

Esta curta cena do entardecer encerrou um dia admiravelmente cheio de eventos que surpreenderam. As surpresas feitas, o conto se acalma

etc.; *UT*, 1099:24-25,32-33; 2037:3-4; 2091:.5-6; 2092:8-9); cf. M. Dahood, "Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs", em *RSP*, AnOr 49, org. L. Fisher (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1972), 1.176.

57. Ver Joüon, p. 66; Rudolph, p. 51; Campbell, pp. 108,109; et al.; cf. o mesmo idiomatismo em outra parte (Gn 34.16,22; Êx 2.21; Js 15.63; Jz 1.16,21; 17.11; Sl 140.14 [port. 13].). A opinião de que v.23b é contemporâneo a v.23a merece um comentário. Segundo seus proponentes (KD, p. 481; Sasson, p. 58; et al), a frase indica que Rute ainda morava com Noemi embora acompanhasse as jovens de Boaz durante a colheita movimentada. Se isso é verdade, enfatizaria a distância social entre Boaz e Rute, i.e., que Rute ainda morava com Noemi em vez de (presumivelmente) com as moças, mesmo sendo parte da clã dele durante o dia; ficava subentendido que ela não era ainda um membro pleno de seu clã.

mansamente e pára. Muitas sementes, porém, aguardam fruição. A incursão de Rute envolveu arriscar tanto dano físico como ostracismo social, mas que grandes possibilidades se abriram! O que poderia advir da generosidade amiga de Boaz? Afinal de contas, ele era um *gō'ēl* com certos deveres sociais para com Rute e Noemi. E Rute subiu de *status* social significativamente. Ela se tornara praticamente um membro de sua roda habitual – talvez só um passo preliminar de ascensão. A permissão, provisão e proteção que Boaz dera a Rute (vs.8,9,15,16, cf. v.22) certamente assinalava seu patrocínio dela. A cena da refeição confirmou esse relacionamento, pois lá Boaz não só recebeu Rute bem para se sentar ao lado de seus trabalhadores como serviu-a ele próprio sua comida. Obviamente, Noemi a considerava família (cf. "*nosso* parente-resgatador", v.21). Mais importante, porém, a providência misteriosa de Yahweh silenciosamente protegia os eventos à sua sombra. Aceita-se que o narrador nunca o registrou agindo diretamente, mas os traços sutis de sua presença estavam aparentes. O leitor tem fortes suspeitas de sua direção atrás do encontro fortuito de Rute com Boaz (vs.3,4), e suas asas protetoras e retribuição parcial na generosidade para com Rute (v.12). Assim, ele tinha provido as necessidades físicas – e isso poderia ser apenas o começo.[58]

Ambigüidades – a armadilha hábil do contador da história – permanecem. Não obstante, muito foi realizado. A iniciativa e a coragem de Rute já fizeram uma colheita: alimento, a amizade de Boaz, status. Contudo, muito está por fazer. O fim da colheita pode sugerir o fim das provisões e o reaparecimento da fome e do vazio. Mais praticamente, os contatos regulares entre Rute e Boaz cessaram. As duas viúvas estavam lá onde começaram (v.2), esperando em casa para algo acontecer. Se o cap. 1 terminou feliz, o cap. 2 terminou quietamente – quase com um baque surdo, um triste desapontamento.[59] A nuvem ameaçadora da

58. Ver Hertzberg, p. 271. Similarmente, Rauber ("Ruth", p. 167) vê no cap. 2 o "segundo movimento" da "comédia" que se abria em 1.22 e se centrava em volta da imagem da colheita. Em um nível, celebra a fertilidade da terra; em outro, traça o tema da restauração (i.e., de fertilidade na vida de Noemi). Cf. Trible, "Radical Faith", p. 49: "Era uma época em que a fome cedeu ao alimento, a estrangeiro se torna a amiga, e o acidental espelha o intencional".

59. Ver Porten, "Scroll", p. 32.

extinção da família ainda caía como ameaça sobre Noemi. E se a idade cobrasse seu tributo final dela amanhã? A despeito da acolhida de Boaz, o narrador lembra a seu auditório que Rute ainda era moabita, não israelita. A pergunta não respondida era: Será que Rute realmente tinha "voltado para casa"(1.22)? Resumindo, a história estava num impasse. Só a ousadia de alguém a faria caminhar de novo.

Quais os temas-chave que dominaram esse capítulo? Primeiro, Rute achou favor, em um nível, aos olhos de Boaz, em outro nível, aos de Yahweh.[60] A devoção de Rute a Noemi e seu compromisso com Israel ganharam esse favor (v.11). Como Abraão, Rute era uma imigrante que deixou para trás todos os laços familiares e religiosos para viver em Belém. Para Boaz, tal lealdade fazia Yahweh devedor a Rute. Daí, era apenas natural para ele desejar a Rute uma paga completa do Deus de Israel (v.12).[61] Segundo, Rute desempenharia um papel-chave em qualquer solução da falta de filhos de Noemi que eventualmente emergisse. Marcantemente, a Noemi necessitada e seu benfeitor em potencial nunca se encontram nesta história; em vez disso, Rute, a dedicada estrangeira, é mediadora entre eles.[62] Terceiro, Yahweh aparentemente já fez um pagamento parcial do "ordenado" de Rute através da generosidade de Boaz. Cogitamos que outra recompensa viria em eventos subseqüentes. Em suma, este capítulo lembra aos crentes que Deus honra graciosamente àqueles que praticam simples devoção, providenciando-lhes a satisfação de suas necessidades. Quanto maior o risco, maior poderá ser a recompensa graciosa de Deus.

C. RUTE FAZ PROPOSTA DE CASAMENTO A BOAZ (3.1-18)

Este capítulo relata o ponto crítico climático da história toda. Real-

60. Duas expressões repetidas sugerem isso: o idiomatismo *māsā' ḥēn bᵉ' ênayim* ("achar favor aos olhos [de alguém]", vs.2,10,13), e o verbo *nāḵar* no Hifil ("prestar bondosa atenção a", vs.10,19).

61. Teologicamente, isto presume que as boas ações humanas fornecem a base de uma súplica a Yahweh por bênção sobre o praticante, cf. Prinsloo, "Theology", p. 336; ver o comentário em 1.8,9.

62. Ver Prinsloo, Theology", p. 334.

mente, não há mais alto nível de tensão dramática e suspense do que aqui. A provisão de alimento do cap. 2 deixou resolvido o problema da fome das viúvas. Agora, em breve, a viuvez de Rute estará perto de acabar. Ela obterá a promessa do "descanso" desejado por Noemi em 1.9 (cf. 3.1,18). Os eventos do cap. 3 selarão seu destino marital futuro – embora fique incerta a identidade de seu esposo até o cap. 4. É interessante notar que os eventos-chave ocorreram entre o pôr-do-sol e o amanhecer de um único dia.

A habilidade do narrador apresenta esta novidade surpreendente. Ele oculta a história na negra veste de mistério e intriga.[1] Diferentemente de eventos anteriores, estes se passam nas horas mortas da noite e em sigilo absoluto. De fato, é só em 3.6-15 que os personagens principais do livro ficam completamente a sós. Não passam perto vizinhos proseadores, nem caminham por lá trabalhadores basbaques, enquanto Rute e Boaz conversam no terreiro da debulha. A escuridão apaga todo o cenário de fundo. Como se iluminado por um spot solitário, o par se deita em relevo, destacando-se contra as sombras em volta. Mais ainda, uma atmosfera impessoal permeia a cena. Os personagens perderam sua identidade. O narrador os chama "o homem" e "a mulher" (vs.8,14,18), não "Boaz" e "Rute"; ele parece tencionar guardá-los incógnitos para barrar serem reconhecidos por qualquer outra pessoa (vs.3,9,14). Os personagens parecem operar autonomamente – independentes até mesmo da providência divina. Foram-se as invocações expansivas, diretas, da presença divina, típicas do cap. 2 (vs.4,12,19,20). Em comparação, as referências a Deus aqui são infreqüentes e breves (3.10,13). Como os personagens humanos, Deus mesmo parece estar incógnito, irreconhecível durante toda a cena. Até se sente que Deus está olhando para outro lado, com isso deixando os atores completamente por conta própria.

Afinal, o capítulo está cheio de "ambigüidades cuidadosamente armadas" (Campbell) e de insinuação sexual. No antigo Israel, um cenário de terreiro de debulha sugeria acordo sexual (ver v.2), e o autor enche sua prosa com entendidos duplos eróticos (cf. v.4). Ele cria uma forte impressão de que Boaz pode ter tido relações sexuais naquela

1. Para o que segue, devo muito a Campbell, pp. 130-32.

noite, mas nunca realmente diz isso. Tal ambigüidade e linguagem sugestiva serve a dois propósitos. Primeiro, mantém a atenção do auditório facilmente – e isso fascinada, em suspense! Segundo, lançam Rute e Boaz num crisol de escolha moral: será que vão, como antes, viver de acordo com o ideal de *ḥeseḏ*?

Estruturalmente, o capítulo segue de perto em paralelo ao cap. 2: cenas de diálogo com Noemi e Rute (vs.1-5,16-18; cf. 2.2,18-23) contêm a cena principal, o diálogo entre Rute e Boaz (3.6-15; cf. 2.3-17).[2] O renovado uso de palavras-chave ata os primeiros três capítulos verbalmente, assim deixando entender que o cap. 3 resolve em parte os problemas levantados nos caps. 1 e 2.[3] Como no cap. 2, Rute serve de mediadora entre Noemi e Boaz. Ela também se mostra capaz de iniciativa e assim retém algum controle sobre seu destino (ver 3.9). Diferentemente do cap. 2, porém, é Noemi que toma a iniciativa principal, enviando Rute numa missão (3.1,2).[4] Semelhantemente, Boaz aparece como uma figura-chave na solução dos assuntos – preparo crucial para o cap. 4.[5] Finalmente, cada cena acrescenta seus próprios ingredientes à trama em fermento e prevê subseqüentes evoluções.

2. Noemi era o elo verbal entre esses capítulos: suas palavras fecharam o cap. 2 e abriram cap. 3; cf. Trible, "Two Women", p. 265; Porter ("Scroll", pp. 37,38), que lista a linguagem compartilhada por 2.21-23 e 3.1,2 ("bom", "sogra", "minha filha", "fim/término", "cevada", "moças", "amigo"). Observe também *mānôaḥ* (v.1), que recorda o tema de casamento de 1.9. Para uma estrutura alternativa, veja Sacon, "Ruth", p. 11.

3. C. Campbell, p. 130 (uma forma especial de incluso), e os exemplos dele "segurança" (3.1; 1.9), *ḥeseḏ* (3.10; 1.8; 2.20), "asa" (3.9; 2.12), "mulher digna" (3.11) e "homem de bem" (2.1), e "vazio" (3.17; 1.21).

4. Os estudiosos especulam sobre o motivo da iniciativa repentina de Noemi. Sem dúvida ela se sentia responsável pelo bem-estar futuro de Rute (assim Würthwein, p. 17). É menos certo que ela procurou assim fazer com que parentes relutantes assumissem seu dever levirato, cf. Camichael, "Ceremonial Crux", pp. 334,335; Schildenberger, "Ruth", p. 106. As instruções a Rute para uma abordagem bastante avançada de Boaz pode ter oferecido maior esperança de êxito do que discussões diretas (assim Rudolph, p. 53). Rudolph atribui a falta de ação de Boaz a vários motivos (i.e., sua idade, um casamento em andamento, a raça de Rute, ou sua relutância em ser pai de uma criança para outra pessoa).

5. Ver Prinsloo, "Function", p. 122.

1. A PROPOSTA EM SI (3.1-15)

a. O PLANO INTELIGENTE DE NOEMI (3.1-5)

1 *Algum tempo mais tarde,*[1] *Noemi, sua sogra, disse a Rute: "Minha filha, preciso assegurar*[2] *um lar permanente para você para que você esteja bem situada.*[3]

2 *Ora, Boaz – aquele que tem as servas com quem você esteve – é nosso parente.*[4] *Olhe, ele está joeirando a cevada hoje à noite.*[5]

3 *Portanto, banhe-se, ponha um pouco de perfume,*[6] *vista-se bem,*[7]

---

1. Embora o TM não tenha "Algum tempo mais tarde", esta expressão torna explícito o intervalo de tempo presumido entre 2.23 e 3.1.

2. Lit. "Não devo buscar...? Para o uso de perguntas a fim de expressar asseverações fortes, ver o comentário em 2.8. Sobre o vocativo *minha filha*, ver em 2.2,8. A nuança de obrigatoriedade (*preciso*) segue *GHB*, § 113m; c. vs.3,4. À vista da espécie de objeto direto aqui (ver o comentário adiante), o verbo pode ter a nuança emotiva "esforçar-se por, aspirar a"; assim G. Gerleman, "*bqš*", *THAT*, 1.334. Será que o imperfeito alude a outros esforços, não especificados, por parte de Noemi atrás dos bastidores, como Campbell sugere (p. 116)?

3. Lit., "para que possa estar bem, para você". O uso consistente do idiomatismo (*ytb l*) confirma que *'ašer* aqui introduz uma cláusula final, não uma relativa (Gn 12.13; Dt 5.16; 6.3,18; 12.25,28; 2Rs 25.24; Jr 7.23; etc.); assim Campbell, p. 116; Rudolph, p. 52; LXX; et al.; contra Sasson, pp. 63,64.

4. Lit. "Não é Boaz... nosso parente?"; contraste Campbell, p. 117 ("da roda pactual" por "parente"). Como com o v.1, a pergunta (esperando resposta afirmativa) é de fato uma declaração. Sintaticamente, *we'attâ* ("e agora") introduz o que segue tanto como a conclusão lógica do v.1 (cf. Joüon, p. 66) como uma nova fase da conversação (i.e., o início formal do plano; cf. v.11).

5. Lit. "para joeirar o terreiro de debulha da cevada". Veja o comentário adiante. As aliterações em hebraico sugerem que Noemi deu ênfase falada às palavras; note a série de sons de *h, ō,* e *eh* no TM: *hinnēh-hû' zōreh 'eṯ-gōren haśśe'ōrîm hallaylâ.*

6. Lit. "você derramará" (para a vocalização incomum, veja GKC, § 104g). O verbo *sûḵ* significa "derramar, ungir" com azeite de oliva perfumado, particularmente após o banho; cf. 2 Samuel 12.20; 14.2; Ezequiel 16.9; Daniel 10.3; R. Patterson, "*sûḵ*", *TWOT*, II:619.

7. Lit. "você porá sua roupa em você" (com a maioria dos comentaristas, lendo o Ketib *śimlāṯēḵ* [sing.]). Embora o idiomatismo belamente aliterante (*śîm śimlâ 'al*) ocorre apenas aqui (mas cf. Gn 9.23), o contexto sugere o sentido provável "vestir-se bem, vestir o melhor que tem"; assim a Vulg. e o Targ. A palavra *śimlâ* provavelmente tem um sentido coletivo aqui ("roupas"; cf. Dt 10.18; 21.13; 22.5; Is 3.7) e inclui tanto o manto quanto o xale mencionados no v.15 (assim a LXX). Joüon (p. 68) e Tamisier (*La Sainte Bible*, III:320) reivindicam que os dois itens são idênticos, mas, como observa Sasson (p. 68), isso implicaria que Rute, tendo enchido sua única roupa com o grão do presente de Boaz, teria voltado para casa nua – uma suposição muito improvável!

e desça[8] *para o terreiro da debulha.*[9] *Não deixe o homem notar que você está lá até que ele tenha terminado de tomar sua refeição.*[10]

4 *Finalmente, quando ele se deitar, note cuidadosamente onde ele está deitado. Então vá lá, descubra seus pés, e deite. Ele então lhe dirá o que você precisa fazer".*[11]

5 *Rute respondeu-lhe: "Tudo que você disse* [12] *eu farei".*

1 Diferentemente do cap. 2, é Noemi, não o narrador ou Rute, quem inicia a nova fase da história. É evidente que os eventos anteriores deram a Noemi o fim do amargo isolamento que sentira – e uma idéia. Ela declarava sua intenção de desempenhar uma obrigação que cabe a pais: *preciso assegurar um lar permanente para você.* Como em 2.20 ("*nosso* parente-resgatador"), Noemi com isso tratou Rute como família – como se fora sua própria filha. O verbo *bqš* no Piel (lit. "procurar") pode ser um termo legal, dando a entender que o objeto procurado era devido a

8. Lendo o Ketib com seu final incomum e provavelmente arcaico, na 2ª pessoa fem. (*-ī*'), uma forma que aparece mais freqüentemente (como arcaizante?) em Jeremias e Ezequiel (Jr 2.33; 31.21; Ez 16.18; etc.); ver GKC, § 44h; *GHB*, § 42f; cf. *wᵉšāḵāḇtî* (v.4). A pessoa "descia" (*yrd*) para sair de uma cidade (1Sm 9.27), visto que, com objetivos de defesa, as cidades antigas eram geralmente construídas sobre montes. Estranhamente, a LXX tem aqui "subir", mas "descer" para o mesmo verbo no v.6.

9. As instruções de Noemi empregam verbos no perfeito com *wav* em vez da seqüência mais comum de imperativo seguido de perfeitos (2Sm 14.2,3). Campbell (pp. 119-20) observou simetria marcante nos vs.3,4: quatro perfeitos com o *wav*-conversivo, o último com uma terminação arcaica fem. sing.; depois um imperativo negativo, um imperfeito, e finamente outra série de quatro perfeitos com *wav*, o último com a mesma terminação arcaica. Ele sugere que esta seqüência pode refletir sintaxe hebraica primitiva.

10. "Tomar sua refeição" lit. é "comer e beber", provavelmente uma hendíadis para "ter, apreciar uma refeição": cf. v.7; Êxodo 34.28; Números 23.24; Deuteronômio 9.9,18; 1 Samuel 30.12; etc. O mesmo par de palavras ocorre em ugarítico, cf. Dahood, *RSP*, 1:108-109. Segundo o Calendário Gezer (*ANET*, p. 320), o "colher e banquetear" vinha um mês depois da colheita de cevada.

11. "Precisa" é uma nuança do imperfeito (*ta'aśîn*); cf. *GHB*, § 113m; Êxodo 4.15; Números 35.28; Gênesis 20.9; 1 Reis 22.6; etc. Para a terminação, ver o comentário em 2.8.

12. O uso de um imperfeito (*tō'mᵉrî*) por um esperado perfeito é raro (cf. Nm 32.31; Js 1.16) mas gramaticalmente certo (cf. v.11; 2Sm 9.11). Pode dar a entender que as palavras de Noemi ficam valendo embora ela tenha terminado de falar (cf. GKC, § 107h). Note também que seguindo a esse verbo o TM tem um raro "Qere não Ketib", i.e., os massoretas escreviam as vogais de uma palavra ("para mim") para serem lidas embora o texto não tenha suas consoantes (cf. também v.17).

Rute.[13] Neste caso, ela queria *um lar permanente* (Heb. *mānôaḥ*, lit. "um lugar de descanso") para Rute. Derivado de *nûah* ("estabelecer-se"), o termo é sinônimo de *m^{e}nûḥâ* (ver 1.9). Vê-se claramente que Noemi tinha em mente um novo casamento e a segurança que o assistia, a permanência, o pertencer que isso daria a Rute.[14] Na verdade, ela especificou o resultado desejado (*para que você esteja bem situada*), uma expressão idiomática comum associada com benefícios atraentes, felicidade nupcial (Jr 7.23), segurança (Jr 42.6), vida longa (Gn 12.13; Dt 4.40; 5.16,33), prosperidade material (Jr 40.9) e muitos filhos (Dt 6.3). Além de ver Rute bem estabelecida, Noemi provavelmente quis também prover pela sorte incerta de Rute após a morte de Noemi. Seria uma coisa Rute suportar a viuvez numa terra estranha durante a vida de Noemi, e bem outra ela fazê-lo depois que Noemi já tivesse partido.

Um ponto teológico significativo aparece aqui. Antes, Noemi tinha desejado estas mesmas coisas (1.8,9). Aqui os meios humanos (i.e., o plano de Noemi) executam algo previamente entendido como sendo da província de Yahweh. Em resposta a uma oportunidade concedida providencialmente, Noemi começou a responder a sua própria oração! Assim, ela dá o modelo de uma maneira em que as ações divinas e humanas operam juntas: crentes não devem esperar passivamente até que os eventos aconteçam; em vez disso, devem tomar a iniciativa quando uma oportunidade se apresenta. Eles entendem que Deus apresenta a oportunidade. No caso de Noemi, qualquer sucesso presumivelmente seria parte do "pagamento em cheio" de Yahweh a Rute (cf. 2.12). Se assim é, então teologicamente Yahweh atua *em* os atos de Noemi. Isto é, o que Noemi faz constitui ao mesmo tempo os atos de Deus.[15] Seus atos executam os planos de Deus.

13. Ver S. Wagner, "*biqqēš*", *TDOT*, II:232,235.

14. Para *mānôaḥ*, ver Gênesis 8.9; Deuteronômio 28.65; Isaías 34.14; Salmo 116.7; Lamentações 1.3; 1 Crônicas 6.16. Mais comovente é Isaías 34.14-15 (i.e., corujas que encontram "ninho" seguro no qual apreciar seu par e nutrir os filhotes). Segundo Ratner ("Gender Problems", pp. 105-109), a mudança de uma forma fem. (1.9) para uma masc. pode ser o modo estilístico do narrador de avivar material literário seco. A mesma sugestão também pode explicar a mudança nas formas (baseada na raiz *yd'*) de "amigo" (2.1) para "parente" (3.2). Cf. F. Stolz, "*nwh*", *THAT*, II:45; L. Coppes, "*nûaḥ*", *TWOT*, II:563.

15. Cf. a formulação de Prinsloo: Noemi como instrumento ou substituto de Yahweh (Theology", p. 337).

2 Noemi, em seguida, explicitou a premissa dupla de seu plano. Primeiro, ela lembrou a Rute que *Boaz é nosso parente.* A palavra *môḏa'ṯānû* ("nosso parente") representa um jogo de palavras inteligente em cima de sua palavra cognata em 2.1 ("amigo"). Enquanto esta última deixou por menos os laços familiares de Boaz com Noemi para revelação dramática mais tarde em 2.20, a primeira agora constrói em cima dessa revelação. A sintaxe da sentença enfatiza que Boaz era um parente *próximo.*[16] Assim, seu parentesco – e os deveres que porventura lhe coubessem – foi premissa-chave do plano de Noemi. Sua bondade anterior para com Rute soou o chamado à porta que representava uma oportunidade de ouro para as viúvas. Noemi pretendia aproveitá-la sem hesitação. Segundo, ela acrescentou: *Olhe* [lit. "Eis!"] *ele está joeirando a cevada hoje à noite.* Esta afirmação que é aparentemente simples levanta dois problemas. Tomada literalmente, contém uma expressão um tanto estranha sem comprovação em outra parte (lit. "joeirar o terreiro de debulha da cevada"). Normalmente, joeira-se a cevada, não um terreiro de limpar! Assim, vários tomam *'eṯ-gōren* como frase prepositiva e *haśśᵉ'ōrîm* como objeto direto de *zōreh.*[17] Igualmente estranha é a menção só da cevada e não do trigo também (cf. 2.23). Será que havia terreiros separados para malhar cada grão? Ou eram os dois grãos joeirados no mesmo terreiro, mas em duas fases distintas?[18] Não se pode ter certeza. É possível que a própria expressão

16. Várias linhas de evidência sustentam essa visão. Primeiro, a forma fem. do substantivo deram-lhe uma nuança intensiva (e abstrata) (BDB, p. 396: "parentesco, parente"); cf. *GHB*, § 89b, citando analogias árabes. Segundo, de acordo com GKC, § 141c, o uso de um substantivo como predicado de uma cláusula nominativa dá sinal de ênfase (cf. Jó 22.12; Sl 25.10; Pv 3.17; Ct 1.10; Ez 38.5). A posição incomum da claúsula relativa que segue ("aquele que tem as servas com quem você esteve") similarmente dá a entender ênfase especial. Normalmente, seguiria imediatamente a seu antecedente (Boaz) ou ao predicado; cf. Gênesis 24.7; Rute 2.19b. Com respeito à vocalização incomum do sufixo, ver *GHB*, § 94b.

17. Portanto, "ele está joeirando cevada em/sobre o terreiro de debulha"; assim RSV; NEB; NIV; Sasson, pp. 64,65, seguindo J. Hoftijzer, "Remarks Concerning the Use of the Particle *'T* in Classical Hebrew", *OTS* 14 (1965) 45. Alternativamente, de 2 Reis 7.1-20 e 22.10 Campbell (pp. 117-19) argumenta que *haśśᵉ'ōrîm* ("cevada") deve ser revocalizado *haššᵉārîm* ("as portas" [da cidade]), uma mudança que dá: "ele está joeirando (o grão de) o terreiro de debulha perto da porta". Contra esta mudança, no entanto, o livro de Rute localiza o terreiro a alguma distância abaixo da cidade, não à porta dela (i.e., "desça", vs.3, 6; "suba", 4.1); c. Sasson, pp. 64,65.

18. Assim Joüon, pp. 66,67, que sugere que "terreiro de malhar" é uma metonímia pelo

tenha sido um coloquialismo conhecido significando "joeirar cevada". A tradução literal da frase na LXX ("ele está joeirando o terreiro de debulha de cevada") poderá refletir conhecimento da expressão, mas também poderá simplesmente mostrar técnica de tradução sem originalidade. Visto que os dois grãos eram provavelmente colhidos em dois estágios diferentes, provavelmente eram também joeirados em estágios diferentes.[19] Em todo caso, o ponto de Noemi foi que Boaz estaria num lugar isolado, onde ele e Rute poderiam conversar em particular sob o manto da noite.

Na antiga prática agrícola, joeirar era o clímax festivo, alegre, do processo de colheita (cf. Is 41.14-16). O cereal colhido era primeiro amarrado em feixes no campo, depois carregado manualmente ou em carros (Am 2.13) ao *terreiro da debulha*, um espaço aberto, de rocha exposta ou de terra dura, pisada. Ali o grão era debulhado, i.e., malhado com uma marreta dentada, pisada sob os cascos de animais (Mq 4.13), ou debulhado sob rodas de carros (Is 28.28). O objetivo era remover as cascas dos grãos. O joeiramento então separava os grãos das cascas, resíduos e espigas. Com um garfo ou pá, o joeireiro lançava a mistura na brisa prevalecente.[20] O vento espalhava os resíduos a certa distância e o grão mais pesado caía perto do joeireiro. Depois de ser passado numa peneira, os grãos eram ajuntados em montes (Ct 7.3 [port. 2]), a palha dada por alimento aos animais e o restolho usado como combustível.

(produto) do terreiro de malhar"; cf. também Dalman, *Arbeit und Sitte*, III:73. A sugestão é gramaticalmente improvável, no entanto, porque faz "cevada" um apositivo para "terreiro de debulha" – um relacionamento improvável para um construto hebraico (assim Campbell, p. 117).

19. Segundo Sasson (pp. 130-31), ao mencionar somente cevada, o narrador indicou, com habilidade, que em vez de arriscar ter outro *gō'ēl* a excedê-lo em esperteza obtendo a terra de Noemi (cf. 4.3) se esperasse até o fim da colheita de trigo, em 4.1-12 Boaz se movimentou rapidamente para obter a melhor vantagem pessoal. Isso dá a entender que 2.23 abrange o período todo relatado no restante do livro (exceto o nascimento de Obede), não o tempo entre os eventos dos caps. 2 e 3. Duras considerações enfraquecem esse ponto de vista. Primeiro, como o próprio Sasson admite, fica presumido que o campo fora semeado com cevada, não trigo. O texto, no entanto, nem confirma nem nega esta hipótese. Segundo, a declaração de Noemi (v.2) pode presumir que a colheita já estava terminada. Estivesse a colheita em pleno andamento, parece improvável que Rute estaria em casa a não ser que as duas mulheres conversavam de manhã antes de Rute sair para o campo.

20. "Joeirar"aqui é *zrh*, "espalhar, abanar, agitar ao ar"; cf. BDB, p. 279; G. Van Groningen, "*zārâ*", *TWOT*, 1:251; Isaías 30.24; 41.16; Jeremias 4.11; 15.7.

Naturalmente, a localização do terreiro de debulha regulava em parte a velocidade do vento, e isso pode explicar por que o terreiro de Belém em relação à cidade ficava morro abaixo da cidade.[21] Precisa-se de uma brisa constante – mas não forte demais, e sem rajadas. Isso também pode explicar por que Noemi especificou que Boaz joeirava *hoje à noite* (com ênfase, "esta mesma noite"; cf. as versões). Ele provavelmente pretendia aproveitar uma brisa propícia da noite.[22] Se seus trabalhadores (assim dizem muitos comentaristas) faziam o joeiramento eles mesmos é incerto, no entanto. É igualmente incerto o motivo que levaria Boaz a passar o restante da noite ali depois que a parada do vento obrigasse finalizarem esse trabalho. A maioria julga que ele ficou ali para proteger seu grão de ladrões, mas Sasson argumenta, pelo conhecimento que Noemi tinha das atividades dele (vs.2-4), que Boaz estava envolvido em alguns preparativos cerimoniais, até cúlticos, costumeiros durante as festividades da colheita.[23] Infelizmente, não se pode ter certeza. Mas um ponto importante a ser lembrado durante a próxima cena é que a mente popular associava terreiros de debulho com licenciosidade.[24]

21. Cf. n. 17, p. 270. Sem oferecer comprovação, Hertzberg (pp. 273-74) identifica-o com aquele que há na moderna Beit Sahur, uma vila abaixo do declive leste de Belém ao lado dos "Campos dos Pastores"do NT. Isso faria sentido se o campo fosse perto, mas exigiria que os trabalhadores carregassem o cereal para casa subindo um morro mais ou menos íngreme. Outros localizam-no ou num patamar dos campos descendentes nas colinas de Belém, ou no topo de um monte vizinho mais baixo do que a cidade; cf. Humbert, "Art et leçon", p. 274.

22. Ver Humbert, "Art e leçon", p. 273; Dalman, *Arbeit und Sitte*, III:131; Targ.; et al. Mas outros reivindicam que em Judá o vento começa ali pelas 14 horas e vai morrendo ao entardecer. Portanto, o Heb. *hallaylâ* ("esta noite") deve se referir à tarde toda (assim Hertzberg, p. 273) ou a "noite" (assim Joüon, p. 67, citando o uso da palavra em Js 2.2). Fosse esse o caso, porém, esperaria-se a palavra *'ereḇ* ("tarde, anoitecer"), como em 2.17. O termo pode ter uma referência dupla: uma cronológica (i.e., às horas do anoitecer) e uma temática (i.e., para orientar o auditório a uma cena noturna que segue); assim Campbell, p. 119.

23. Sasson, p. 65. Embora os donos dos campos provavelmente estavam presentes no joeiramento (cf. 2Sm 24.18-20; Dalman, *Arbeit und Sitte*, III:103); era incomum um homem importante como Boaz não delegar a vigília da noite a um de seus homens (assim Sasson, p. 65). Talvez nesta ocasião Boaz estava simplesmente assumindo sua vez "de plantão" (assim Morris, p. 285).

24. Ver Oséias 9.1; Robertson, "Plot", p. 216. Segundo Carmichael ("Treading", p. 257), o "treading" [modo de andar] bem sucedido de Rute (i.e. fertilidade agrícola) do cap. 2 levou Noemi a escolher este momento para abordar Boaz sobre "treading" Rute (i.e. fertilidade sexual). O auditório sem dúvida logo associou essas duas idéias de fertilidade, mas o

3 Em cima de premissas tais, Noemi articulou seu plano. Em vez de sair correndo para o terreiro da debulha, Rute deveria primeiro preparar-se. Deveria *banhar-se* (lit. "lavar-se") e *pôr um pouco de perfume.* O uso de óleos aromatizados, particularmente em ocasiões festivas, era tão comum na antigüidade como o uso moderno de água-de-colônia; realmente eram símbolo de boa reputação (Ct 1.3, Ec 7.1). Obviamente, Rute deveria se fazer atraente, talvez até sedutora. Ela também deveria *vestir-se bem*, provavelmente envolvendo-se em um grande manto como aqueles comprovados em Canaã desde a Idade Tardia do Bronze. Embora não seja óbvio no contexto, paralelos extrabíblicos que usam "banhar-se, ungir-se, vestir bem" juntos sugerem que Noemi possivelmente instruiu Rute a vestir-se como uma noiva.[25] Mais comprovadamente, Rute deveria parecer (e ter o cheiro) tão atraente quanto lhe fosse possível. Preparada assim, ela *devia descer ao terreiro da debulha.*

Mas não era para chegar correndo para Boaz e iniciar a conversa. Bem ao contrário, Noemi instruiu: *Não deixe o homem notar que você está lá* (lit. "você não será conhecida do homem"). A forma Nifal de *yd'* ("conhecer") frisava que Rute não era para ser vista nem ouvida por Boaz.[26] Ao contrário, a presença dela deveria permanecer secreta até o momento exatamente certo. Várias vezes neste capítulo o narrador se refere a Boaz como *o homem* (*hā'îš*, vs.8,16,18; cf. *hā'iššâ,* "a mulher", v.14), um dispositivo hábil com propósito duplo: reforçar o escuro da cena obscurecendo as identidades dos personagens e sugerir que a cena diz respeito a relacionamento entre homem e mulher. Quanto ao momento certo, Noemi inteligentemente calculou que chegaria: *até que ele tenha terminado de tomar sua refeição.* Obviamente, ela queria que Boaz estivesse de bom humor – aquele estado de contenta-

---

tema específico de "treading" sobre o qual Carmichael tenta levantar seu caso está ausente do texto. Quaisquer relações sexuais entre Rute e Boaz precisam aguardar a prova de eventos subseqüentes.

25. Para as evidências, ver Sasson, p. 67; 2 Samuel 12.20; Ezequiel 16.8-10; Ester 2.12; Judite 10.3; cf. Humbert, "Art et leçon", p. 274; Hertzberg, p. 274. Contraste Campbell, p. 131 (o texto é ambíguo propositadamente); Morris, pp. 285-86.

26. O verbo *yd'* denota a percepção que se tem de objetos e circunstâncias no mundo ou através de experiência ou pelos relatos de outros; cf. W. Schottroff, "*yd'*", *THAT*, 1:686.

mento e bem-estar que resulta de uma boa refeição.[27] Resumindo, Noemi não deixou nada para o acaso. Ao contrário, ela caprichou o quanto pôde para estabelecer uma situação favorável. Boaz estaria em bom estado de espírito, e os dois conversariam a sós, longe de ouvidos bisbilhoteiros. Fazendo isso, ela deu o modelo do uso apropriado da engenhosidade humana a serviço de um alvo merecedor. De fato, dado o sentimento global de providência divina deste livro, pode-se dizer que Deus trabalha justamente através desse tipo de inventividade.

4 Noemi agora detalhou o clímax de seu plano. *Finalmente* é paráfrase de um possível artifício oral hebraico que significava: "Agora isto é crucial".[28] Suas palavras seguintes são atormentadoras na sua ambigüidade e repletas de insinuação sexual. Quando Boaz *se deitar* (i.e., para dormir), de seu lugar oculto vantajoso, Rute precisa *notar cuidadosamente onde ele está deitado.* Novamente, sem revelar como, Noemi sabia que Boaz passaria a noite lá (ver observações, no v.3). Ela também deu a entender que outras pessoas poderiam estar presentes, e por isso a precaução para que Rute seguisse cuidadosamente os movimentos dele. Nenhum grau de escuridão esconderia o embaraço de se aproximar do homem errado! Algum tempo depois, após Boaz estar dormindo profundamente, Rute deveria *ir lá* (*bô'*, lit. "vir, entrar"), *descobrir seus pés, e deitar.*

A segunda (e crucial) ação merece um comentário adicional. O

27. Contra Robertson ("Plot", pp. 225-27) e outros, o idiomatismo não faz entender que Boaz estaria bêbado. Mas será que devemos ouvir ecos do esquema elaborado pelas filhas de Ló (Gn 19.30-38)? Cf. Carmichael, "Cerimonial Crux", p. 335; Gow, Structure, Theme and Purpose", p. 116.

28. Embora a forma incomum *wîhî* (*waw* com o jussivo Qal de *hāyâ*) vem há muito preocupando os estudiosos, uma inspeção das três outras ocorrências (1Sm 10.5; 2Sm 5.24; 1Rs 14.5) sugere este sentido. Em cada caso, o verbo ocorre numa cláusula temporal com as preposições *bᵉ* ou *kᵉ* e um construto infinitivo (lit. 'e que possa ser quando..."). E mais, a fórmula vem na fala de um superior a um subordinado no ponto preciso em que a informação crucial é dada. Por isso, a forma incomum pode ser um dispositivo retórico do hebraico falado. Que Yahweh fala nos dois últimos exemplos (cf. também Samuel como porta-voz. 1 Samuel 10.5) também sugere que pode até ter sido uma expressão técnica do discurso oracular. Se é assim, será que o narrador com isso apresentou Noemi como dando a Rute direção divina? Oponha em contraste GKC, § 112z (jussivo como forma rítmica de um imperfeito do indicativo); A. Rubinstein, "Conditional Constructions in the Isaiah Scroll", *VT* 6 (1956) 76 n. 2; Joüon, p. 69 (um erro pelo esperado *wᵉhāyâ*); Rudolph, p. 52 (uma ordem de verdade).

verbo *glh* no Piel ("descobrir, tornar visível" algo oculto) ocorre sobretudo em expressões que descrevem variedades de relações sexuais ilícitas.[29] Obviamente, tais associações lhe deram uma conotação imoral aos ouvidos israelitas, visto que tal comportamento era proibido. O objeto direto aqui (*marg^{e}lōṯ*, "lugar dos pés") provavelmente intensificou essa impressão.[30] Como é bem conhecido, o termo "pés" podia ser usado como eufemismo para órgãos do sexo (masc.: Êx 4.25; Jz 3.24; 1Sm 24.4; fem: Dt 28.57; Ez 16.25; etc.) embora não demonstrável como eufemismo aqui, pode ter sido escolhido para reforçar as insinuações sexuais da cena.[31] Em todo caso, "o lugar de pés" significava o lugar onde estavam seus pés.[32] Portanto, Noemi instruiu Rute a deixar descobertos os pés de Boaz, dobrando para trás a orla da grande capa na qual ele dormia. Então ela mesma devia *deitar-se* (outra palavra sexualmente sugestiva!), presumivelmente aos pés dele.[33]

---

29. Principalmente na frase "descobrir a nudez"; Levítico 18 e 20 (24 vezes); Deuteronômio 23.1; 27.20; Isaías 22.8; etc.; cf. C. Westermann, "*glh*", *THAT*, 1:422; H. Zobel, "*gālâ*", *TDOT*, II:479. A partir de um par paralelo de supostos cognatos em Ugar. (*gly//bô'*); Dahood (*RSP*, 1.160-61) afirmou que *glh* aqui significava "alcançar". Duas coisas, porém, põem fim a essa reivindicação. Primeiro, o uso Ugar. alegado ocorre numa expressão fixa, repetida, não relacionada ao contexto de Rute 3.4. Segundo, a ordem do par que se alega aqui é o oposto da fórmula ugarítica. Note que Gordon (*UT*, pp. 379-80, no. 579) traduz o *gly* Ugar. como "permitir" – um sentido oposto àquele de *bô'*.

30. Fora de Rute, ocorre apenas em Daniel 10.6, onde significa "pernas" (fazendo par com "braços"), e Campbell (p. 121) aceita esse sentido aqui. Não obstante, três observações favorecem o sentido do consenso significando "lugar de pés". Primeiro, os contextos muito diferentes de Daniel 10 e Rute 3 deixam em aberto a possibilidade de que a palavra tenha uma nuança diferente em cada um destes. Segundo, esse *marg^{e}lôṯ* derivado da palavra *regel*, "pé", sugere um sentido mais próximo de "pé" do que "pernas". Terceiro, segundo GKC, §§ 124a-b, a terminação *-ōṯ* identifica a palavra como um "plural de extensão local" que se refere a um lugar ou área. De fato, mais adiante no capítulo, a palavra definitivamente tem um sentido local (vs.7,8,14). Em suma, a palavra provavelmente significava "lugar dos pés", e correspondia a *m^{e}ra'aṣôṯ*, lugar da cabeça" (Gn 28.11,18; 1Sm 19.13,16; 1Rs 19.6); assim Joüon, p. 69; Sasson, pp. 69,70, et al.

31. Ver Gray, p. 394; Trible, "Two Women", p. 266; et al. Se a palavra significava "pernas", entretanto, o autor pode ter pretendido que fosse ambígua e assim provocante (i.e., até onde Rute descobriu suas "pernas"?); assim Campbell, pp. 121-131.

32. Cf. a expressão correspondente, "lugar da cabeça" mencionado acima na n. 30.

33. Seguido por *'eṯ* e *'im* (ambos "com") *škb* significa "ter relações sexuais (ilícitas) (com)" (Gn 19.32-35; Êx 22.15 [port. 16]; Lv 18.22; Dt 22.22; 1Sm 2.22; 2Sm 11.4; etc.). A Bíblia descreve relações sexuais legais com *yd'*, "conhecer" (p.ex., Gn 4.1,17) ou *bw'* ("entrar") (p.ex., Gn 16.4); cf. V. Hamilton, "*šāḵaḇ*", *TWOT*, II:921-22. O ponto de vista de

Qual era o propósito desse gesto? Primeiro, os atos de Rute pretendiam ser um tipo de sinal para Boaz. Deitando-se a seus pés, talvez Rute devesse se apresentar como uma humilde requerente buscando a proteção dele.[34] À luz da proposta de casamento subseqüente de Rute (v.9), porém, este gesto provavelmente simbolizava sua proposta (ver v.9).[35] Segundo, os atos de Rute podem ter garantido que os dois não conversariam, enquanto não estivessem totalmente a sós – ou pelo menos fossem os únicos acordados. Descobrir os pés de Boaz os exporia ao crescente frio atmosférico noturno! Noemi raciocinou habilmente que ele não acordaria até que se apercebesse do desconforto, i.e., no alto da noite, depois que outros trabalhadores tinham ou ido para casa ou caído no sono ali.[36]

Finalmente, segundo Noemi, o lance final pertencia a Boaz. *Ele então lhe dirá o que você precisa fazer.* Aparentemente, ele responderia ao gesto simbólico de Rute com algumas instruções próprias. Assim Noemi levou em conta tanto o horário da reunião como o caráter de Boaz. Ele não tiraria vantagem sexual incorreta da situação. Mais tarde (v.9), no entanto, Rute aparentemente irá além dessas instruções por iniciativa própria, a despeito de sua promessa (v.5). Em todo caso, a estranha ventura, sem dúvida, era arriscada e ousada. Noemi pediu a Rute que entrasse numa situação incerta, comprometedora com muita coisa pendente na balança.

Perguntas incômodas afligem o leitor a esse ponto, contudo. Por que Noemi seguiu esse procedimento discreto? Era costume conheci-

May e Staples, que o v.4 faz referência a um ato de prostituição sacra no terreiro de debulha de Belém (cf. a remuneração de Rute, v.15) não ganhou adeptos (H. May, Ruth's Visit to the High Place at Bethlehem", *Journal of the Royal Asiatic Society* [1939] 75-78; Staples, "Ruth", pp. 145-57). Sobre a forma arcaica do verbo, ver formas similares no v.3; ver nn. 8 e 9, p. 268.

34. Para a evidência, ver Hertzberg, pp. 274-75; Gerleman, p. 31. Cf. expressões com "pés" que conotam submissão à autoridade (Êx 11.8; Dt 11.24; Js 1.3; 1Rs 5.17; Ez 43.7; etc.).

35. À vista do uso eufemístico que acabamos de notar, deitar-se aos "pés" dele indicava implicitamente a prontidão sexual de Rute; cf. Green, "Symbolism", p. 84; Carmichael, "Treading," p. 257 (descartando, contudo, sua afirmação de que o auditório associaria *marg^{e}lôt* especificamente com "sandálias", uma metáfora sexual comum para uma mulher); cf. idem, "Ceremonial Crux", pp. 332-33.

36. Ver Joüon, pp. 69,70; Morris, p. 286; contra Rudolph, p. 54.

do do auditório ou era invenção própria (e bastante incomum)? Por que ela não abordou o próprio Boaz diretamente, ou os anciãos da cidade, sobre o assunto do casamento de Rute? Infelizmente, respostas firmes nos eludem. Por certo, era costumeiro os pais arranjarem casamentos para seus filhos (Gn 24.34; 38; Êx 2.21; Jz 14.2,3,10), mas o AT em nenhum lugar comprova o método especificado aqui nem faz casamentos através de sogra. Visto que Noemi tinha identificado Boaz como um *gō'ēl* (2.20), o esquema provavelmente visava a fazer com que ele executasse esse dever casando-se com Rute.[37] Mais ainda, ficamos a pensar por que seria que nenhum dos parentes-resgatadores (incluindo Boaz) havia se apresentado para desempenho desse dever. Como era opcional, não obrigatório, talvez cada um esperasse ver o outro agir ou cada um hesitava, porque Rute era moabita. Se assim foi, a manobra de Noemi foi simplesmente um modo aceitável, mas incomum de quebrar o impasse. E certamente ela se importava muito com o melhor para Rute. Finalmente, não se pode excluir a possibilidade do narrador querer que o auditório comparasse esse plano com aquele de Tamar (Gn 38).[38] Será que a história está prestes a se repetir – e talvez com resultados historicamente similares para Judá?

5 A simples promessa de concordância de Rute levou a cena a se encerrar. Referiu-se ao conteúdo dos vs.2-4 (*Tudo que você disse*), mas não fez perguntas, não levantou objeções, não procurou saber motivos. Parece que ela entendeu o plano completamente – um ponto ao qual devemos voltar no v.9. À luz de *ṣiwwattâ* (v.6), aqui *'āmar* ("dizer") tem a nuança "ordenar, mandar". Assim, ela aceitou as palavras de Noemi como ordem para ser obedecida, não sugestão para ser pesada e

37. Assim Humbert, "Art et leçon", p. 274; Hertzberg, p. 274; Würthwein, p. 17, que crê (prematuramente, penso eu) que Noemi queria obter um herdeiro para Elimeleque. Por outro lado, a despeito da revelação surpreendente do v.12, não se precisa supor que Noemi simplesmente procurava deixar de lado o parente próximo em favor de um parente mais rico (contra M. B. Crook, "The Book of Ruth. A New Solution", *JBR* 16 [1948] 156) ou forçar o outro parente a cumprir sua obrigação ou então se afastar em favor de outro (contra Stapels, "Notes", p. 63).

38. Cf. Robertson, "Plot", pp. 226-27; Vriezen, *OTS* 5 (1948) 86. Alternativamente, a comparação poderia ser com o estratagema mais imoral das filhas de Ló (Gn 19.30-38), uma das quais era antecessora dos moabitas. Se fosse assim, o auditório estaria pensando se Rute poderia buscar recurso em uma manipulação semelhante para conseguir o que queria.

avaliada. Seu simples *eu farei* resolvia o plano de ação e impulsionava a história à frente. Mais uma vez ela mostrou-se dedicada a Noemi – não por discordância, como no cap. 1, mas por assentimento (1.16,17).[39] O leitor, no entanto, não fica sabendo nada sobre seus motivos, temores ou expectativas, nada sobre sua fé em Deus para fazer prosperar seus esforços. Na verdade, a pergunta teológica era: Os planos humanos vão colidir ou coincidir com os planos de Deus? Deus abençoaria o plano hábil de Noemi, a casamenteira, ou, como o ato malfadado de Abraão (Gn 16; 17.18), ele o anularia com um não divino (Gn 17.21)?[40] Ao encerrar-se a cena, a única certeza era que, como Ester (Et 4), Rute simplesmente obedeceria, apesar dos perigos. Ela lançou sua sorte prontamente nas mãos de Noemi ao acompanhar os planos dela.

b. RELATÓRIO DA ACEITAÇÃO DE RUTE (3.6-15)

(1) *Relatório resumido (3.6)*

6 *Então ela desceu ao terreiro de debulha e fez exatamente o que a sogra lhe havia mandado fazer.*

6 Este verso fornece uma transição à cena seguinte.[1] A mudança repentina de verbos convertidos ao perfeito para verbos convertidos ao imperfeito (i.e., narração no passado típica do hebraico) assinala novo movimento de eventos para diante. Primeiro, em duas palavras

39. Ver Trible, "Two Women", p. 266, que também aponta (pp. 266-67) os contrastes fortes entre o primeiro e segundo encontros de Rute e Boaz: "O primeiro encontro foi por acaso, o segundo por opção. O primeiro foi nos campos, o segundo no terreiro de debulha. O primeiro foi público, o segundo particular. O primeiro foi em trabalho; o segundo em lazer. O primeiro foi de dia, o segundo à noite. Contudo os dois contêm o potencial para a vida e para a morte".

40. Ver Rudolph, p. 54.

1. O verso 6 há muito tem preocupado os estudiosos. Sua estrutura verbal sugeriu que Rute executou o plano de Noemi numa ordem diferente (i.e., primeiro ela foi ao terreiro de debulha, depois seguiu o resto do plano, incluindo os preparativos do v.3a); assim Slotki, p. 57, que raciocinou que isso poupou a Rute os olhares curiosos de espectadores atraídos por sua roupa festiva. Mais provável, porém, é que o v.6b simplesmente pulou os preparativos e relatou a concordância de Rute com tudo mais em vs.3,4. Assim o narrador omitiu detalhes sobre os preparativos a fim de levar o auditório com pressa à cena (mais importante) que vem em seguida (vs.7-15).

(*wattēred haggōren*) o contador da história levou o leitor rapidamente com Rute a um lugar novo, o terreiro de debulha. Como foi notado acima (v.2), estava numa elevação mais baixa do que a cidade (*ela desceu*). Segundo, ele fez um relatório resumido da anuência de Rute às instruções de Noemi (cf. sumários similares em 1.6; 2.3). Embora a linguagem se pareça bastante com a promessa do v.5, teve uma variação significativa:[2] a frase *kōl'ᵃšer* ("tudo que") tem a preposição *kᵉ* ("como") anexado. Essa mudança enfatizava que Rute *fez exatamente* o que Noemi queria.[3] Essa obediência incondicional revela novamente a firme lealdade de Rute à sua sogra – e talvez aumente um ponto a tensão da história. Ela exemplificou de fato a *ḥesed* em seu melhor.

(2) *O relatório em si: Na eira da debulha (3.7-15)*

(a) *Diálogo da meia-note de Rute e Boaz (3.7-13)*

7 *Boaz apreciou seu jantar*[1] *e estava bem disposto.*[2] *Então foi recolher-se para passar a noite*[3] *ao lado do monte de grão. Algum tempo depois,*[4] *Rute veio secretamente, descobriu seus pés e se deitou.*[5]

2. Uma outra mudança entre o v.5 e aqui o v.6, é menos significativa: o perfeito *ṣiwwattâ* ("ela [Noemi] mandou") substituiu o imperfeito *ṯō'mᵉrî*. Sobre a equivalência semântica dos dois verbos, veja o comentário acima no v.5. Quanto à ausência aparentemente anômala de um sufixo ("para mim") ligado a *ṣiwwattâ*, ver Joüon, p. 70; Campbell, p. 114, n. e-e. Na realidade esse verbo não precisa de nenhum; assim Sasson, p. 72; 2 Reis 11.9 = 2 Crônicas 23.8; Êxodo 36.1.

3. Ver Joüon, p. 70; Campbell, p. 121 (*kaph veritatis*); cf. Deuteronômio 5.30; 2 Samuel 7.17; etc.

1. Lit. "comeu e bebeu". Inexplicavelmente, a LXX e Sir omitem "e bebeu".

2. O idiomatismo (*yāṭaḇ lēḇ*, lit. "o coração estava bom") é um modo típico semita de expressar as emoções de bem-estar e contentamento associados com banquetear-se; Juízes 18.20; 19.6,9,22 (Hifil); 1 Reis 21.7; Eclesiastes 7.3; cf. H. Stoebe, "*ṭôḇ*", *THAT*, I:656. A Bíblia muitas vezes associa banquetear-se no aspecto positivo com exuberância saudável (1Rs 8.66 = 2Cr 7.10; Pv 15.15; Ec 9.7; Et 5.9).

3. Lit. "deitar" (*liškaḇ*). Que o radical *škb* pode significar "ir para a cama e dormir" está claro de Provérbios 6.22; cf. também Gênesis 19.4; 28.11; Deuteronômio 6.7; Rute 3.13; 1 Samuel 3.5,6. O particípio em 1 Samuel 3.3 significa "deitado dormindo".

4. "Algum tempo mais tarde" torna o intervalo de tempo explícito embora o TM não tenha o detalhe, mas cf. Sir. ("E quando ele estava dormindo quietamente no terreiro de debulha...").

5. Cf. Sir., "Ela descobriu a orla de seu manto e caiu a seus pés"; a LXX omite "e deitou-se".

8 *Ora, cerca de meia-noite, o homem*[6] *teve um arrepio, virou-se, e – veja só!*[7] *– uma mulher estava deitada a seus pés.*[8]

9 *"Quem é você?" ele disse. "Sou Rute, sua serva", ela respondeu. "Estenda o canto de seu manto*[9] *sobre sua serva, visto que você é um parente-resgatador".*

10 *"Bendita é você por Yahweh, minha filha!"*[10] *ele disse. "Neste último ato bondoso, você até excedeu ao seu anterior*[11] *não se oferecendo aos moços seletos quer pobres ou ricos.*

11 *E agora, minha filha, não tenha medo. Tudo que você disse, eu farei por você. Pois a cidade inteira sabe que você é uma mulher digna.*

12 *Ora,*[12] *visto que eu sou mesmo*[13] *um parente-resgatador, mas há*

---

6. Acerca do *hā'îš* impessoal, "o homem", ver a introdução ao capítulo, pp. 265,266.

7. *wᵉhinnēh,* lit. "e eis!" Gramaticalmente, o aparecimento desta "partícula de surpresa" com um particípio (*šōḵeḇeṯ*) transmite vivamente o choque de Boaz diante do que via em sua frente. Um quase-imperativo, *wᵉhinnēh* dirigia a atenção visual do auditório ("veja!"); cf. Andersen, *Sentence in Biblical Hebrew*, p. 94; Gênesis 29.25; Juízes 7.13; 1 Samuel 5.4; etc. Mais importante, aqui ele expressa aquela surpresa do ponto de vista do próprio Boaz (i.e., o que *ele* viu); cf. Berlin, *Poetics*, pp. 91,92. Cronologicamente, a frase segue os dois verbos anteriores pela ordem; contra Sasson, p. 80 (a partícula tem um sentido contemporâneo, explicativo, i.e., para explicar o comportamento de Boaz).

8. Lit. "o lugar de seus pés" (*margᵉlōṯāyw*). Sintaticamente, a palavra é um acusativo de lugar, uma construção alternativa às frases prepositivas com *bᵉ*; cf. *GHB*, § 126h. A palavra *'iššâ* ("uma mulher") pode ser simplesmente o equivalente hebraico comum do pronome indefinido "alguém". Como o auditório sabia que a pessoa era Rute, a forma masc. esperada deu lugar à fem. para evitar uma incongruência óbvia; cf. Berlin, *Poetics*, p. 92 n. 6.

9. Lendo-se *kᵉnāpᵉḵā* (sing. "o canto de sua roupa") com a maioria dos comentaristas. Segundo Joüon, *kānāp* significa "canto", não "beirada, orla". (P. Joüon, KNT 'aile', employé figurément", *Bib* 16 [1935] 202-204).

10. Para "minha filha", ver o comentário em 2.2,8.

11. Lit. "Você fez este seu último [*hā'aḥᵃrôn*] ato bondoso (ser) melhor do que [*min*] o anterior [*hāri'šôn*]". *ḥeseḏ* aqui significa "ato bondoso, leal". Parafraseado, a declaração inteira quer dizer: "Desta vez, Rute, você se excedeu" [Em outras palavras, "Foi bom demais o que você fez!"].

12. Lit. "e agora" (que falta na LXX). A meu ver, *wᵉ'attâ* introduz o imperativo *lînî* (v.13). Também dá a entender (como no v.11) que aquilo que segue é a conclusão prática do argumento que precedeu (i.e., v.9), e quando seguido de um imperativo, como aqui, dá àquele imperativo uma urgência especial; cf. BDB, p. 774 (2b); Sasson, pp. 86,88,89. Assim, o v.12 constitui uma prótase em duas partes para o v.13 (i.e., o *kî* é concessivo ["visto que"]).

13. Heb. *'ômnām kî,* um advérbio enfático com uma conjunção, forma uma sentença

também[14] *um parente-resgatador mais próximo*[15] *no relacionamento do que eu,*

13 *fique aqui*[16] *o restante da noite. Então, pela manhã, se ele quer resgatá-la,*[17] *está bom*[18] *– deixe-o fazer.*[19] *Mas se ele prefere não resgatar você, então, tão certamente como Yahweh é o Deus vivo, eu mesmo a resgatarei. Então volte a dormir até a manhã.*

7 O resumo dá lugar a um relatório de ação. O foco agora cai sobre Boaz. As coisas aparentemente se encaminharam assim como Noemi havia calculado. Marcante na economia de detalhes, a narrativa vai adiante em bom ritmo. Boaz *apreciou seu jantar* (lit. "comeu e bebeu", mas cf. v.3). Precisamente o que ele apreciou não era do interesse do narrador (mas cf. os detalhes em 2.14). Em vez disso, ele comentou que a refeição produziu seu resultado agradável. Boaz *estava bem disposto.* O idiomatismo *yāṭaḇ lēḇ* não oferece nenhum indício quanto a saber se Boaz bebeu vinho em excesso, mas o retrato geral que o livro oferece torna isso improvável. O ponto era que seu espírito estava recreado – um Boaz sorridente, descansando no chão, olhando para as

elíptica, "é verdade que..." (cf. Jó 12.2; sem *kî*, Jó 19.4; 34.12; 36.4). O *'m* seguinte, não pontuado, é um erro textual (i.e., ditografia de seu contrapartido no v.13 ou de *'ômnām*, v.12), e deve ser ignorado (com o endosso de muitos estudiosos).

14. "Mas... também" lê-se *waw* como adversativo ("mas") e *gam* como aditivo ("também"). Contraste Berlin, *Poetics*, p. 90 (a linguagem complexa repetitiva do v.12 reflete o modo gaguejante de um Boaz embaraçado tentando encobrir o erro de Rute; ver v.10).

15. Para *qārôḇ*, "perto", ver o comentário em 2.20.

16. Em alguns mms. do Heb., o *l* ou *n* é aumentado em *lînî*. Segundo Joüon (p. 75), um escriba quis chamar atenção a uma palavra omitida como *pōh*, "aqui" (Nm 22.8; Jz 19.9), mas outros exemplos de *lûn* têm a falta de acusativo de lugar (Gn 24.54; Jz 19.6). Neste caso também, "aqui" estava compreendido.

17. O imperfeito *yig'ālēḵ* tem o sentido "querer, estar disposto a redimi-la" (cf. a antítese, *lō' yaḥpōṣ lᵉgā'ᵓlēḵ*, "não apreciar resgatá-la); assim *GHB*, § 113n; cf. 4.4. Aqui *g'l* provavelmente significa "executa o dever de parente"; cf. BDB, p. 145; Joüon, p. 76 (de casar com você na capacidade de *goël*"). Para a séria dificuldade que *yig'ālēḵ* apresenta para a visão de Sasson, ver Introdução, seção VIII, "Cenário Jurídico" (C).

18. Heb. *ṭôḇ*, lit. "(é) bom" (i.e., verbo finito com sujeito indefinido; cf. Rt 2.22; 1Sm 20.7; 2Sm 3.13; 1Rs 2.18). A tradição judaica entendia o *ṭôḇ* do Heb. como sendo o nome do outro parente (por isso, "Deixe Tob redimir") e especulavam que ele era irmão de Elimeleque e irmão mais velho de Boaz (cf. Slorki, p. 58).

19. Heb. *yig'āl*, lit. "deixe-o resgatar".

estrelas, saboreando a euforia calma da vida agradável. Nessa hora, ele poderia até ser vulnerável a uma sugestão.[20]

A abundância da festa também o induzia à sonolência, portanto Boaz *foi recolher-se para passar a noite.* Fosse para proteger o grão de ladrões ou para começar mais cedo o dia de trabalho seguinte, Boaz mudou para um lugar diferente do terreiro e deitou-se *ao lado* [lit. "à beira"] *do monte de grão.* Este monte de grãos (*hā'ᵃrēmâ*) era dos que já estavam debulhados e prontos para uso ou venda.[21] O artigo definido dá a entender que a palavra pode ser um termo técnico com o qual o auditório já está familiarizado (i.e., *aquela* pilha central que aguardava ser transportada para a cidade). Esse não era um detalhe pouco importante. Presumivelmente, o terreiro era um facilitador público com espaço suficiente para acomodar muitos fazendeiros locais a um só tempo. Visto o costume provavelmente reservar o centro do terreiro para a debulha, o monte provavelmente ficava à margem do terreiro. Assim, poderia estar longe do local de quaisquer outros trabalhadores presentes e assim garantir a privacidade de Rute e Boaz. Sua localização também poderia ser providencial, presumindo-se que era facilmente acessível à mulher que se escondia e do escuro vigiava nervosamente.[22]

Apesar da falta de indícios evidentes, um breve intervalo de tempo se passou, presumivelmente, antes que Rute agisse (*Algum tempo depois*), quando Boaz já adormecia. Pode-se quase ouvir as batidas nervosas do coração de Rute no silêncio desse intervalo. Uma vez convencida de que ele dormia, no entanto ela *veio secretamente* para evitar acordá-lo e (quem sabe) alguém mais que dormisse por perto.[23] Ela

20. Cf. Campbell, p. 121, que comenta como o excesso pode levar a má decisões (1Sm 25.36; Et 1.10) ou vulnerabilidade a ataque (2Sm 13.28).

21. Ver Dalman, *Arbeit und Sitte*, III:135; cf. Jeremias 50.26; Ageu 2.16, Cantares 7.3 [port. 2]; 2 Crônicas 31.6-9; Neemias 13.15; ver contraste com de Waard e Nida, *Handbook*, p. 51 (grão debulhado ou sem debulhar?).

22. Cf. Trible, "Two Women", p. 267. "Será este detalhe outra sugestão daquele bendito acaso que ajuda essas mulheres em suas lutas pela vida?" Para o ponto de vista de Sasson de que Boaz assim satisfazia alguma exigência cúltica, ver v.2.

23. A frase adverbial *ballāṭ* (cf. a ortografia variante *ballā'ṭ*, Jz 4.21) oferece um pequeno enigma lingüístico. O substantivo *lāṭ* derivado ou de *'aṭ*, "brandura" (Joüon, p. 71) ou *lûṭ* "envolver" (portanto, "sigilo"; assim BDB, p. 532; KB, II:501). A LXX seguiu esta última

então (muito cuidadosamente!) *descobriu seus pés, e se deitou.* As palavras seguem o v.4 exatamente – sinal de que Rute até aí vem seguindo as instruções de Noemi ao pé da letra. Não fica claro se ela se deita em sentido perpendicular a Boaz ou na mesma direção, embora o v.8b favoreça ligeiramente o primeiro. Em todo caso, a seqüência toda sugere sensualidade delicada e grandes riscos. Com cinco breves palavras (v.7b), o narrador já lançou juntos Rute e Boaz em circunstâncias bem irregulares – dormindo juntos à noite, talvez a sós, num terreiro de debulha isolado. O auditório provavelmente se contorceu tanto de medo como de excitamento. Rute executara o plano de Noemi, e o momento decisivo estava prestes a acontecer.

8 O tempo passou e o ar noturno esfriou (*Ora, a cerca de meia-noite*). A fórmula comum, mas cronometricamente aproximada, *de* horário inicial (lit. "e era na metade da noite") anunciava o momento decisivo do episódio. Em outra parte do AT, "meia-noite" era a hora de eventos significativos. A essa hora o Senhor matou os primogênitos egípcios (Êx 12.29) e Sansão escapou de uma emboscada em Gaza ao remover as portas da cidade (Jz 16.3). De acordo com Eliú, a morte espreita sua preza humana à meia-noite (Jó 34.20). Na parábola de Jesus, a chegada do noivo provou ser desastrosa para as virgens despreparadas (Mt 25.1-13). Aqui, porém, dois movimentos de Boaz marcaram o momento; infelizmente, esses atos são descritos ambiguamente. O primeiro verbo (*ḥrd*) significa comumente "tremer (de medo), ficar aterrorizado" (Êx 19.16; 1Sm 14.15; 28.5; Is 32.11). Por isso, alguns estudiosos pensam que Boaz foi assustado por alguma coisa.[24] Visto que o contexto nada tem de temível, no entanto a palavra prova-

(*kryphé*, "secretamente"); mas se derivado da primeira raiz, significava especificamente, "quietamente, gentilmente". Cf. Juízes 4.21; 1 Samuel 18.22; 24.5 (port. 4). Berlin (*Poetics*, pp. 90,91) ouve uma "palavra dissonante" na frase, i.e., Rute entendendo mal as instruções de Noemi. Ela deveria chegar-se a Boaz no momento em que se deitou, não depois que dormiu. Se assim é, a palavra deu à cena uma dimensão "cômica e tocante". No entanto, o acréscimo de *ballāṭ* pode simplesmente visar a incrementar o drama do momento.

24. Ver Morris, p. 288; KD, p. 484; cf. BDB, p. 353 ("assustar, acordar de repente"); de Waard e Nida, *Handbook*, p. 52. Visto que o verbo presumiu alguma causa do medo, Sasson (pp. 74,75) emitiu a hipótese de que o narrador, com um senso de humor terroso, quis que o auditório desse crédito à presença de Lilite, um demônio temido cujas escapadas sexuais com seres humanos são familiares por fontes cuneiformes.

velmente fazia referência a uma reação física, i.e., *o homem teve um arrepio* do frio em seus pés.[25]

O segundo verbo (*lpt* no Nifal) é um raro, cujo sentido é incerto. O único outro uso Nifal (Jó 6.18) é tão obscuro em si que não oferece nenhuma ajuda semântica (provavelmente "enrolar, virar"). A forma Qal em Juízes 16.29 aparentemente significa "agarrar, segurar" (i.e., Sansão "agarrou" dois pilares), mas o Nifal correspondente ("ser agarrado, segurar-se") faz pouco sentido aqui. Por isso, alguns estudiosos apelam para o fato de que Rute dormiu aos pés de Boaz com o sentido de "dobrar-se para a frente".[26] Pelos cognatos semíticos, porém, a maioria dos estudiosos argumenta ou pelo sentido "virou(-se)", ou "tateou, procurou em volta [com a mão]" (pela capa).[27] Destas, a primeira opção, baseada no Arab. *lafata*, oferece a base lingüística mais firme (embora frágil!); por isso, ele *virou-se*.[28] Em suma, em reação ao frio, Boaz teve um arrepio e sonolentamente se virou. Visto que o narrador deixou tanto por dizer (i.e., Boaz estava de lado ou de costas?), só se pode adivinhar que Boaz pretendeu investigar e remediar seu desconforto.

Muito mais importante, uma descoberta surpreendente acabou logo com seu sono (e *veja só*). Agora ele estava completamente alerta! O que ele viu (de tudo o que menos esperava!): *uma mulher estava deitada a seus pés.* Como sabia que a figura nas sombras era uma mulher não se sabe exatamente. Sua roupa ou seu cabelo estava visível? Em todo caso, este israelita probo, honroso, de repente se achou face a face com uma mulher desconhecida num canto isolado do terreiro da debu-

25. O verbo significa simplesmente, "tremer" sem algum medo estar implicado (Gn 27.33; Êx 19.18), e um consenso sólido favorece este ponto de vista; cf. Joüon, pp. 71,72, Campbell, p. 122; Trible, "Two Women", p. 267; et al.

26. Ver Rudolph, p. 55; Würthwein, p. 16; Gerleman, p. 29; et al.

27. A maioria prefere o primeiro sentido (cf. Arab. *lafata*, "virar-se, torcer"); BDB, p. 542; Zorell, p. 400; Gray, p. 394; Sasson, pp. 78-80; Hertzberg, p. 272 ("mexer-se na cama"); cf. Joüon (p. 72), que aceita a derivação mas com o sentido "olhar tudo em volta" (cf. o *hinnēh* seguinte). Alguns, porém, seguem O. Loretz (cf. também o Targ.) relacionando a palavra ao Acad. *lapātu*, "tocar", por isso "procurar, sentir" ("Das Hebräische Verbum *LPT*", em *Studies Presented to A. Leo Oppenheim* [Chicago: Oriental Institute, 1964], pp. 155-58); ver Campbell, p. 122; KB, II:507.

28. Cf. o estudo crítico de Sasson (pp. 78-80) das alternativas. As versões aparentemente tomaram *lpt* como sinônimo de *hrd*; cf a LXX e a Vulg. ("ser incomodado"). A tradução aqui ainda presume (contra alguns) que Rute se deitou aos pés de Boaz, não a seu lado.

lha. Pode-se imaginar um instante intolerável, tenso, de silêncio atônito. O leitor quer saber como Boaz reagirá a essa situação comprometedora. Ficará zangado, feliz, embaraçado? Será que ele dará agora as instruções às quais Noemi se referiu (v.4)?

9 A pergunta de Boaz (*Quem é você?*) quebrou o silêncio sinistro da noite em volta. A própria pergunta e a ausência de "minha filha" (cf. v.10; 2.8) revelam que Boaz não reconheceu Rute.[29] Observe os contrastes com o cap. 2. Antes, Boaz perguntou quem era o dono dela (2.5b); agora ele perguntou quem era ela.[30] Rute era antes "uma moabita que voltou com Noemi" (2.6); agora, ela era uma pessoa por direito próprio. Sua resposta (*Sou Rute*) ampliou esse contraste. Ela se dirigiu a Boaz como um par familiar ("eu-você"), não como uma serva prostrada (2.10,13 ["senhor"]). Omitindo o rótulo ético "moabita" (cf. 1.22; 2.2,6,21), ela falou como uma belemita completa.[31] Ao dar seu nome, ela também se confiou à integridade de Boaz, visto que, no pensamento israelita, conhecer o nome de alguém era poder exercer controle sobre a pessoa (p.ex., através de maldições). Finalmente, *sua serva* (*ʾᵃmāṯeḵā*) dita duas vezes também dava a entender um status melhorado: ela não era mais simplesmente uma "serva" (*šip̄ḥâ,* 2.13) da classe inferior; ao contrário, ela se identificava entre aquelas que eram candidatas ao casamento ou concubinato.[32]

29. Embora usada duas vezes retoricamente ("Quem és tu?" Is 51.12; Zc 4.7), a pergunta (*mî ʾattâ/aṯ*) busca identificação ou por causa de contato visual restrito (Gn 27.18,32; 1Sm 26.14) ou falta de conhecimento anterior (2Sm 1.8; 2Rs 10.13). Cf. a mesma pergunta no v.16.

30. Ver Trible, "Two Women", p, 267, que nota que em ambos os casos é a mulher cuja iniciativa surpreende o homem.

31. Ver Sasson, p. 80. De fato, Sasson observa que, com exceção da precisão legal exigida durante os procedimentos do cap. 4 (vs.5,10), o livro não menciona mais sua origem moabita; cf. "Ruth" (4.13).

32. Ver Sasson, pp. 80,81; Jepsen, *VT* 8 (1958) 295. Contraste estudiosos que vêem *ʾāmâ* simplesmente como sinônimo de *šip̄ḥâ* (Morris, p. 289; Campbell, p. 123; Rudolph, p. 55) ou uma expressão de depreciação própria (de Waard and Nida, *Handbook*, p. 53). Embora as duas palavras ocorram como sinônimos (1Sm 1.16,18; 25.25-28; 2Sm 14.15-17), elas ainda evidenciam diferentes nuanças de sentido. *ʾāmâ* aparece em contextos envolvendo relações familiares (versus de trabalho ou propriedade) (Gn 20.10,17; 21.10,12,13; 30.3; 31.33; Êx 21.7; Jz 9.18; 19.19; 1Rs 1.13,17). Particularmente impressionante é seu uso em listas legais de membros do "círculo familiar" (Dt 5.14,21; 12.12,18; 16.11,14; cf. Jó 19.13-15). Cf. também textos onde uma mulher pede proteção a um homem (1Sm 1.11,16; 25.24,25;

Surpreende, no entanto, que Rute agora saiu do plano de Noemi. No momento exato em que se espera que Boaz instrua Rute (cf. v.4), ela deu ordem a Boaz: *Estenda o canto de seu manto sobre sua serva.* Que a expressão idiomática (*pāraś kānāp ʿal*) significa "casar" é evidente por seu uso em Ezequiel 16.8 (cf. Dt 23.1 [port. 22.30]; 27.20; Ml 2.16) e da reação de Boaz aqui (v.10). Provavelmente reflete um costume de casamento ainda comprovado entre os árabes, pelo qual um homem tomava uma esposa simbolicamente jogando um canto-de-roupa sobre ela.[33] O gesto sem dúvida simbolizava a proteção dela pelo homem e provavelmente a disposição dele para consumação sexual também.[34] Mais importante, contudo, *kānāp* "canto-de-roupa" levantou uma inteligente associação de palavras com *kᵉnāpayim* ("asas [de refúgio]") do desejo que Boaz vocalizara antes (2.12). Em essência, Rute pede que Boaz responda sua própria prece! Essa associação presume uma ligação teológica entre os dois: o ato de Boaz cobrir Rute com seu *kānāp* ("canto-de-roupa") implementa a cobertura protetora de Yahweh cobrindo-a com sua *kānāp* ("asa"). Assim seu casamento seria o meio pelo qual Yahweh protegia Rute e ao mesmo tempo "a compensaria plenamente" por suas bondades anteriores. Teologicamente, Deus operou aqui não por intervenção direta, mas dentro de atos humanos justos.[35]

Segundo Rute, Boaz deveria casar-se com ela, porque *visto* [*kî*] *que você é um parente-resgatador.*[36] Por apoio ela apelou a seu status

2Sm 14.15,16, etc.) ou algum outro favor (2Sm 20.17; 1Rs 1.13,17; 3.20; Jó 31.13). E mais, é significativo que *ʾāmâ* e *šipḥâ* se juntam em Rute 3 e 2 respectivamente.

33. Cf. a maioria dos comentaristas; D. Mace, *Hebrew Marriage: A Sociological Study* (Londres: Epworth, 1953), pp. 181-82; W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Londres: AMS, 1903), p. 105. A idéia era que no casamento a roupa do homem "cobria" a nudez da mulher enquanto que o adultério a "descobria". Contraste Beattie, "Ruth III", p. 43 (Rute ofereceu-se sexualmente através de um pedido hábil por proteção); similarmente, Vriezen, *OTS* 5 1948) 86; Sasson, p. 81 (Rute requereu admissão imediata à família de Boaz como esposa ou concubina).

34. Ver Green, "Symbolism", p. 142. O gesto provavelmente não se refere a relação sexual em si; contra Carmichael, "Treading", pp. 258-59, que erradamente equacionou esta ação com o simbolismo sexual da mulher como sandália cobrindo os pés do homem.

35. Ver Prinslow, "Theology", p. 337. Neste caso, o "ato humano certo" foi o desempenho de Boaz de seu dever como *gōʾēl*. Isso sugere algo mais: Deus opera através da obediência humana a suas instruções legais.

36. Contra Sasson (pp. 80-82), que reivindica que aqui o *kî* é "corroborativo" ("de fato"; cf. GKC, §§ 148d, 159ee; *GHB*, § 164b). Por dois motivos, Sasson foge do grande consenso

familiar divulgado antes por Noemi (*gō'ēl*, 2.20; cf. 3.2). Rute claramente entendia que como *gō'ēl* Boaz tinha o dever de casar-se com ela. Embora o AT em nenhum lugar afirme isso, há bom motivo para listar-se isso entre os deveres amplos de um *gō'ēl*.[37] Na verdade, Boaz não levantou objeção à conjetura dela; pelo contrário, ele a louvou pela lealdade de família (v.10). Mais importante, a declaração de Rute deu a entender – a primeira intimação do assunto – que o casamento proposto visava a beneficiar Noemi, provavelmente porque lhe proveria aquele herdeiro que até aqui estava tragicamente ausente da história. É evidente que isso também estava entre os deveres do *gō'ēl* e um subentendido do pedido de Rute. No cap. 4, ficará evidente que "redimir" uma viúva e (com sorte) ter filhos também envolvia a redenção de propriedade herdada. Se Boaz presumiu uma ligação entre casamento e propriedade a essa altura é incerto pelo contexto até aqui (mas ver 3.11 adiante).

O afastamento surpreendente de Rute das instruções de Noemi é significativo. Sugere outro ato impressionante de devoção de Rute para com Noemi. As instruções de Noemi pretendiam simplesmente obter um esposo para Rute – uma preocupação da viúva anciã através de todo o livro (1.8,9,11-13; 3.1). Invocando o costume *gō'ēl* por iniciativa própria, no entanto, Rute subordinava sua própria felicidade ao dever de família de providenciar para Noemi um herdeiro. Na demons-

---

que o aceita como causal. Primeiro, ele objeta que o sentido causal presume "uma única expansão" do papel de *gō'ēl* para incluir o casamento. Segundo, ele afirma que a resposta de Boaz (vs.10-13) mostrou que ele entendeu as questões de casamento e redenção como sendo elementos distintos da petição de Rute. Portanto, para Sasson *kî gō'ēl 'attâ* levantava um segundo assunto além do casamento, i.e., a redenção de propriedade ancestral a qual Boaz respondeu em vs.12,13. É duvidoso isso. Primeiro, Sasson deixa implícito que a sentença nominativa (*kî gō'ēl 'attâ*) era um tipo de pedido indireto; isso, no entanto, dificilmente parece ser o caso. Segundo, o apelo de Sasson a um *kî* corroborativo enfraquece em vez de sustentar seu argumento. Se a conjunção tivesse o sentido que Sasson afirma, a cláusula *kî* representaria uma reafirmação enfática (ou pelo menos uma amplificação) do pedido de casamento, não um pedido à parte. Terceiro, sua leitura de vs.10-13 é duvidosa (ver o comentário adiante). O v.11 parece responder ao rogo de Rute do v.9, mas às muitas partes que ele contém, e não só ao pedido de casamento. Por isso, a sentença é melhor entendida como um só pedido sustentado por uma cláusula causal.

37. Ver Introdução, seção VIII, "Cenário Jurídico". Contraste Beattie, "Ruth III", pp. 44,45 (*gō'ēl* num sentido não técnico como "a pessoa que cuida dos interesses dos parentes"); para um comentário crítico, ver M. Sasson, "Ruth III: A Response", *JSOT* 5 (1978) 50.

tração de admirável iniciativa e desafio ao costumeiro, ela não só encarnou o ideal israelita de *ḥesed* como também, se fosse bem-sucedida, se colocaria como a verdadeira portadora de salvação nesta história. Mostrou-se digna de ser membro pleno em Israel – um tema pelo qual o contador da história se interessa.[38]

10 As palavras de Boaz finalmente aliviaram a tensão da cena. Longe de ficar ofendido pela audácia dela, ele pareceu ficar tanto lisonjeado quanto intimamente satisfeito com isso. Declarou-a digna de louvor e bendita por Yahweh.[39] A própria menção de Yahweh sugeriu, embora indiretamente, que Deus mesmo estava por trás deste episódio (cf. 2.12). Boaz então especificou a laudabilidade de Rute fazendo uma comparação: *este último ato bondoso* (i.e., a disposição dela de prover para Noemi um herdeiro casando-se com um *gō'ēl* como Boaz) *até excedeu ao seu anterior*, que impressionou. Pelo anterior, Boaz sem dúvida se referiu a ela ter abandonado sua pátria e família por devoção a Noemi (cf. 2.11).[40] O que fez este ato tão impressionante foi que ela assumiu essa obrigação familiar de sua própria livre vontade. Tal doação de si mesma, porém, foi só um passo a mais ao longo do mesmo caminho escolhido em seu compromisso inicial (1.16,17; cf. 2.11) e seguido em seu respigar do grão (2.1) e submissão a Noemi (3.5).

Segundo Boaz, essa devoção era ainda mais admirável, porque Rute deixou passar outras opções atraentes (cf. v.9) *não se oferecendo* [em casamento] *aos moços seletos.* O idiomatismo *hālaḵ 'aḥ^{a}rê* (lit. "ir atrás, seguir") comumente descreve relacionamentos de homem-mulher. Conota ligações sexuais ilícitas ("seguir [uma sedutora]"). Provérbios 7.22; "ir atrás de amantes", Oséias 2.7 [port. 5]. Dado o caráter moral evidente de Rute, porém, é improvável que ele aqui simples-

38. Isso presume, é claro, que Rute entendia os deveres de um *gō'ēl*. Alternativamente, Berlin (*Poetics*, p. 90) atribuiu o ato de Rute a um mal-entendido: "Noemi mandou Rute numa missão romântica mas ela a transformou numa procura por um redentor". Cf. Sasson, p. 83, cujo ponto de vista se aproxima daquele defendido aqui.

39. Para *bārûḵ*, "bendita", ver o comentário em 2.19,20; cf. 1 Samuel 23.21; 25.33.

40. Em contraste, Sasson (p. 84) e Berlin (*Poetics*, p. 90) preferem uma referência mais imediata, i.e., sua esperança de adquirir um esposo (v.9). Contra Sakenfeld (*Meaning of Hesed*, p. 43), o contexto não sustenta um contraste entre consolar Noemi (primeiro ato) e bondade para com o esposo falecido de Rute (segundo ato).

mente louvou sua castidade sexual.[41] Noivas também "seguiam" os servos dos noivos para se tornar esposas (Gn 24.5,8,39,61; 1Sm 25.42; cf. Ct 1.4). Embora não confirmado em outra parte, a tradução *oferecer-se* estende esse uso de um modo que é apto para o contraste que Boaz fez.[42] Os *moços seletos* (*habbaḥûrîm*) eram provavelmente os solteiros aceitáveis da cidade, alguns dos quais tinham trabalhado com Rute no campo de Boaz (*neʿārîm*, 2.21).[43] O qualificador *quer pobres ou ricos* detalhava as outras opções de Rute: ela podia ter casado por amor ("pobreza") ou dinheiro ("riqueza"), mas ela optou em vez disso por lealdade de família. A frase provavelmente transmitia uma hipérbole cortês, visto ser improvável que o costume israelita permitisse às mulheres, incluindo viúvas, arranjar seus próprios casamentos.[44] O ponto importante é que Rute não agiu por paixão nem ganância. Ao contrário, pondo de lado preferências pessoais sacrificialmente, ela escolheu um casamento que beneficiava sua família. Ela considerava sua própria felicidade como secundária à provisão de um herdeiro para o finado marido e Noemi.[45] Tal modelo de preocupação altruísta com as necessidades

41. A adição no Targ., "para cometer fornicação com eles", talvez chegue a essa nuança. Para o uso mais amplo em relação de dependência ou posse, ver F. Helfmeyer, "*'aḥarê*", *TDOT*, 1:204-205.

42. Baseado na mesma observação, Campbell (p. 124) crê que Boaz aqui fazia referência a propostas de casamento, provavelmente por parte dos ceifeiros de Boaz, que Rute recusou.

43. A palavra é derivada de *bḥr*, "selecionar"; cf. H. Seebass. "*bāḥar*", *TDOT*, II:74-75. O artigo definido sugere um grupo definido. O uso da palavra em contextos de casamento com *bᵉṭûlâ* ("virgem", Is 62.5; Sl 78.63) sugere a nuança "solteiro elegível". Em outros lugares o par de palavras "moços e virgens" representa uma fatia da sociedade, entre "adolescentes" (*neʿārîm*) e "velhos"(*zᵉqēnîm*: Dt 32.25; Sl 148.12; Am 8.13; etc.); cf. também "guerreiros jovens" (2Cr 13.3; Is 31.8; Jr 18.21; Am 4.10; Lm 1.15; etc.); H. Wildberger, "*bhr*", *THAT*, 1:276. Contra Sasson (pp. 85,86), o v.10 leva a entender que Boaz era um *zāqēn* ("ancião") e não um *bāḥûr* (embora não com 80 anos de idade como reivindicou o Midrash!).

44. A hipérbole, no entanto, não precisa ser a tentativa nobre de remover o embaraço criado pelo erro de Rute em abordar o assunto da redenção com Boaz e não com o parente mais próximo (v.12); contra Sasson, p. 83; Berlin, *Poetics*, p. 90.

45. Fica-se a cogitar se aqui o narrador não quis sutilmente complicar a história sugerindo outro tema patriarcal, a saber, a improbabilidade de um homem mais velho gerar um filho (cf. Abraão, Gn 17.17; 18.11; 21.1; Rm 4.19; Hb 11.12). Se for assim, isto identificou Boaz com Abraão como pai fundador de algo notável, e sugeriu que qualquer filho nascido mais tarde poderia ser um de destino importante, até real (Gn 17.6,16; 35.11).

dos outros lembra o hino cristão primitivo sobre Jesus (Fp 2.1-11; cf. Rm 12.10,14) e o ensino de Jesus de que o "maior no reino é servo de todos" (Mt 23.11; Lc 22.24-27; cf. Jo 13.12-17).

Finalmente, o louvor de Boaz teve uma significância sutil que não pode deixar de ser notada. A história promoveu o paradigma teológico de que o *ḥesed* humano ganha o pagamento correspondente de Yahweh (ver 1.8; 2.12). Conforme foi notado acima, a beneficência de Boaz no capítulo 2 recompensou Rute em parte por sua bondade anterior. Se é assim, o louvor dado aqui dava a entender que esse novo *ḥesed* merecia recompensa adicional de Yahweh – ou, na metáfora de 2.12, maior "salário" do que aquele já devido a Rute. Portanto, daqui em diante, espera-se coisas boas adicionais para Rute. Mas que espécie de "salário" equivaleria à salvação de toda uma linhagem familiar? Seriam suficientes um ótimo esposo, muitos filhos (um filho para Noemi, outros para si), mesmo a cidadania israelita? Talvez, mas fica-se a pensar se a fala aqui não antecipou sutilmente a maior glória de Rute – sua fama como mãe fundadora de uma dinastia real (4.11,12,17).

11 Boaz somou a seu elogio o restabelecimento da confiança pessoal de Rute e o acordo formal. Sintaticamente, *E agora* (*w^e'attâ*; cf. v.2) foi prefácio de uma declaração significativa e mudou a atenção dos ouvintes do passado para o futuro (i.e., "daqui em diante"). Primeiro, com ternura tocante, quase paternal (*minha filha*; cf. v.10) ele deu-lhe a fórmula tradicional de reconforto (*não tenha medo*) para sossegar qualquer tumulto interno (cf. Gn 35.17; 1Sm 4.20; 2Rs 6.16; etc.) À luz daquilo que segue, Rute provavelmente estava com mais medo de objeções, baseadas em sua origem moabita, à sua petição às portas da cidade do que de Boaz recusar ajuda.[46] Finalmente, ele lhe concedeu o pedido: como *gō'ēl*, ele se casaria com ela. Suas palavras (*Tudo que você disse*) ecoavam aquelas da própria Rute (v.5; cf. v.6) e, efetivamente, ligavam o consentimento dele ao esquema de Noemi. Tal referência geral a seu simples apelo, no entanto, sugeria que esse dever compreendia mais do que só casamento (a não ser que a linguagem fosse simplesmente uma fórmula).[47] Certamente a observação prepa-

46. Ver Gerleman, p. 32; de Waard e Nida, *Handbook*, p. 55.

47. Poderíamos chamá-la de "fórmula de acordo"; cf. "fórmula de obediência" (*Gehorsa-*

rou o leitor para a complicação dos vs.12,13. Será que também antecipou a compra da propriedade ancestral (cf. 4.3-9)?[48]

Por que Boaz atendeu à petição de Rute? Em suas próprias palavras, Boaz concedeu o que ela pedia porque o conceito exemplar em que ela era tida era do conhecimento geral em Belém. Por isso, ele não previa nenhuma objeção ao casamento deles. O enigmático *kol-šaʿar ʿammî* provavelmente significava algo como "meus concidadãos". Em cidades antigas, a "porta" era uma passagem curta através do grosso muro da cidade que dava à cidade uma entrada e saída. Havia uma série de pequenas alcovas nas laterais dessa passagem, e o local todo da porta servia como bazar e também fórum. Ali os anciãos se reuniam para comprar e vender, resolver assuntos legais e jogar conversa fora. Por isso, "a porta" aqui representava a cidade como um todo (*a cidade inteira*), não um corpo legal específico como uma "câmara municipal".[49]

Mais importante (cf. 2.11), Belém julgava Rute como sendo *uma mulher digna* (*ʾēšeṯ ḥayil*, lit. "mulher de força"; em outro lugar, apenas em Pv 12.4; 31.10), um elogio reservado na literatura de Sabedoria para a "esposa ideal". Como está claro a partir de Provérbios 31, sua "força" (*ḥayil*) estava em traços de personalidade admiráveis: confiabilidade (v.11), diligência (vs.13-15,27), sábia perspicácia (vs.16,18), generosidade para com os necessitados (v.20) e eficiência (v.29). E era particularmente louvável se ela acentuava, e não diminuía, o bom nome público de seu esposo (v.23; cf. 12.4). Belém sem dúvida via em Rute o mesmo sacrifício próprio (Rt 1.16,17; 2.11), atividade (cap. 2) e devoção à família (3.10) que era digna dessa honra exaltada. Longe, porém, de ser simples palavras orientais educadas, esse louvor servia a um propósito temático importante. O termo lembrava a descrição de Boaz em 2.1 (*ʾîš gibbôr ḥayil*, "uma pessoa rica, influente") e sugeria

msformel), Dommershausen, "Leitwortstil", p. 405. A frase "para mim" (*ʾēlay*) encontrada em alguns mss. (cf. *BHS*) não precisa ser acrescentada.

48. Assim prefiro ver o pedido de Rute (v.9) como uma só cujos vários aspectos Boaz (e Rute?) reconhecia; para a alternativa de Sasson, ver n. 36, pp. 286,287.

49. Assim a maioria dos comentaristas; Obadias 13; Miquéias 1.9 (ambos sobre Jerusalém); mas veja 4.10 (*šaʿar meqômô*). A LXX parece apoiar isso ao traduzir *šaʿar* com *phylé* ("clã, povo") aqui e em 4.10 (mas com *pýlē* ["porta"] em 4.1,11). Contraste Campbell, p. 124; et al. Cf. E. A. Spenser, "'Coming' and 'Going' At the 'City' Gate", *BASOR* 144 (1956) 21 ("o corpo inteiro de meu povo").

que a conduta exemplar de Rute ganhara o status dela como par de Boaz. Portanto, não mais uma simples *na'ᵃrâ* (2.6), ela estava plenamente qualificada para casar-se com ele – realmente, os dois constituiriam um par excelente.[50] Como Boaz via as coisas, o bom nome de Rute havia neutralizado todas as objeções a ela de casar-se com um israelita. A observação dele também pode subentender uma aceitação popular cada vez maior de Rute como israelita. Se é assim, uma conclusão mais ampla poderia deduzir-se: outros estrangeiros poderiam também entrar em Israel provando sua "israelitice" numa conduta similarmente admirável. Toda essa admiração, no entanto, preparava o auditório habilmente para a complicação surpreendente que ainda viria (vs.12,13).[51]

12 Justamente quando os sinos nupciais pareciam estar prestes a tocar, Boaz revelou um fato inesperado, desconcertante. A palavra de abertura *wᵉ'attâ* (*Agora*) alertou o leitor para uma implicação a mais da discussão.[52] Boaz introduziu sua ordem (v.13) com duas concessões (i.e., cláusulas concessivas). Primeiro, ele concedeu que *eu sou mesmo um parente-resgatador* (para *gō'ēl*, ver 2.20; 3.9). Assim, à petição de Rute não faltava base legítima. Mas ele acrescentou – e aí estava o problema – havia *um parente-resgatador mais próximo no relacionamento do que eu.* Boaz quis dizer que havia um outro, parente ainda sem nome, que estava com um relacionamento mais próximo a Elimeleque do que Boaz, e portanto tinha direito prioritário de servir como *gō'ēl.* Evidentemente, no costume israelita este dever cabia ao parente masculino mais próximo ou, se ele abria mão de seu direito, a outros numa ordem de prioridade que nos é desconhecida.[53] Como israelita

50. Ver Berlin, *Poetics*, p. 89; Sasson, pp. 87,88. Ao ver de Sasson, porém, *'eśeṯ ḥayil* descrevia um status social ("esposa de um homem notável") que, uma vez alcançado por casamento a Malon, agora dava a Rute a posição social para casar-se com Boaz. Cf. Trible "Two Women", p. 268: "Mulher e homem; estrangeiro e nativo; jovem e idoso; pobre e rico – todos esses opostos são mediados pelo valor humano".

51. Ver Campbell, p. 125.

52. Para a gramática, ver n. 12, p. 280.

53. O AT oferece duas analogias possíveis para esta ordem: a lista de prioridades para a redenção de um irmão escravizado (Lv 25.48,49, "um de seus parentes, ou um tio ou um primo ou qualquer parente consangüíneo em seu clã"); ou a lista para a distribuição da herança de um falecido (Nm 27.8-11, filho, filha, irmãos, tios, o parente mais próximo em seu clã). O Midrash ensinou que o outro parente era irmão de Elimeleque – e era ou um tio ou irmão mais velho de Boaz.

probo, Boaz se curvava àquele costume em vez de maquinar para rodeá-lo. A preferência pessoal dava lugar aos direitos prioritários de outros parentes. Tal escrupulosidade servia ao propósito do narrador. Injetava um último momento de suspense na história. Tendo acabado de dar um suspiro de alívio, o auditório agora ficava ansiosamente a imaginar: "Mas Boaz vai perder Rute no final das contas?" E mais, apresentava Boaz como modelo de integridade – portanto, como um ancestral de quem se podia esperar que descendesse Davi. De fato, aquela mesma integridade pode explicar por que Boaz não exerceu antes o dever de *gō'ēl*; ele sabia que o direito pertencia a outra pessoa e que não deveria ser prejudicado.[54] A precaução dele também incrementaria as reivindicações legais de Rute em Israel: Israel saberia que qualquer que fosse o status que ela pudesse obter mais tarde, teria vindo legalmente, não por baixo do pano. Finalmente, colocando um obstáculo adicional diante do casal, ficava mais salientada a obra da providência na situação. Se Rute e Boaz se casassem, Yahweh certamente seria responsável; só ele poderia vencer os obstáculos em seu caminho. Para o mesmo tema, ver 1.1-5.

Mas que guinada irônica! Noemi, que reclamou que ela não tinha ajudadores (1.21), agora tinha um demais! Isso, naturalmente, levanta uma pergunta séria: Por que ela mandou Rute a Boaz em vez de ao parente mais próximo? À vista do tamanho pequeno de Belém e da importância de parentesco em Israel, ela provavelmente conhecia a respeito dele. Parece improvável (como alguns acreditam) que ela já tivesse conspirado com Boaz atrás dos bastidores para arranjar as coisas. Ela não estava ciente do lugar dele na ordem de resgatadores?[55] Ou ela se aproximou de Boaz simplesmente porque, em sua opinião, ele era mais capaz de agir do que o outro parente?[56] A única certeza era

54. Ver Trible, "*Two Women*", p. 268. Só se pode cogitar sobre as tristes conseqüências que poderiam ter seguido a tal violação. Boaz com certeza teria perdido o respeito entre seus pares, e, pior ainda, ele e Rute poderiam ter sido acusados de adultério – um crime com pena capital em Israel (Lv 20.10; Dt 22.22); assim de Waard e Nida, *Handbook*, p. 56 n. 39. Cf. Gray, p. 395, que nota como os primos árabes são zelosos em proteger seu direito às viúvas.

55. Assim Campbell, pp. 123-24.

56. Assim Morris, p. 292; Carmichael, "Ceremonial Crux", pp. 334-35. Este ponto de vista presume, é claro, que nos vs.1,2 Noemi simplesmente queria que Boaz arranjasse qualquer casamento possível para Rute, não um com ele próprio.

que Noemi se aproximou de Boaz porque ele era um parente (cf. 3.2) que havia tratado Rute com bondade incomum a despeito de sua procedência moabita (cap. 2).

13 Finalmente, Boaz instruiu Rute sobre o que iria acontecer – talvez as instruções que Noemi lhe disse que podia esperar (v.4b). Primeiro, ele lhe ordenou: *Fique aqui o restante da noite.* Inteligentemente, o narrador usou o verbo *lûn* ("pousar") com dois propósitos. Por um lado, visto não ter nenhuma conotação sexual (diferentemente de *škb*), o verbo removia toda ambigüidade com respeito a relações sexuais entre o par. Assinalou que, lançados juntos no cadinho da tentação, os dois se provaram justos ao colocar integridade acima de paixão. Por outro lado, como eco verbal do compromisso anterior de Rute (cf. o *lûn* de 1.16), isso dava a entender que o aguardado casamento era a recompensa de sua resolução anterior. Quanto à referência temporal, como agora era mais de meia-noite, o acusativo de tempo *hallaylâ* (lit. "esta noite") significava "*o restante da noite*".[57] O meio da noite não era hora para uma jovem mulher estar fora de casa sozinha! Assim, com sua ordem, Boaz protegeu Rute de mal físico (cf. Ct 5.7); ela não enfrentaria bêbados zanzando sem rumo celebrando a colheita, nem ladrões oportunistamente se demorando pelo terreiro de debulha. Ele também protegeu o bom nome de ambos. Tivesse sido vista saindo, alguns poderiam interpretar mal sua presença noturna ali como sendo a visita de uma prostituta a um freguês, visto que a debulha ordinariamente era serviço de homens.[58] Acusações de imoralidade poderiam, por sua vez, complicar a transação legal da manhã seguinte com o outro parente (cf. também vs.14,15).

Essa transação, disse Boaz, aconteceria *pela manhã* (*babbōqer*) e procederia em uma de duas direções. Por um lado, o outro parente poderia estar disposto a resgatar Rute. Marcantemente, como Morris observou, Boaz evitou a palavra "casar" (cf. 4.13) em favor de "fazer a parte do parente" (raiz *g'l*). Isso, por outra, pode subentender que a "redenção" de Rute envolveria mais do que só casamento, e, se assim,

57. Ver Williams, *Hebrew Syntax*, § 56.
58. Ver Dalman, *Arbeit und Sitte*, III:127. Cf. Oséias 9.1.

preparava para as duas transações no cap. 4.[59] Em todo caso, Boaz considerava a opção acima como aceitável (*se ele quer resgatá-la – está bom*); o importante era que Rute fosse resgatada apropriadamente. Mas se assim não for, se o outro parente abrir mão de seu direito, então *eu mesmo a resgatarei* – a opção que o auditório compreensivelmente preferia.[60] A propósito, é preciso que se note o reaparecimento das alternativas de Boaz em 4.4, o ponto em que Boaz as ofereceu ao parente.

Para salientar sua decisão firme, Boaz acrescentou um pronome enfático (*'ānōḵî, eu... mesmo*), e mais importante, o breve juramento, a fórmula comum *hay-yhwh* (lit. "[por] a vida de Yahweh"). Ligando sua promessa à existência de Yahweh, Boaz prontamente se sujeitava ao castigo divino se não cumprisse a palavra. Assim, afirmou fortemente seu compromisso a Rute (*tão certamente como Yahweh é o Deus* vivo).[61] Normalmente o juramento precedia a promessa (mas, ver 1Sm 20.21). Sua posição final aqui, no entanto, acrescentou ênfase à promessa e também, com a bênção do v.10, formou uma espécie de incluso em volta da fala longa de Boaz.[62] Como acontece com invocações semelhantes (1.8,9; 2.4,12,20), sutilmente fazia lembrar ao leitor o envolvimento providencial de Yahweh no assunto.

Há quem afirme que Rute e Boaz ficaram noivos no terreiro de debulha. Contra esse ponto de vista, parece significativo que Boaz em nenhum lugar cobriu Rute simbolicamente como ela pediu com o canto-de-roupa (v.9). Isso deixa subentendido que os dois não ficaram noivos formalmente naquela noite. Em vez disso, Boaz assegurou a

59. Morris (p. 293) tirou uma implicação diferente desta escolha de palavras, a saber, que Boaz enfatizou responsabilidade familiar.

60. A condição inicial é lit. "Mas se ele não se deleitar [*yaḥpōṣ*] em redimir você". O uso do mesmo verbo (*ḥpṣ*) na instrução do levirato (Dt 25.7,8) sugere que Boaz aqui usou vocabulário técnico jurídico. O verbo complementar aí, porém, foi *lqḥ* e não *g'l*.

61. Assim M. Greenberg, "The Hebrew Oath Particle *HAY/HE*", *JBL* 76 (1957) 34-39, que argumenta que *ḥay* era substantivo; cf. H. Ringgren, "*ḥāyâ*", *TDOT*, IV: 339-40; M. R. Lehmann, "Biblical Oaths", *ZAW* 81 (1969) 74-92. A fórmula ocorre principalmente em Juízes, Samuel e Reis (30 das 41 vezes, Jz 8.19; 1Sm 14.39,45; 19.6; 20.2,21; etc.) e duas vezes escrito nos potes de Laquis (no. 3, linha 9; no. 6, linha 12; ver *ANET*, p. 322, "como vive Yahweh"); cf. KB, 1:295.

62. Cf. Porten, "Scroll", p. 41.

Rute que logo na manhã seguinte ou Boaz ou o parente mais próximo iria resgatá-la (i.e., casar com ela e [com sorte] começar uma família). Homem reto como Boaz resolveria as coisas pelos meios certos e deixaria o resultado com Deus. Que no fim o próprio Boaz pudesse não se casar com Rute deixava o auditório ansioso – mas também o conservava curioso sobre a seqüela. Quanto a Rute, tudo que ela precisava fazer era *voltar a dormir* [lit. "deitar"] *até a manhã.* Ela podia descansar – bem melhor do que antes! Aparentemente, suas preocupações logo acabariam.

(b) *Antes do amanhecer: o presente de Boaz (3.14,15)*

14 *Então ela dormiu a seus pés*[1] *até a manhã, depois levantou-se antes*[2] *que alguém fosse reconhecível. Ora, Boaz pensou:*[3] *"Ninguém deve saber*[4] *que a mulher*[5] *veio ao terreiro de debulha".*

15 *Então ele lhe disse: "Abra*[6] *o xale que você está usando e segu-*

1. Lit. "ela deitou-se no lugar de seus pés" (cf. v.8), por leitura do Qere *marg^{e}lōṯāyw* (i.e., restaurando o *y* que falta). Esta palavra é um acusativo de lugar (ver o comentário, p. 274, v.4). Aqui *šāḵaḇ* abrange tanto o ato de deitar quanto o estado resultante de dormir deitado. Contra Sasson (pp. 93,94), a expressão inteira não era um idiomatismo para relação sexual. Esta opinião se firma pesadamente sobre uma leitura textual contestável e um juízo interpretativo em 4.5 (ver o comentário adiante em 4.5); cf. Trible, "Human Comedy", p. 316 n. 23 (a expressão é ambígua).

2. Com muitos mss. e o Qere, leia *ḇ^{e}ṭerem* (omitindo o *waw* supérfluo). Não há motivo, porém, para se aceitar as mudanças textuais propostas por Joüon, p. 77, ou Rudolph, p. 55. Cf. a adição da Sir. de "pela manhã quando ainda estava escuro" depois de *wattāqām.*

3. Aqui *'mr* (lit. "dizer") tem seu sentido bem comprovado "pensar, dizer a si" (Rt 4.4; Gn 20.11; 42.4; Êx 3.3; 12.33; 1Sm 20.26; 2Sm 5.6; 12.22; 2Rs 5.11; Ml 1.7; etc.). A declaração em seguida é fala indireta; por isso não foi falada a Rute (contra a Vulg.) nem aos servos (contra o Targ.). Alguns comentaristas, no entanto, interpretam v.14b como causa de Rute levantar-se; cf. Joüon, p. 77; Sasson, p. 72; Campbell, p. 115. A Sir. ainda tem Rute falando v.14b a Boaz. Contra esta opinião, a série de verbos no imperfeito convertido (i.e., narração no passado Heb.) dá a entender que v.14b era resultado de v.14a, não sua motivação. Então o v.14b motivou a ação subseqüente de Boaz (v.15).

4. Lit. "Não será conhecido" (*yd'* no Nifal).

5. A referência impessoal "a mulher" (*hā'iššâ*) foi típica da fala (ou fala interna) sobre uma terceira pessoa (cf. *hā'îš*, vs.16,18); contra Sasson, p. 95 ("esposa", presumindo que os dois estavam agora noivos).

6. Uma singularidade lingüística, *hāḇî* ("segure aberto") vem de *yhb* ("dar"; cf. cognatos semitas), um verbo que quase sempre ocorre no imperativo (com um objeto: Gn 29.21; 30.1; 47.15-16; 2Sm 11.15).

re-o bem".[7] *Quando ela o fez,*[8] *ele mediu seis porções de cevada, colocou-as*[9] *sobre ela e entrou na cidade.*[10]

14 Rute fez exatamente o que Boaz a instruiu fazer. Deitou-se de novo e *dormiu a seus pés até de manhã.* Então, por iniciativa própria, ela *levantou-se* ainda no escuro antes do dia clarear. Não fica claro o que motivou sua ação. Foi simplesmente seu hábito de levantar cedo ou ela estava usando a cobertura das trevas para escapar a uma situação embaraçosa? A expressão de tempo, que soa como frase feita, *antes que alguém fosse reconhecível* (lit. "antes de um homem conhecer seu semelhante") certamente subentende o desejo de evitar observação, a preocupação que Boaz parece ter compartilhado (vs.13,14).[11] Como se notou acima, um conhecimento amplo de seu relacionamento ambíguo certamente os colocaria sob suspeita e possivelmente complicaria o processo legal da manhã (cap. 4).[12] Em todo caso, uma segunda introdução de *nkr* no Hifil ("reconhecer") soa uma nota de inversão humorística: antes, feliz demais por ser reconhecida (2.10,19), Rute agora evitava isso totalmente. A despeito do iminente e feliz aguardo de casamento, ela julgava que agora não era hora de anunciá-lo publicamente.

É evidente que Boaz pensava pelo mesmo caminho – pensamentos talvez despertados por ela estar se mexendo por lá. Sua preocupação era *ninguém... saber que a mulher veio.* Novamente, é fácil imaginar que impressões seu encontro criaria entre os belemitas – um velho como

7. Heb. *'eḥ°zî* se deriva de *'hz* ("agarrar, pegar"; BDB, p. 28). Presumivelmente, tanto este como o imperativo anterior pediam ações distintas e antecipavam o movimento seguinte de Boaz.

8. Lit. "e ela o segurou".

9. Falta no TM o objeto "-as" [elas, as porções de cevada].

10. Para a expressão idiomática "entrar na cidade" (*bô' hā'îr*) ver o comentário em 2.18. Contra alguns mss. Sir. e Vulg., o TM deve ser conservado (assim a LXX; e Targ.). Emendar o TM para *wattābō'* ("ela entrou") criaria uma redundância com o mesmo verbo no v.16 (cf. Rudolph, p. 56). Além disso, *wayyāḇō'* forma um término estilístico melhor para a cena do que a emenda proposta; contra Joüon, p. 78; et al.

11. Segundo Robertson ("Plot", p. 218), o "clarear do dia" chegava oficialmente quando havia suficiente luz para distinguir uma linha branca de uma preta.

12. No ponto de vista de Gray (p. 396), a saída de Rute antes do amanhecer poderia não atrair suspeita porque, até recentemente, o trabalho em vilas árabes começava antes de o sol nascer.

vítima de uma moabita sedutora, um encontro clandestino de amantes, uma conspiração para dobrar a lei e defraudar o parente mais próximo etc. Para os mexeriqueiros da cidade, seria um prato cheio! As repercussões poderiam ser catastróficas. Em vez de finalmente alcançar ser cidadã completa em sua terra adotada, Rute poderia ser deportada para Moabe. O parente ofendido poderia tirar mais do que as concessões normais de Boaz antes de desistir de seus direitos como *gō'ēl*.[13] Resumindo, quaisquer que fossem os detalhes, uma situação tão potencialmente embaraçosa requeria precauções.[14]

15 Boaz rapidamente implementou uma precaução dessa natureza. Ele mandou Rute *abrir o xale que usava e segurá-lo bem.* A natureza desse *xale* (Heb. *hammiṭpaḥaṭ*) é incerta, visto que ocorre apenas aqui e em Isaías 3.22. Sem dúvida era muito grande (cf. sua raiz *ṭpḥ* "abrir, estender") e feito de tecido suficientemente forte para transportar grande quantidade de cereal. Se o *śimlâ* envolvia seu corpo (cf. v.3), este outro pode ter sido um tipo de cobertura para a cabeça, como um manto.[15] Em todo caso, com Rute segurando seu xale firmemente, Boaz *mediu seis porções de cevada* (lit. "seis de cevada"). A cevada estava debulhada e pronta para uso imediato. Diferente de 2.17, a afirmação omitiu uma unidade padrão de medida, uma prática comum em fontes antigas e no AT.[16] O "efa" (cf. 2.17) é imediatamente excluído, visto que seis efas pesariam entre 43 e 80 quilos, dependendo do pa-

13. Ver Mundhenk e de Waard, "Missing the Whole Point", p. 432; Rowley, "Marriage", pp. 180-82. Ele obteria até mais vantagem sobre Boaz, fossem os dois acreditados culpados de adultério. Visto que Rute voluntariamente escolheu Boaz por lealdade de família, no entanto, é improvável que Rute estaria ameaçada de ser queimada, como foi Tamar (Gn 38); cf. H. F. Richter, *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt.* BET 10 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1978), II:57.

14. Contraste Sasson, pp. 94,95, que afirma que, como não há evidência de que Boaz tenha realmente falado a Rute que tomasse precauções em seu caminho para casa, a cogitação do v.14 provavelmente era dele próprio.

15. Campbell (p. 127) comparou-o com os xales longos e estreitos de cabeça em mulheres judias retratadas no conhecido relevo de parede assírio que comemora a captura que Senaqueribe fez de Laquis (ver Campbell, ilust. 4, oposto à p. 77). Um fato simples fica contra equacioná-lo com o *śimlâ* do v.3 (assim alguns comentaristas): fosse esse o caso, a obediência de Rute faria com que ela voltasse para a cidade quase totalmente despida.

16. Por exemplo, a omissão de "ciclos" nos Tabletes Alalakh (assim Morris, pp. 294-95); Gênesis 20.16; Números 7.68; Deuteronômio 22.29; 2 Samuel 18.12. Com respeito a pesos e medidas bíblicos, ver o comentário em 2.17; Campbell, pp. 127-28.

drão que se usa – uma carga bastante impossível mesmo para alguém da personalidade de Rute. Em vez disso, o seá (Heb. *se'â*, um terço de um efa) parece mais provável (cf. o Targ., que também atribui a Yahweh ter-lhe dado as forças). Seis seás pesariam entre 26 e 43 quilos – uma quantidade generosa e um peso manejável.[17] Realmente, tão generosa era a quantidade que o próprio Boaz *colocou-a sobre ela.* Ou ele pôs o peso em cima de sua cabeça ou ombro, ou em suas costas. Feito isso, ele próprio *entrou na cidade*, talvez parando em sua casa lá dentro, antes de ir à porta da cidade (4.1). Sua saída encerrou depressa a cena do terreiro de debulha.

Duas perguntas ficaram a ser respondidas. Primeiro, para quem devia ser o grão? O v.15 não oferece sinal, mas o v.17b dá a entender que o grão era principalmente, embora não exclusivamente, para Noemi. Segundo, qual era sua finalidade? Se o grão implementou a preocupação de Boaz em esconder a visita de Rute (v.14b), talvez fornecesse uma explicação para desviar qualquer interpretação escandalosa da volta dela antes do amanhecer. Isto é, qualquer pessoa que visse Rute tão carregada com grão deveria concluir que, para afugentar a pobreza, ela simplesmente trabalhara horas extras, para aproveitar ao máximo a colheita.[18] O astucioso narrador, contudo, esperará até a próxima cena para divulgar os propósitos mais amplos, mais significativos do presente (ver vs.16,17).

17. Hertzberg (p. 277) relata ver mulheres jovens palestinas carregando duas latas de água, cada uma pesando quase vinte quilos em cima da cabeça – e por longas distâncias, também. A alternativa, o ômer (Heb. *'ōmer*; um décimo de um efa) sofre duas desvantagens. Primeiro, 6 ômeres não correspondem à generosidade pelo qual o contexto pede; de fato seriam só três quintos daquilo que ela havia colhido antes (2.17). Segundo, o número masc. "seis" (Heb. *šēš*) gramaticalmente requer um substantivo fem. (seá ou efa), enquanto que o ômer é masc. (contra Gerleman, p. 33; et al.). A sugestão de Campbell (p. 128) de que *śe'ōrîm* ("cevada") seja lida *śe'ārîm* ("portas"; cf. a mesma retificação proposta em 3.2) e interpretada como uma medida desconhecida que aparece também em Gênesis 26.12 é duvidosa. Como Sasson aponta (p. 97), o contexto de Gênesis 26.12 exige um fator matemático, não uma unidade de medida.

18. Assim Humbert, "Art et leçon", pp. 279-80; Gunkel, *Reden und Aufsätze*, p. 78; Hertzberg, p. 277. Presumivelmente, o gesto seria quieto, sem levantar suspeitas; mas cf. Sasson, p. 95.

2. INTERLÚDIO: RUTE DÁ RELATÓRIO A NOEMI (3.16-18)

a. O RELATÓRIO EM SI (3.16,17)

16 *Quando Rute chegou à sua sogra, esta disse: "Como estão as coisas com você,*[1] *minha filha?" Então Rute lhe contou tudo que o homem havia feito por ela.*

17 *Ela acrescentou: "Ele me deu esta grande carga de cevada porque ele me disse".*[2] *"'Você não deve ir*[3] *à sua sogra de mãos vazias'."*

16 Sem dúvida, um breve intervalo separou as duas figuras indistintas dirigindo-se à cidade. Palavras breves, no entanto, transportaram o leitor instantaneamente com Rute do terreiro de volta a Noemi. O narrador ainda identificou Noemi como *sua sogra* – uma dica, talvez, para dizer que, apesar dos acordos importantes da noite, o status de Rute por enquanto não mudou.[4] Pode-se imaginar a noite desassossegada que Noemi havia tido: o sono entrecortado, andando de um lado para o outro, orações freqüentes, olhadelas ocasionais pela porta.

Ela saudou a volta de Rute com uma pergunta entusiasmada, mas enigmática: *Como estão as coisas com você?* O leitor recorda que Boaz fez a Rute a mesmíssima pergunta (3.9). Normalmente, esta pergunta (lit. "Quem é você?") buscava saber a identidade de alguém (Gn 27.18,19,32; 1Sm 26.14; 2Sm 1.8), mas o caso não foi esse aqui. O vocativo *minha filha* (ausente em 3.9) mostra que, apesar do escuro, Noemi reconheceu o vulto que chegava como sendo Rute (contra al-

1. Lit. "Quem é você...?" A pergunta evidentemente deixou perplexas várias versões antigas. A LXX Vaticanus omitiu-a inteiramente, enquanto que a Sir. fez Rute responder como se estivesse batendo na porta trancada ("E ela lhe disse: 'Eu sou Rute.'"). Cf. 2Qb ("O que [*mâ*] é você?"); M Baillet, et al., *Les 'petites grottes' de Qumrân*, DJD 3 (Oxford: Clarendon, 1962), p. 74. Para detalhes sobre esta tradução, ver o comentário adiante.

2. Lendo o Qere (assim como as versões) *'āmar 'ēlay*, "ele disse para mim". Aqui está outro exemplo de "Qere mas não Ketib"; de fato, é a mesma palavra como no exemplo prévio (3.5). Aqui a haplografia com o *'al* provavelmente causaram a omissão de *'ēlay* no decurso da transmissão. O *kî 'āmar* aqui relembra estilisticamente o *gam kî'āmar* em 2.21.

3. A jussiva (*'al-tāḇô'î*) tem a nuança "ser necessário"; cf. *GHB*, § 114j; 1 Samuel 18.17.

4. Cf. a observação de Sasson (p. 100), que, no entanto, não tirou nenhuma significância disso.

guns comentários anteriores). Não houve surpresa alguma aqui – quem, senão Rute, Noemi iria esperar a essa hora da madrugada? E ainda, diferente de 3.9, Rute não respondeu com seu nome, mas com um relatório daquilo que Boaz fez (presumindo ela, naturalmente, que sua resposta realmente atendia à pergunta). Finalmente, se a pergunta era gramaticalmente uma sentença nominal (e não elíptica), então pedia informação no presente ("Quem é você?"). Por isso, a indagação buscava um relatório sobre o presente status ou situação de Rute depois do encontro com Boaz: (parafraseado) *Como estão as coisas com você?* (cf. a maioria dos comentaristas).[5] Isto é, você é ou não esposa dele? O plano deu certo?[6] Uma comparação desta pergunta com uma anterior sobre Rute, contudo, mostra qual o status que Rute já alcançara, sendo antes uma total estranha (Pergunta: "De quem é ela?" Resposta: "a moabita". 2.5b,6), ela propôs a Boaz como plena parenta (Pergunta: "Quem é você?" Resposta: "Eu sou Rute. Como *gō'ēl*, case-se comigo", 3.9); ela voltou, para em breve ficar noiva de um dos dois israelitas (Pergunta: "Quem é você?" Resposta: relatório dos atos de Boaz, 3.16).

Em vez de repetir detalhes já conhecidos pelo leitor, o narrador forneceu um resumo. Rute *lhe contou tudo o que o homem havia feito por ela.* Quase se pode ver seu rosto radiante e ouvir a narração animada e detalhada da conversa com Boaz. (Será que se sentiu como noiva jovem de novo?) Sem dúvida seu enfoque estava nos eventos dos vs.6-13 – em como ele elogiou sua lealdade de família (v.10) e prometeu como *gō'ēl* arranjar um casamento (e a herança da família?) consigo mesmo ou com o outro parente (vs.11-13). Ela deixou a notícia do

5. O consenso de estudiosos entende a interrogativa *mî* como "um acusativo de condição" (assim Rudolph, p. 57; et al.); cf. Amós 7.2,5 ("Como subsistirá Jacó?"); e o cognato ugarítico (*UT*, 62.6-7; 67.23-24: *b'l mt my lim... my hmlt*, "Baal está morto! – O que [*meu*] será do povo?[...] O que [*meu*] das massas?" Cf. *ANET*, p. 139). Se *mî-'at* é uma sentença nominal, entretanto esta explicação enfrenta uma dificuldade gramatical, i.e., pode *mî* funcionar gramaticalmente como um acusativo numa sentença nominativa? Alternativamente, faço a pergunta literalmente ("Quem é você?") mas interpreto o *mî* contextualmente (i.e., "Quem [em status, em situação] é você?"). Cf. Sasson, p. 100 (*mî* como um genitivo, "Esposa de quem é você?"); Gerleman, p. 33 (uma partícula puramente interrogativa", portanto, "É você mesmo?").

6. Visto que os dois, Noemi e Boaz, fizeram a Rute a mesma pergunta, dá para pensar se algum costume estava por trás disso. Era fórmula usada para pedir relatório com respeito a um noivado? Ver, p.ex., o coloquialismo moderno: "Como é, amarraram o nó?"

cereal por último (v.17). Aparentemente, *o homem* era como a pessoa se referia a um homem que não estivesse presente (cf. 2.19,20; 3.18). Em suma, ela contou, ele cuidaria de tudo. Tendo em vista o status social dele (2.1) e seu caráter moral (cap. 3), sua sorte não poderia estar em melhores mãos (v.18).

Vários estudiosos observaram como a linguagem dessa declaração segue em paralelo àquela de 2.19b (cf. também 2.11; 3.4-6).[7] Paralelo ainda mais próximo e marcante é a instrução que finaliza a fala de Noemi (3.4b, "ele lhe dirá o que deve fazer"). Se o narrador pretendia tal associação, o propósito provável era salientar que, onde Noemi esperou que Rute seguisse as instruções de *Boaz,* depois de sua conversazinha da meia-noite, era Boaz que agora seguiu a de *Rute*. Isto é, Rute era a ligação-chave entre Noemi e Boaz – e mais do que só uma intermediária.[8]

17 Depois de terminar seu relatório, Rute *acrescentou* (lit. "disse") um comentário sobre o cereal (cf. 2.19). De modo marcante, o narrador deixa de lado a conversa da noite para focar a dádiva (v.15), e é preciso que se pergunte por quê. Inicialmente, Rute frisou o tamanho extraordinário do presente, não sua medida exata. No texto hebraico, *esta carga grande de cevada* (lit. "estes seis de cevada") vem primeiro, e Rute teria reforçado suas palavras apontando enfaticamente para o resultado visual (estes). Em seguida, explica o motivo do presente. Comunicou algo que Boaz disse mais cedo naquela manhã (*porque ele me disse*). As palavras dele deram a entender um sentimento de obrigação (*Você não deve ir à sua sogra de mão vazia*), mas não disse por quê. Será que Boaz sentiu especificamente a obrigação de um *gō'ēl* ou foi simplesmente de um probo israelita em favor de uma viúva (Jó 22.9)? Observe também que Rute citou palavras de Boaz não relatadas antes (cf. v.15). A apresentação de informações colocadas fora do contexto

7. Ver Porten, "Scroll", p. 42. Para uma lista de paralelos entre 2.18b-23 e 3.16-18, ver Sasson, pp. 99,100; cf. Joüon, p. 79 ("sente-se o v.16b como sendo uma fórmula" e ele se compara ao 2.11). Lembre-se que os caps. 2 e 3 são paralelos um do outro na estrutura.

8. Alternativamente, Trible ("Two Women", pp. 269-70) sente que os vs.16-18 dão lugar secundário às instruções de Rute (v.9) em favor das ações prometidas de Boaz. Ela pergunta se ele quis (em termos modernos) "cobrir" por Rute, para deixar seu comportamento radical oculto no terreiro em penumbra, para assim poupar a Noemi algum desconforto.

cronológico – falas feitas anteriormente, mas citadas mais tarde por outra pessoa – é um dispositivo literário típico de nosso autor.[9] Aqui o dispositivo provavelmente serviu a um propósito tríplice. Primeiro, forneceu a Rute uma saída de cena final na história. De fato, a afirmação marcou o último aparecimento e últimas palavras dela pronunciadas no livro. Deus realmente trabalha através de estrangeiros! Daí em diante, referência a ela seria indireta (4.5,10-13,15). Segundo, deixou o centro do palco nas cenas finais do clímax (4.1-12,13-17) para Boaz e Noemi. Isso é condizente com o papel de Rute no livro – a mulher devotada a Noemi até além da morte (1.16,17), a intermediária entre ela e Boaz (cap. 2).

É mais importante, contudo, como esta fala de Rute salientou dramaticamente o sentido do presente. Rute não deveria ir para casa *de mão vazia* (Heb. *rêqām*). Outra vez mais, o auditório ouve algo que lhes é familiar: Noemi havia usado a palavra *rêqām* antes em seu clamor amargurado contra Yahweh (1.21).[10] A repetição da palavra aqui forma um incluso de longo alcance (assim aponta Campbell) e coloca aquela cena anterior ao lado desta atual na mente do leitor. O dispositivo tem conseqüências temáticas cruciais. De acordo com o cap. 1, Noemi havia sofrido duas espécies trágicas de "vazio": a fome e ficar desfilhada. Como suplemento à generosa provisão do cap. 2, o presente de cereal assegurou a Noemi o compromisso de Boaz de que "abundância" realmente haveria de banir "fome". Por isso, uma parte do tema do "vazio-cheio" alcançou resolução. Pelo segundo vazio, muitos estudiosos vêem o presente meramente como símbolo da determinação de Boaz de arranjar o casamento de Rute.[11] Mas se *rêqām* cono-

9. O termo é de Berlin; sobre o dispositivo ver Berlin, *Poetics*, pp. 96-99. Ver também 2.7,11, e possivelmente 21.

10. Sasson (pp. 101,102) sentiu uma sensitividade autoral especial no colocar dessa palavra nos lábios de Rute visto que ela, não Boaz, ouviu o grito amargurado da palavra antes. Ele tirou disso a implicação de que Rute inventou a afirmação a fim de promover Boaz como benfeitor de Noemi e com isso abrandar sua ansiedade sobre perder a nora. Contra essa interpretação, observa-se que Rute foi chamada de "nora" de Noemi após seu casamento com Boaz (4.15). C. Berlin, *Poetics*, pp. 97,98 (embora não seja invenção, as palavras representam só o ponto de vista de Rute, não o de Boaz ou do autor).

11. Assim Campbell, p. 138; Hertzberg, p. 277; et al.; cf. Rudolph, p. 57 (tanto um sinal de boa vontade para com Rute, como de acordo com o proceder de Noemi). A despeito das

ta a falta de filhos em 1.21, é provável que aqui também faça isso, presumindo um elo temático entre as duas ocorrências. Que o cap. 3 é sobre casamento certamente abre essa perspectiva, e grão ("semente") é um símbolo apto de prole. Por isso, o grão provavelmente representava o "pagamento" de uma entrada, assegurando um final decisivo ao segundo "vazio". Como o expressou Porten: "A semente para encher o estômago foi promessa da semente para encher o útero".[12] Assim, o cereal assegurou a Noemi que Rute logo se casaria – uma resposta a sua oração já esquecida (1.9) – e isso, por sua vez, tornaria possível o nascimento de um herdeiro. Em suma, *de mão vazia* sugeria que a solução do segundo tema, a falta de filhos, poderia estar já ao virar-se a esquina.[13]

b. A RESPOSTA DE NOEMI (3.18)

18 *Noemi respondeu: "Fique aí,*[1] *minha filha, até aprender*[2] *como sai o assunto. Pois o homem*[3] *não relaxará seus esforços,*[4] *a menos que*[5] *resolva o assunto hoje".*

18 Os eventos completam o círculo. Como no cap. 2, Noemi tem a

objeções de Sasson (p. 98), o cereal também pode ter sido um tipo de presente de noivado costumeiro, um presente de casamento, ou preço-de-noiva; assim Green, "Symbolism", p. 233; Würthwein, p. 19; et al.

12. Porten, "Scroll", p. 40; cf. Carmichael, "Treading", pp. 259-60; Rauber, "Ruth", p. 173 (o grão carregado na frente deu a Rute a aparência de uma grávida). Cf. Green, "Symbolism", p. 192. Não deixa de ser interessante que os rabinos viam as seis medidas como simbólicas dos seis grandes descendentes de Rute, incluindo Davi e o Messias; cf. Bauer, "Ruth", p. 117.

13. O Heb. *rêqām* também tem a nuança "malogradamente, em vão" (2Sm 1.22; Is 55.11; cf. Jr 14.3). Assim, a afirmação pode também assinalar a Noemi que seu plano havia tido êxito.

1. Lit. "sente-se" (raiz *yšb*); talvez coloquialmente "fique firme" ou "espere sentada", "sente e aguarde". Note a aliteração: *šᵉḇî bittî*.

2. "Aprender" é lit. "saber", (Heb. *yd'*), i.e., "chegar a saber, descobrir"; cf. Êx 10.2; 1Sm 23.23; Jr 38.24; Sl 119.152; etc. Para o *nun* paragógico, ver o comentário em 2.8,21; 3.4.

3. Sobre "o homem", ver o comentário em 3.16.

4. Lit. "ficar quieto, inativo" (raiz *šqṭ*; Is 18.4; Jr 47.6,7; Sl 83.2 [port. 1]).

5. Heb. *kî-'im* ("a menos que, exceto que, a não ser que") introduz uma cláusula de exceção; para detalhes, ver *GHB*, § 173b; GKC, § 163c; Gênesis 32.27 (port. 26 [ARA, "se não, sem primeiro, etc."]); Levítico 22.6; Isaías 65.6; Amós 3.7; Lamentações 5.21,22).

palavra final – novamente, instruções sobre o próximo passo de Rute (cf. 2.22). De saída, ela havia formulado um plano arriscado (vs.1-4); agora ela aconselhou uma espera paciente.[6] Ela ordenou a Rute, "*Fique aí... até aprender* o resultado. O imperativo *šᵉḇî* transmite tanto "fique aí" (i.e., fique em casa) como "fique calma" (i.e., seja paciente).[7] Assim como o lavrador espera o produto de sua semeadura fiel, assim Rute deveria aguardar a colheita de seus esforços. O comando das coisas agora descansava nas mãos de Boaz e (presumivelmente) de Yahweh – uma circunstância não diferente daquela do crente que "espera em Deus" para abençoar seus atos de fidelidade. A expressão idiomática traduzida *sai o assunto* (Heb. *yippōl dāḇār*, lit. "um assunto cai") ocorre apenas aqui com este sentido. Aparentemente, atrás disso havia a idéia de uma ficha de sorte "cair" ao chão para determinar o resultado entre duas alternativas.[8] Portanto, a frase conota ao mesmo tempo tanto certeza como incerteza. A certeza era que Rute em breve teria um esposo; a incerteza era se seria Boaz ou o outro homem. A ambigüidade convidava a especulação do auditório sobre precisamente *como* (Heb. *'êḵ*) a história terminaria.[9] Com que habilidade o narrador mantém a atenção do auditório!

Aparentemente, Noemi sentia que conhecia Boaz bem. A observação do narrador em 2.1 dá a entender que eram amigos antes da migração para Moabe, e duas vezes o conselho de Noemi a Rute subentende um alto conceito de seu caráter, uma visão que se presume ser baseada em conhecimento pessoal (2.22; 3.2-4). Esse conhecimento era âncora da confiança calma com que ela falava. Rute não precisava despender

6. Ver Trible, "Two Women", p. 271. Note também que o cap. 3 começou e terminou com falas de Noemi a "minha filha" (vs.1,18); cf. Porten, "Scroll", p. 38.

7. Cf. Sasson, p. 99; de Waard and Nida, *Handbook*, p. 61. Para o efeito literário do imperativo, ver mais adiante.

8. Ver KD, p. 486. Seus paralelos significam uniformemente "falhar" (Js 21.45; 23.14; 1Rs 8.56; 2Rs 10.10; cf. o Hifil, 1Sm 3.18); algo que "falha" não "fica em pé" (i.e. se estabelece, vem a existir). Sobre o uso inconsistente do artigo definido com *dāḇār* aqui (a próxima frase tem a palavra), ver *GHB*, § 137p n.2.

9. Segundo Trible ("Two Women", pp. 270-71), a ambigüidade também convidava especulação sobre o plano *de quem* resolveria as coisas (i.e., aquele de Noemi, Rute, ou Boaz?). E que se diz do plano de Yahweh, aquele cujo nome só foi invocado duas vezes (vs.10,13)? O resultado, diz ela, "pode ser plano divino em, através de, e por agentes humanos".

maiores esforços, porque (*kî*) *o homem não relaxará seus esforços.* Homem de palavra, Boaz negaria um descanso a si mesmo até que sua obrigação prometida fosse completada.[10] A cláusula de exceção que segue especifica a condição a ser satisfeita antes que os esforços de Boaz cessassem: *a menos que resolva o assunto hoje.* O verbo *killâ* ([Piel] da raiz *klh,* "realizar, terminar") indica que Boaz não deixaria nada incompleto; ele resolveria esse caso completamente (cf. o mesmo verbo, 2.21,23 [Qal]; 3.3). Era esse o tipo de homem que Noemi sabia que ele era. De fato, ela não podia dar-lhe maior elogio. Ele espelha o crente fiel cuja decisão teimosa para cumprir sua palavra agrada o Senhor e, portanto, recebe a bênção do Senhor. Ele também encarna a intercessão a favor de viúvas e órfãos pela qual os profetas clamaram tão freqüentemente (Is 1.17; Jr 7.6; 22.3; Zc 7.10). Boaz provavelmente era impulsionado tanto por dever como por desejo – dever como *gō'ēl* e desejo por Rute (v.11). Por isso, os destinos das viúvas não podiam estar em melhores mãos. E quem sabe? Talvez ele encontre um meio de requerer Rute para si – especialmente se ele tiver o auxílio de um outro *gō'ēl* interessado, Yahweh. Se for assim, a boa "sorte" pode bater de novo (cf. 2.3)!

Além disso, o verbo *killâ* soa quase um floreado temático dramático – um tipo de jogo de palavras que diz: "O 'fim' dos conflitos da história está iminente!" Na verdade, imagina-se Noemi apontando com ênfase para o cereal, dizendo a última palavra climática da cena – *hoje.* E com essa palavra, ela também sai do palco, embora apenas temporariamente, até a cena final (4.14-17). Sua oração por Rute, há muito esquecida, já quase respondida (1.9), sua própria tristeza amarga quase convertida em alegria, ela se despedia verbalmente.[11] Ela ficaria contente com quem quer que casasse com Rute, porque qualquer casamento com um *gō'ēl* oferecia esperança para a continuação da linhagem de sua família.

Este verso operou vários efeitos literários. Primeiro, concluiu a cena dramaticamente. Como em 2.23, o uso de *yšb* ("sentar, permane-

10. Cf. Midrash, Ruth Rab. 7.6: "O sim do justo é sim, e seu não, não."

11. Ver Trible, "Two Women", p. 271, acrescentando: "Nessa conjuntura, o drama não é mais história delas e torna-se a história sobre elas".

cer") deu uma parada na história por alguns breves instantes.[12] Segundo, o ponto se desloca das mulheres para Boaz e assim impulsionou a ação para a frente. Como ele iria cuidar das coisas? O que resultaria? A palavra final ("hoje") apontou para a atenção do auditório em direção aos eventos significativos que estavam por acontecer, enquanto trevas davam lugar ao alvorecer do dia.[13] De fato, diferentemente de como foi nos dois capítulos anteriores, este terminou sem um comentário concludente do autor. Em vez disso, os eventos caminham em passo acelerado.[14] Finalmente, o verso elevou a tensão dramática da história mais um ponto. Confrontou a simpatia do auditório com o dever jurídico. O auditório preferia que Boaz se casasse com Rute, mas o dever tornou o final incerto. Se o cap. 2 terminou inconclusivamente, este capítulo então apontou em direção ao desfecho.[15]

Esta foi, de fato, uma noite auspiciosa. Ao se abrir a cortina, a oportunidade de ouro, na pessoa de Boaz, pedia o centro do palco. Surpreende que Noemi havia se livrado da amargura e apatia para tomar a iniciativa. Cuidadosamente realizado por Rute, seu plano ousado e sábio funcionou com perfeição. Rute teria finalmente um esposo. Pela iniciativa da própria Rute, contudo, esse casamento proveria mais do que felicidade para o casal; casando-se com um *gō'ēl*, esse casamento também poderia dar a Noemi o herdeiro necessário para preservar sua família. Um xale repleto do cereal de Boaz augurava bem pelo futuro das duas viúvas (3.15-17).

Realmente, as coisas progrediram significativamente em uma noite. Mais uma vez, Rute provou ser uma mediadora eficaz, até inovadora. Primeiro, a oração de Noemi (1.8,9) parecia estar à beira de uma resposta; Rute finalmente acharia seu lugar de segurança no casamento (*mᵉnûḥâ*, 1.9; *mānôaḥ*, 3.1). Segundo, a fome não seria mais pro-

12. Ver Campbell, p. 129.

13. A narrativa tipicamente fecha cada fase principal com uma referência temporal: "o início da colheita da cevada" (1.22), o fim da colheita da cevada (subentendido, 2.23); "hoje" (3.18). Cada exemplo tem função dupla, i.e., como conclusão à cena anterior e prefácio à seguinte.

14. Cf. Trible, "Two Women", p. 271. "Eliminada foi a tensão entre autor e personagens, entre narrador e diálogo. Tudo por tudo, a história está se movendo em direção à resolução".

15. Ver Porten, "Scroll", p. 42.

blema; o presente de Boaz assegurava às mulheres bastante alimento. Terceiro, o status social de Rute subia admiravelmente. Pela primeira vez, ela emergiu como uma pessoa que se dirigia a Boaz com seu próprio nome (v.9). Não era mais "a moabita" (cf. 2.6) – uma estranha, nada bem-vinda, desprezada. Ela não era mais uma *šipḥâ* ("serva inferior", 2.13) e sim uma *'āmâ* ("mulher elegível", 3.9) capaz de propor casamento. Mais importante, era uma "mulher digna" (*'ēšeṯ ḥayil,* v.11), um bom partido para um homem da posição de Boaz. Embora o status preciso dela fosse ambíguo, ela estava perto de ser uma "israelita". Não obstante, uma complicação preocupante, inesperada anuviava o horizonte. Outro parente mantinha um direito de prioridade como *gō'ēl* (vs.12,13). Por isso, enquanto o novo dia raiava, precisamente quem se casaria com Rute e geraria um filho – Boaz ou o parente – ficava em dúvida.

Teologicamente, o foco caía sobre a atividade humana, não a divina. De fato, embora implicitamente afirmando a participação de Deus nos eventos, as duas referências a ele (vs.10,13) parecem ter ficado na sombra de planos humanos, como se os personagens da história agissem por conta própria. De uma maneira – respostas de oração – ação humana substituía ação divina direta.[16] Assim, o plano de Noemi (vs.1-4) visava a obter o marido pelo qual ela rogou mais cedo (1.9), e a proposta de casamento de Rute (*knp*, 3.9) em essência pedia a Boaz que respondesse sua própria petição pela proteção dela (*knp*, 2.12). No entanto, 3.12,13 sugeria que, fossem Rute e Boaz casar-se mais tarde, só Yahweh mereceria o crédito, tendo em vista o obstáculo considerável que a presença do parente oferecia. Finalmente, como antes (1.8,9), o *ḥesed* humano formava a base de uma súplica a Yahweh (3.10). Deus devia responder em honra da bondade de Rute.

Quanto a temas, um chegou ao fim enquanto dois ganharam ímpeto novo. Primeiro, com a doação de cereal, a falta de alimento parou de preocupar Rute e Noemi. O par estaria dali em diante bem provido. Segundo, o suprimento da outra falta, a de um herdeiro para Elimeli-

16. Ver Prinsloo, "Theology", p. 338; cf. Campbell, p. 128: "Mais uma vez, Deus está presente nesta história onde seres humanos responsáveis atuam como Deus de um para com o outro".

que, recebia nova esperança. Propondo Boaz como *gō'ēl,* Rute dedicou seu primeiro filho a salvar a linhagem de Elimeleque da extinção. (O presente de cereal provavelmente deu a entender o acordo de Boaz com esse plano). Pela primeira vez, essa perspectiva parecia possível. Resumindo, o "vazio" de Noemi (*rêqām,* 1.21; 3.17) poderia finalmente receber o "cheio" restaurado. Terceiro, a chance de que Rute poderia receber "recompensa" adicional de Yahweh parecia implícita no louvor de Boaz (v.10). A única dúvida dizia respeito à forma que poderia tomar. Se ela havia se excedido, quanto mais Yahweh? Finalmente, Rute se movia mais perto de estar plenamente integrada em Israel. Sua reputação pública (v.11) e auto-entendimento como "mulher elegível"(v.9) prometiam um status oficial eventual como "israelita". E se ela, por que não outros como ela?

Em conclusão, tomado como um todo, o capítulo ensinou que Deus desempenha seu trabalho através de crentes que aproveitam oportunidades inesperadas como sendo presentes de Deus.

D. A VIÚVA NOEMI GANHA UM BEBÊ (4.1-17)

1. RELATÓRIO DO PROCESSO LEGAL (4.1-12)

O capítulo 3 deixou várias matérias por resolver. A mais importante, faltar a Noemi um herdeiro, é resolvida na cena final do livro (4.13-17). Nesta seção, portanto, a pergunta é: Qual dos dois candidatos – Boaz ou o outro parente – se tornará esposo de Rute? Naturalmente, o auditório simpatiza com Boaz, mas o medo é que Rute caia vítima de sua ótima reputação e da integridade de Boaz. Como um parente recusará casar-se com mulher tão meritória (3.11)? E dada a evidente honestidade de Boaz, o leitor suspeita, com tristeza, que esse homem poderia consentir passivamente com o costume aceito e, dessa maneira, ceder Rute ao outro homem. Para surpresa geral, contudo, Boaz tomará a ofensiva inteligentemente e obterá Rute como esposa por meios legais.

A habilidade do narrador continua com toda a esperteza de antes. Ele permitirá que o complicado processo legal se revele passo a passo (vs.1-12), um processo que se acredita ter sido entendido muito melhor

pelas pessoas do auditório original do que pelos mais recentes! Mas ele tem várias outras surpresas para o leitor: a apresentação repentina do campo de Elimeleque (v.3), o acordo inquietante (para o leitor) do outro parente para comprá-lo (v.4b) e a sagacidade de Boaz para adquirir tanto a mulher quanto o terreno (vs.5,6). Esta seção, no entanto, faz contraste com outros anteriores – e isso muito significativamente. Ao contrário do que ocorre no cap. 2, é escolha, e não acaso, que guia os eventos.[1] E em contraste com o cap. 3, os eventos se realizarão publicamente, no claro do dia, na praça da cidade, não secretamente, no escuro da noite, no terreiro de debulha. Isso deixa entender que, aquilo que fora até então um assunto particular entre Rute, Boaz e Noemi agora precisa receber uma solução em público. Só assim poderá Rute tornar-se uma plena israelita, e seu compromisso inicial (1.16,17) com Yahweh e seu povo ser completamente recompensado (2.11,12). Também só assim ela poderá ganhar completa aceitação como ancestral legítimo de Davi (4.17). Finalmente, embora principalmente uma conversação como as cenas que a antecederam, esta apresenta um processo legal formal na linguagem do discurso jurídico.[2]

Por isso, cabe agora uma palavra sobre esse processo legal. Primeiro, é essencialmente um processo administrativo, e não judicial.[3] Ninguém praticou um crime nem houve de nenhuma das partes quem entrasse em processo civil contra a outra. Diferentemente, a questão era concernente ao costume da redenção (Heb. *g^{e}'ullâ*), neste caso, de uma viúva e da propriedade de um parente. Além disso, a lei aplicável é aquela da família, a lei que administrava casos como heranças, o cuida-

1. Ver Trible, "Two Women", p. 271, que observa a virada repentina da história para "o mundo do homem", onde as mulheres, até aqui o elemento catalisador, estão ausentes (pp. 175-76). Na perspectiva do quadro geral, "um elenco patriarcal de peso" domina esta cena: os homens decidem o destino das mulheres, e isso de um ponto de vista decididamente masculino (p.ex., embora Boaz prometeu resgatar Rute [3.13], em público ele enfatizou a provisão dela de um herdeiro [4.5]).

2. As palavras-chave são jurídicas: *g'l* e *qnh* (ver v.4); cf. Dommershausen, "Leitwortstil", p. 406. Por sugestão, o que está em jogo é o processo de resgate (assim Prinsloo, "Theology", p. 388). Com boa razão, no entanto , Rauber ("Ruth", p. 175) chama a atenção de estudiosos por estarem tão preocupados com detalhes legais que percebem erradamente o propósito do autor.

3. Para uma descrição hipotética de um caso criminal, ver D. A. McKenzie, "Judicial Procedure at the Town Gate", *VT* 14 (1964) 100-104.

do de viúvas e a provisão de herdeiros para viúvas sem filhos. Que Boaz deu início às matérias dirigindo-se diretamente ao outro parente, não aos anciãos (v.3), é indicação da natureza do processo. É um assunto de família para ser resolvido pelos parentes envolvidos e então reconhecido pela sociedade. Por isso, a conversa só envolverá os dois (vs.3-8) até o momento em que Boaz solicite formalmente aos anciãos que ratifiquem sua aquisição (v.9). Até aquele ponto, os anciãos apenas presidem, garantindo a legalidade processual e testemunhando o que ocorre.[4] Portanto, os anciãos fazem o papel de testemunhas, não de juízes. Se uma disputa surgisse no futuro com respeito, digamos, à terra, eles atestariam a legalidade da transação anterior. Presume-se que durante os procedimentos também resolveriam matérias processuais disputadas ou confusas e desaprovariam quaisquer impropriedades. Quanto ao processo em si, uma vez reunido o quorum mínimo (vs.1,2), duas fases se seguirão: a obtenção do direito de resgatar (vs.3-8), e o ato formal do resgate (vs.9,10).

a. INTRODUÇÃO: BOAZ CONVOCA UMA ASSEMBLÉIA LEGAL (4.1,2)

1 *Ora, Boaz subiu à porta da cidade*[1] *e assentou-se ali, justamente quando aquele parente-resgatador de quem ele falara passou.*[2] *Boaz o chamou: "Venha para cá e sente-se, Sr Fulano-de-tal!" Então o homem veio.*

4. Em contraste, os anciãos desempenhavam um papel mais direto em outros assuntos de família, p.ex., casos que envolviam o levirato (Dt 25.7,8), um filho incorrigível (21.18-21), a virgindade disputada de uma noiva (22.13-21) e homicídio (19.1-13; Js 20.1-6).

1. O idiomatismo "subir até a porta" (*'ālâ haššaʿar/â*) provavelmente significa só "ir ao tribunal" (em outro lugar apenas em Dt 25.7). A "ascensão" figurada provavelmente dá a entender respeito pelos anciãos como sendo cidadãos socialmente superiores, "altamente colocados"; cf. G. Wehmeier, "*'lh*", *THAT*, II:275; Gênesis 46.29,31.

2. Admitidamente uma paráfrase livre da cláusula circunstancial *wᵉhinnēh haggōʾēl ʾōḇēr* (lit. "e, eis, o parente-redentor estava passando"), a tradução capta sua surpresa e contemporaneidade. Cf. BDB, p. 244; GKC, § 116°; Gênesis 24.30; 37.15; Juízes 9.43; 1 Reis 19.5; etc. O particípio é definitivamente durativo ("estava passando"; assim Joüon, p. 80). Segundo Berlin (*Poetics*, p. 92, *hinnēh* frisa como foi repentina a *percepção* que Boaz teve do parente, não que o evento fosse repentino. Transmite as duas idéias, contudo. É relatório do narrador –, portanto, não é ponto de vista de Boaz – mas sugere que Boaz reparou o passante.

2 *Depois Boaz*[3] *tomou dez homens dentre os anciãos, dizendo: "Sentem-se aqui". Então eles também se sentaram.*

1 Assim como Noemi disse (3.18), Boaz logo começou a trabalhar. Uma ligeira interrupção no fluxo regular da história, a frase de abertura (*Ora, Boaz subiu...*) abriu a cortina numa nova cena e reintroduziu Boaz como personagem principal da cena.[4] A gramática ambígua, porém, deixa incerta a relação lógica disto com o que vinha antes. O evento poderia ter acontecido antes, depois, ou ao mesmo tempo que a conversa que concluiu o cap. 3 (vs.16-18). Por coerência com a interpretação de 3.15b dada acima, provavelmente veio imediatamente depois dos vs.16-18 ou algum tempo depois.[5] Qualquer que seja o caso, a preocupação do autor não era a precisão cronológica, mas criar clima de presteza e excitamento.

Boaz subiu à *área da porta* da cidade por dois motivos. Primeiro, oferecia o melhor lugar para localizar o outro parente, e a prioridade máxima de Boaz era encontrá-lo. Todo mundo tinha que passar pela porta para chegar aos campos, ao terreiro de debulha, ou a outras cidades. Encontrá-lo ali facilitaria um acordo rápido desse assunto; Boaz não perderia tempo nenhum procurando-o. Segundo, era o lugar onde transações legais ocorriam. As cidades antigas eram construídas de modo muito compacto ao longo de ruas estreitas, mas a área da porta apresentava um espaço público suficientemente espaçoso para congregar as pessoas. Embora a planta variasse de uma cidade para outra, em

3. Diferente da LXX, o TM não diz "Boaz". A clareza exige que a tradução identifique o sujeito de *wayyiqqaḥ*, "tomou".

4. A sentença é disjuntiva, i.e., o *waw* inicial mais um sujeito (Heb. *ûḇō'az*). Como em 2.1 (ver o comentário adiante), era este o modo típico em que a narrativa hebraica introduzia (às vezes *re*introduzia) cenas e personagens novos. Para sentenças disjuntivas, ver Lambdin, *Biblical Hebrew*, pp. 163-65.

5. O contexto sugere que Boaz não foi diretamente do terreiro de debulha (3.15) para a porta da cidade (4.1). Primeiro, se meu entendimento de 3.15 está correto, Boaz entrou na cidade, presumivelmente indo para casa se parar à porta. Além do mais, enquanto que o escuro não permitia reconhecimento durante essa caminhada (cf. 3.14), já 4.1 pressupõe claridade suficiente para Boaz reconhecer seu parente entre os transeuntes. Fica subentendido um provável intervalo separando sua entrada (3.15) de sua caminhada até a porta da cidade (4.1); contra Sasson, p. 104; Campbell, p. 141. 3.15 e 4.1 formam um bom envoltório literário: as coisas se movem de Boaz a Rute-Noemi e de volta a Boaz: assim Campbell.

geral consistia de uma grande área na frente do lado exterior do muro, uma série de pequenas alcovas com bancos para assentos à sua volta saindo da passagem principal que atravessava o muro, e outra área aberta espaçosa com bancos em volta logo do lado de dentro.[6] Como uma praça de muita cidade contemporânea, era ao mesmo tempo mercado (2Rs 7.1) e centro cívico. Aqui os profetas mais tarde dirigiram a palavra a reis e homens do povo (1Rs 22.10; Jr 17.19,20; 36.10) e Esdras leu a lei ao Judá pós-exílico (Ne 8.1,3). Mais importante, era o tribunal de justiça – o lugar público onde oficiais se sentavam para administrar justiça e, como aqui, para supervisionar transações legais.[7] Boaz *assentou-se ali* pronto para negociar.

Cedo de manhã era horário movimentado na porta da cidade. Pode-se imaginar a área com o zunzum de cidadãos conversando, saindo pela porta para o trabalho. Mais uma vez, a escolha do tempo foi providencial (cf. 2.3,4), porque Boaz sentou-se *justamente quando aquele parente-resgatador... passou.* Como em 2.3,4 (cf. Gn 24.15), sente-se uma escolha providencial a guiar esse encontro fortuito. O homem era, afinal de contas, *aquele parente-resgatador de quem ele* [Boaz] *falara* (3.12,13). O encontro foi um bom presságio para a realização do negócio com presteza; poderiam começar sem delongas. Ao reconhecer o homem, *Boaz o chamou* (lit. "disse-lhes") com uma ordem dupla: "*Venha para cá e sente-se*". O imperativo *sûrâ* (lit. "vire para cá [para o lado]") pedia que o homem se desviasse de seu caminho proposto para o lado do povo onde Boaz estava sentado (Êx 3.3,4; Jz 14.8; etc.).[8] (Sobre o comando *sente-se aqui*, ver adiante no v.2.) Havia autoridade e determinação na voz de Boaz. Aparentemente, o pedido não era incomum, pois sem hesitação *o homem veio* (lit. "chegou e sentou-se").

Estranhamente, Boaz se dirigiu ao homem não por nome, mas como

6. Para ver um pano de fundo arqueológico esclarecedor de Gezer e Dã, ver Campbell, pp. 100,101,154-55; H. J. Austel, "*s'r*", *TWOT,* II:945-46. Normalmente, uma cidade tinha uma porta principal – na realidade, uma porta interna e uma externa – com a segurança de três ou quatro portas (2Sm 18.24).

7. Em sua primeira função (judicial), ver Deuteronômio 21.19; Josué 20.4; Amós 5.10; Provérbios 22.22; etc.; cf. também 2 Aqht 5.6,7. Nesta ultima função (transações), ver Gênesis 23.10,18.

8. Ver S. Schwertner, "*swr*", *THAT,* II:149. Note a conexão assindética entre os imperativos; cf. *GHB,* § 177e.

Sr Fulano-de-tal (Heb. *pᵉlōnî 'almōnî*).[9] Percebido como difícil desde os tempos talmúdicos, esta expressão levanta duas questões. Primeiro, qual é seu sentido? Tentativas de explicá-la etimologicamente provaram ser sempre inconclusivas, e as versões parecem interpretar em vez de traduzi-la.[10] Campbell especula que a expressão pode ser um termo pejorativo derivado de dois nomes próprios ou gentílicos, cujos sentidos são agora desconhecidos.[11] Que as duas palavras rimam até sugere a possibilidade de um *farrago,* um tipo de jogo de palavras que envolve palavras enfileiradas sem gramática, mas cujo sentido é claro em contexto (p.ex., Ing. "hodgepodge", "helter-skelter", [port. talvez "bocomoco"]).[12] Só se pode ter certeza que a expressão era usada quando o nome em questão ou era desconhecido ou não deveria ser usado (por isso, Sr. Fulano). Segundo, por que usar essa expressão anônima aqui? Certamente Boaz sabia o nome do homem e realmente se dirigiu a ele por esse nome no processo. A frase dificilmente era apropriada para procedimentos legais formais. Portanto, o próprio narrador provavelmente substituiu o nome real por esse, quando escrevia a história.[13] Mas, por que a substituição? A preocupação do livro com genealogia

9. Ocorre apenas aqui com referência a uma pessoa, mas duas vezes com *māqôm*, lugar de" (1Sm 21.3; 2Rs 6.8); cf. também a forma conflada *palmōnî*, "um certo [indivíduo]" (Dn 8.13).

10. Os estudiosos comumente derivam *pᵉlōnî* de *plh* (Nifal, "ser diferente"); assim BDB, pp. 811-12; Gerleman, p. 35; et al.; cf. L. Köhler, "Alttestamentliche Wortforschung", *TZ* 1 (1945) 303-304 (o substantivo significa "estranho"). A tradução tradicional "um certo [indivíduo]" (Gr. *ho deína*, "um tal", Mt 26.18); cf. Arab. *fulan* ("[o] como-se-chama?") donde vem o Esp. e Port. *fulano* (Ing. "John Doe"). *'almōnî* pode vir de *'lm* ("estar mudo, silente"), portanto ou "o quieto" ou "estranho" (i.e., alguém desconhecido porque não pode/sabe falar); assim Rudolph p. 59; Gerleman, p. 35, Cf. LXX (*krýphie*, "Ó ser secreto", ou erradamente *kryphé* "*secretamente*"); Targ. ("Ó homem cujos caminhos são ocultos"), Vulg. ("chamando-o por seu nome"); Latim Arcaico (uma expansão, "quem quer que você seja"). Para uma discussão completa, ver Campbell, pp. 141-43.

11. Campbell, p. 142 (p.ex., "filisteu" como pejorativo em inglês); cf. "pelonita" (1Cr 11.27,36; 27.10); cf. também nomes próprios ugaríticos *pln, ply, plwn, a-li-mu-nu* (*UT*, p. 468, nos. 2043,2046; p. 359, no. 191; F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* [Roma: Pontifical Biblical Institute, 1967], p. 172).

12. Assim Sasson, p. 106; cf. Campbell, pp. 142-43 (seu uso [1Sm 21.3; 2Rs 6.8; cf. variantes textuais] sugere conotações de anonimato, segredo ou reticência); se "segredo", Boaz falou ou em voz baixa ou (menos provável) em crítica subentendida da falha do homem de ter agido antes sobre a situação da viúva.

13. Assim Berlin, *Poetics*, pp. 99-101; Gerleman, p. 35; et al.

(cf. 1.2-4; 4.17-22) torna improvável que o escritor não soubesse o nome. Por que parecer "anunciar a ignorância" (frase de Campbell) quando existiam alternativas úteis (p.ex., "meu irmão", "meu parente", etc.). Por que não omitir o vocativo completamente? E mais, se não estava visando a reduzir a ênfase na importância do papel desse homem na história, o autor ganharia mais substituindo uma generalidade ou omitindo a frase totalmente.[14] Talvez a omissão do nome pretendesse poupar os descendentes do homem de qualquer constrangimento sobre a conduta de seu ancestral.[15] Embora a certeza prove ser esquiva, parece provável a intromissão servir a um propósito literário, não histórico. Talvez o ponto lançado sobre o anonimato do homem subentendeu um julgamento: aquele que recusou suscitar um nome sobre a herança de seu parente falecido (vs.5,10) não merece o nome na história.[16] Qualquer que tenha sido a razão, Sr. Fulano temporariamente colocou de lado a agenda de seu dia para sentar-se e negociar com Boaz.

2 Com a outra parte presente, a prioridade seguinte de Boaz foi reunir um quorum legal para os procedimentos. Os *anciãos da cidade* formavam o corpo regente que governava os negócios numa comunidade local como Belém (Jz 8.14,16; 1Sm 11.3).[17] Esse corpo era o des-

14. Seu papel foi pelo menos tão importante como o de Orfa; cf. Campbell, pp. 141-42, que também faz lembrar o do encarregado de 2.5-7.

15. Ver Hertzberg, p. 279, que apela para a ocorrência da expressão em contextos onde está escondido intencionalmente. Gerações mais tarde poderiam lamentar sua negligência do dever ou sua perda da oportunidade de se tornar ancestral de Davi. Como Campbell (à p. 141) nota, contudo, esse argumento soa muito moderno. Além do mais, o texto não parece criticar o homem, pelo menos não explicitamente.

16. Ver Trible, "Two Women", p. 273; Carmichael, "Ceremonial Crux", p. 335; et al. Outros objetivos sugeridos são duvidosos; cf. Carmichael , "Treading", pp. 263-65 (uma alusão a Onã, o filho de Judá que fugiu de seu dever de levirato; Gn 38); Berlin, *Poetics*, p. 101 (o controle exercido pelo autor sobre a história); H. Hajek, *Heimkehr nach Israel* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1962), pp. 79,80 (para lançar uma sombra no relacionamento do homem com Deus); Sasson, p. 106 (para especular em como teria parecido com esse homem como ancestral).

17. Para o que segue, cf. J. Conrad, "*zāqēn*", *TDOT*, IV:122-31; J. P. Lewis, "*zāqēn*", *TWOT*, I:249-50; H. Haag, "Die biblischen Wurzeln des Minjan", em *Abraham Unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel*, Fest. O. Michel, org. O. Betz, M. Hengel, e P. Schmidt, Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums 5 (Leiden: Brill, 1963), pp. 235-42; J. L. McKenzie, "Elders in the Old Testament", *Bib* 40 (1959) 538-39; A. Malamat, "Kingship and Council in Israel and Sumer", *JNES* 22 (1963) 247-50.

cendente judicial dos anciãos tribais pré-assentamento, a reunião dos cabeças de famílias que governavam Israel (Êx 4.29; 12.21; Dt 31.28; etc.), mas sua composição verdadeira em tempos mais tardios é incerta.[18] O AT prezava a sabedoria dos anciãos especialmente, como sendo tesouro (Ez 7.26; 1Rs 12.6-11; Jr 26.17), sabedoria que provavelmente incluía conhecimento de processos e precedentes legais. Sua autoridade se estendia a julgamentos de homicídio (Dt 19.12; 21.1-9; Js 20.4), disputas sobre virgindade (Dt 22.15), asilo (Dt 19.11,12; Js 20.1-6) e casamento levirato (Dt 25.5-10). Aqui neste caso foram convocados para ratificar o acordo de direitos de resgate familiar (Rt 4.9,11).

Só se pode "chutar" sobre o motivo que levou Boaz a reunir especificamente *dez homens* dentre os anciãos. O AT em nenhum lugar estipula quantos anciãos constituíam um quorum para procedimentos legais. Que a cidade de Sucote tinha 77 anciãos (Jz 8.14; cf. os 70 anciãos de Israel, Êx 24.1,9; Nm 11.16,24; Ez 8.11) sugere que Belém também tinha mais de dez. O partitivo *min* (lit. "alguns de") dá a entender também que os dez eram apenas parte do todo – presumivelmente o quorum representativo exigido para testemunhar um caso dessa natureza.[19] Que no AT "dez" era, aparentemente, um número redondo designando o menor grupo "completo", mas eficaz, confirma essa sugestão.[20] Presume-se então que à medida que Boaz localizava um

18. O AT não especifica em que idade um homem está qualificado para se tornar um "ancião". Como "ancião" (Heb. *zāqēn*) em última análise é derivado de *zāqān* ("barba"), alguns afirmam que os "anciãos" incluíam todos os homens adultos da cidade (i.e., aqueles com barbas). Outros, porém, crêem que formavam uma espécie de conselho municipal constituído somente dos cabeças de famílias que residiam ali; cf. de Vaux, *Ancient Israel*, 1.69; Conrad, *TDOT*, IV:127; 1 Samuel 30.26-31. Compare McKenzie, "Elders" (intermigração tribal eventualmente tornava decisiva a posse de terras; F. I. Andersen, *BT* 20 (1969) 37 (anciãos eram escolhidos dentre os cabeças de famílias; cf. Nm 1). Anciãos também governavam os vizinhos imediatos de Israel (Nm 22.4,7; Js 9.11), os hititas, os babilônios, e a cidade de Mari.

19. Essa formulação ("homem"/ "homens" mais *min*, "de", mais *zignê*, "anciãos de") é comum (Nm 11.16,24 [ambos mais "70"]; Jr 26.17; Ez 8.11 (mais "70"]; 14.1; 20.1; cf. Êx 17.5; 24.1,9 [mais "70"]). Subentende-se que em tais casos "anciãos" era um grupo seleto tirado de um corpo maior. De fato, "homens" (Heb. *ʾănāšîm*) pode aqui conotar especificamente "cidadãos importantes"; cf. Sasson, p. 107; 1 Reis 21.11.

20. Ver J. B. Segal, "Numerals in the Old Testament", *JSS* 10 (1965) 5. Por exemplo: 10 homens constituíam a menor força combatente (Jz 6.27; 2Rs 25.25; Jr 41.1; cf. 2Sm 18.15). Prosseguindo, parece que o número 10 representava simbolicamente um corpo maior. As-

ancião no meio do povo que passava, ele o chamava (*Sente-se aqui*). Cada um por sua vez entendia seu propósito e concordava (*eles também se sentaram*). Realmente, tendo em vista o vocabulário técnico legal da cena (ver mais adiante), os comandos (*šᵉḇâ/šᵉḇû-pōh*) nos vs.1 e 2 podem ter sido uma fórmula técnica "sentar-se em assembléia legal". Uma vez reunidos por Boaz os dez dele, o processo legal podia começar. Com o detalhamento preciso desses preparativos, o narrador frisou que a solução eventual seria legalmente válida.

b. O PROCESSO JURÍDICO EM SI (4.3-12)

(1) *Boaz obtém o direito de resgate (4.3-8)*

(a) *Boaz e o parente: discussão legal (4.3-6)*

3 *Boaz*[1] *disse ao parente-resgatador: "Uma propriedade que pertenceu a nosso parente Elimeleque, Noemi, que retornou do país de Moabe,*[2] *colocou à venda.*[3]

4 *Agora de minha parte, eu passo a dizer,*[4] *deixe-me informá-lo do seguinte: Compre-o diante daqueles que aqui estão sentados e diante dos anciãos de meu povo. Se você deseja servir como parente-resgatador,*[5] *faça isso, mas se você não deseja,*[6] *diga-me,*

sim, as "dez palavras" representavam toda a vontade de Deus (Êx 20.1-17; Dt 5.6-21), as 10 pragas seu poder completo (Êx 7–12), os 10 atos de desobediência a medida cheia (Nm 14.22) e os 10 emissários de Davi a Nabal seu exército todo (1Sm 25.13). Também, deixando 10 concubinas para trás no palácio enquanto fugia (2Sm 15.16), Davi documentava suas reivindicações legítimas à residência real (cf. 2Sm 16.22). O princípio do Mishna de *minyan* (i.e., que pelo menos 10 homens estivessem presentes para culto oficial da comunidade) sem dúvida se derivou desse princípio; cf. H. Haag, "Biblischen Wurzein", pp. 240-41.

1. No TM a palavra "Boaz" é omitida, mas o contexto torna claro que é Boaz falando (cf. LXX).

2. Lit. "campo de Moabe". Para esta expressão, ver o comentário em 1.6.

3. LXX (*hè dédotai Nōemin*, "foi dado a Noemi") provavelmente representa uma interpretação errônea, não uma tradução, do original hebraico. Ver em maior detalhe adiante.

4. Heb. *waʾᵃnî ʾāmartî*, lit. "e eu [enfático] disse". O contexto legal sugere um sentido presente: (i.e., "Eu por intermédio disto digo"); cf. o comentário adiante.

5. A tentação é traduzir *g'l* como resgatar aqui e em todo o versículo. Com exceção de Levítico 27.31, no entanto, Rute 4.4 e 6 são os únicos lugares onde *g'l* como verbo ocorre sem um sufixo anexado (3.13) ou um objeto direto anexado (4.5). E ainda, segundo Joüon (p. 82), visto que o campo não fora alienado como em Levítico 25.25, a raiz não pode

pois eu sei[7] *que não há ninguém exceto você para fazer isso, e eu depois de você. Ele replicou: "Eu mesmo servirei como parente-resgatador".*

5 *Então Boaz disse: "Ora, no dia em que você comprar a propriedade da mão de Noemi, também Rute*[8] *a moabita, esposa do falecido, você por este intermédio compra*[9] *a fim de suscitar o nome do falecido*[10] *sobre sua herança".*

6 *"Nesse caso,*[11] *eu mesmo não posso cumprir o dever",*[12] *disse o*

significar "resgatar" aqui. Portanto, *g'l* aparentemente tinha um sentido intransitivo ("servir como parente-resgatador"); assim também BDB, p. 145; LXX (*anchisteúeis*, "você é o parente mais próximo"). Para a nuança do imperfeito "deseja", ver *GHB*, § 113n.

6. Lit. "não deseja servir como parente-resgatador", lendo o TM *yig'al* (3ª pes. masc. sing.) como *tig'al* (2ª masc. sing.); cf. muitos mss. e as versões. A mudança repentina do TM da 2ª masc. sing. para a 3ª masc. sing. parece por demais abrupta. Contraste Ehrlich, p. 27 (*yig'al* como glosa); Sasson, p. 118 (o TM retrata Boaz vivamente como se dirigindo aos anciãos).

7. Lendo o Ketib (*wᵉ'ēḏaʿ* indicativo) em vez do Qere (*wᵉ'ēḏᵉʿā*, coortativo). Alternativamente, alguns argumentam que o contexto requer este último ("para que eu possa saber"); assim Joüon, p. 83; Gerleman, p. 35; et al. Contra essa opinião, no entanto, está a disjunção sintática do TM principal, a pausa entre *haggîḏâ lî* e *wᵉ'ēḏᵉʿā* (cf. o acento *rebia*). Se é assim, o *kî* que segue deve introduzir o discurso indireto ("que") em lugar de uma cláusula causal ("porque").

8. Com forte consenso (i.e., as versões; Joüon, p. 83; Campbell, p. 146; et al.) lê-se o desajeitado *ûmē'ēṯ rûṯ* do TM (lit. "de com Rute") como *wᵉgam'eṯ-rûṯ* (lit. "também [objeto direto definido] Rute"); cf. v.10. Contra Rudolph (p. 59) e outros que lêem *gam'eṯ*, espera-se um vav para começar a segunda metade do verso. Sem essa emenda, o *qnh* não teria nenhum objeto direto – situação gramatical desajeitada. Para aqueles que retêm o TM, ver Sasson, pp. 120-22.

9. Lendo o Qere (*qānîṯâ*, 2ª masc. sing. (em vez do Ketib (*qānîṯî*, 1a. sing.); assim o consenso; contra Beattie, *VT* 21 (1971) 490-94; Sasson, pp. 122-31. Para suas opiniões, ver Introdução, seção VIII, "Cenário Jurídico". Contraste Vriezen, *OTS* 5 (1948) 80-84, que lê *qinnē'ṯî* ("manter apaixonadamente os direitos de alguém"). Para a força e sentido do perfeito, ver o comentário adiante.

10. Lit. "levantar o nome do falecido". Note a aliteração dos sons do *m*: *lᵉhāqîm šēm hammēṯ*. Os estudiosos muitas vezes comparam esse idiomatismo com um em Deuteronômio 25.7. Observe, porém, que suas estruturas gramaticais diferem: *lᵉhāqîm leʾāḥîw šēm* (Dt 25.7) = construto infinitivo ("suscitar") mais objeto indireto ("a seu irmão") mais objeto direto indefinido ("um nome"); *lᵉhāqîm šēm-hammēṯ ʿal-naḥᵃlāṯô* = construto infinitivo ("suscitar") mais objeto direto definido ("o nome do falecido") mais frase prepositiva ("sobre sua herança"). Deuteronômio 25.7 é o que mais se assemelha com Gênesis 38.8 (*wᵉhāqēm zeraʿ leʾāḥîḵā*, "suscitar semente a seu irmão") e 2 Samuel 14.7 (*šîm-leʾîšî šēm*, "para colocar para meu esposo um nome").

11. Parafraseando a força do texto; falta no TM "nesse caso".

12. Lit. "Eu não posso servir como parente-resgatador eu mesmo". Como em 3.13 e 4.4, o

parente, "para que não[13] *arruíne minha própria herança. Você mesmo redima meu direito de resgate, pois eu não posso fazer isso".*[14]

3 Enquanto Boaz se preparava para dirigir-se ao parente, pode-se imaginar que os 12 homens assentados em sessão oficial atraíram um grande número de pessoas curiosas. Talvez comerciantes de bancas próximas se colocaram num ponto de onde podiam escutar e passantes que não tinham pressa pararam para observar os procedimentos. O barulho da conversa do povo que passava continuava no fundo. De forma surpreendente, Boaz começou com *um terreno*, não com o pedido de casamento de Rute.[15] Por um lado, à primeira vista, esta abordagem parece incongruente com a solução rápida da matéria predita pela personalidade de Boaz (3.18). Mas Boaz ainda é direto: a posição enfática inicial das palavras na sentença trouxe à frente o assunto do processo. Será que Boaz, por algum motivo não explicado, estava astutamente desviando de Rute a atenção do homem? Teria ele ouvido rumores circulando sobre a noite passada?[16] (Para a habilidade de Boaz, ver 4.9.) Por outro lado, a menção de propriedade pode não ter surpreendido os ouvintes antigos, visto que o resgate de propriedade estava dentro das obrigações de um *gō'ēl* (Lv 25.25).[17] Além disso, as promessas amplas que Boaz fez para Rute podem até mesmo ter abarcado a herança da família, embora a herança não houvesse sido mencionada explicitamente (ver 3.11-13).

---

infinitivo *lig'āl* não tem nenhum objeto direto. Por isso, embora muitas traduções tomem por certo "campo" como seu objeto (assim NIV, RSV, TEV), o verbo tem o sentido mais amplo verificado em 3.13, "desempenhar o papel do parente"(cf. NEB "eu não posso atuar por mim mesmo"). Esse sentido se adequa ao contexto visto que, a despeito das associações da raiz *g'l* com propriedade e não casamento em outros lugares no AT, vs.4,5 indicam claramente que o papel compreendia tanto a terra quanto a viúva. Observe o *lî* conclusivo (lit. "para mim"), uma frase enfática ("eu mesmo") análoga a *le·kā* ("você mesmo") no comando seguinte.

13. Cláusulas introduzidas por *pen* ("para que não, se não") muitas vezes expressam medo ou precaução; cf. Williams, *Hebrew Syntax*, § 461.

14. Lit. "eu mesmo não posso servir como parente-resgatador". Note como o repetido *lō' 'ûkal lig'āl/lig'ōl* encerra num bonito incluso o verso (assim Campbell, p. 149).

15. Para *ḥelqaṭ haśśādeh*, lit. "uma porção do campo", ver o comentário em 2.3.

16. Ver Rudolph, 65.

17. Ver Hertzberg, p. 280; Joüon, p. 81. Para os problemas jurídicos e perguntas não respondidas surgidas pela propriedade, ver Introdução, seção VIII, "Cenário Jurídico" (B).

Em todo caso, com uma precisão formal típica desta cena (cf. vs.5,9), Boaz especificou cuidadosamente que a propriedade em questão *pertenceu a nosso parente Elimeleque.* Das palavras *nosso parente* (*'āḥînû*, lit. "nosso irmão"), não se precisa concluir que Elimeleque, Boaz e o parente eram realmente irmãos consangüíneos. O Heb. *'āḥ* muitas vezes se refere a parentes além de irmãos, por exemplo, sobrinhos (Gn 14.16; 29.15) ou membros da mesma tribo (Nm 16.10; 25.6; Jz 14.3). O contexto dá a entender só que Elimeleque, Boaz e o parente tinham um relacionamento familial próximo, talvez o de primos.[18] Ainda mais, indica que o assunto da propriedade era de interesse para os dois homens presentes, porque Elimeleque havia morrido.

Mais surpreendentemente ainda, porém, Boaz prosseguiu dizendo que *Noemi colocou* [a propriedade] *à venda.* O verbo perfeito *māḵ^{e}râ* é problemático e já levantou muito comentário de estudiosos.[19] Normalmente, o perfeito indica uma ação já completada (aqui é "vendeu", "tem vendido"), mas tal sentido não se adequa a este contexto. Primeiro, significaria que a redenção proposta por Boaz (v.4) envolveria um terceiro, o comprador da propriedade. Mas não estava presente um comprador, e o texto deixa a impressão de que tudo foi resolvido plenamente nesta manhã (vs.9-12). Também, vs.5 e 9 afirmam que a propriedade foi comprada de Noemi, não de outra pessoa. Em minha opinião, portanto, o contexto legal circundante é o que explica melhor a forma verbal do perfeito. Em declaração legal formal dessa natureza, o perfeito, aparentemente, era a forma apropriada de declarar ação cronologicamente atual.[20] Em suma, de saída, Boaz anunciou o intento de Noemi de vender a propriedade de Elimeleque.[21]

18. Ver Joüon, p. 80; contra Lipinski, "Le mariage", pp. 126-27 (irmãos de verdade); Morris, p. 299 ("nosso amigo", cf. 2Sm 1.26); Campbell, p. 143 (nosso irmão [pactual]"); cf. H. Wolf, "'*ḥh*", *TWOT*, 1.31; E. Jenni, "'*āḥ*", *THAT*, 1.98-104. Contraste a tradição rabínica (T.B. *B. Bat.* 91a), que ensinou que Boaz, Salmon, Peloni Almoni (tomado como nome próprio), e o pai de Noemi eram irmãos.

19. Para sumários práticos, ver Witzenrath, *Rut*, p. 253 n. 102; Sasson, pp. 108-11.

20. Cf. *qānîṯî*, "Eu, pelo presente, compro" (vs.9,10); *nāṯattî*. "Eu, com isto, dou (Gn 23.11); similarmente, Campbell, p. 144; Sasson, p. 114; et al.: contra KD, pp. 487-88; Ap-Thomas, "Ruth", p. 372. A forma pode ser o "perfeito de certeza"; cf. GKC, §§ 106i, m, n; *GHB*, §§112f, g. Compreender isto torna duas opiniões desnecessárias: (1) que Elimeleque tinha vendido o campo antes da migração; assim Brichto, "Afterlife", pp. 14,15; Gordis,

4 Boaz então deduziu o que estava implícito na informação que acabava de ser dada (v.3). O pronome enfático *'ᵃnî* (*de minha parte*) transferiu a atenção de Noemi e do campo para os dois parentes presentes. Talvez isso tenha também assinalado o desejo de Boaz de dissipar qualquer suspeita pública com respeito a seu papel neste negócio, chegando ao assunto imediatamente. Como *mākᵉrâ* (v.3), o perfeito *'āmartî* tem o mesmo sentido presente adequado ao contexto legal. Introduziu uma declaração formal, de duas partes (*eu passo a dizer*).[22] Primeiro, como prefácio, Boaz declarou sua intenção (*deixe-me informá-lo*). A expressão idiomática pitoresca *gālâ'ōzen* (lit. "descobrir o ouvido") pode ser derivada de um gesto simbólico há muito esquecido, comum a transações legais, em que uma das partes descobria a orelha da outra, repartindo o longo cabelo ou kaffiyeh (cobertura da cabeça) do indivíduo, antes de dizer uma reclamação, acusação ou disputa.[23] Embora normalmente *lē'mōr* (*o seguinte*, lit. "para dizer") introduz novo conteúdo (cf. 1Sm 9.5; 2Sm 7.27), aqui precede uma ordem para agir em cima de informação já dada (*compre-o* [i.e., o terreno]). O imperativo *compre* (*qᵉnēh*) é uma expressão fixa que está à vontade em transações envolvendo compra.[24] Tendo em vista a bem-comprova-

"Love, Marriage", pp. 255-56, e (2) que as consoantes do TM sejam revistas como sendo um particípio (*mōkᵉrâ*, "está vendendo"); assim Rudolph, pp. 65,66; Hertzberg, p. 277 n. 2; et al. Mesmo presumindo a validade da forma do particípio (em outra parte só *mōkeret*, Na 3.9), o sentido resultante não seria necessariamente satisfatório ("irá vender"; assim Joüon p. 81).

21. Que Boaz identificou Noemi com uma frase usada com respeito a Rute ("que retornou de... Moabe", cf. 1.22; 2.6) poderia sugerir uma igualdade de status entre as duas mulheres (assim Berlin, *Poetics*, p. 89).

22. Ver Sasson, p. 115; contra Joüon, p. 81 ("Eu decidi informá-lo"); Campbell, p. 144 ("Eu... disse que eu informaria você"). O contexto parece exigir uma declaração feita por Boaz no presente momento, não antes. Isto é verdade quer se tome o verbo *'mr* como "dizer", "pensar" (Gn 10.11; Nm 24.11; etc.), ou "decidir" (1Sm 30.6; cf. 1Rs 22.23; 2Rs 14.27).

23. Ver Sasson, p. 116, que cita um idiomatismo Acad. paralelo. Alternativamente, visto que em outra parte o objeto do idiomatismo é sempre informação confidencial de importância vital ao recipiente (1Sm 20.2,12,13; 22.8,17), a frase pode ser derivada do modo costumeiro em que os segredos eram passados; cf. G. Liedke, "*'ōzen*", *THAT*, 1:96; H. Zobel, "*gālâ*" *TDOT*, II:480. Para um possível trocadilho em *gilleh margᵉlōt* (3.4,7) ou nos sons *g* e *l* em *g'l*, ver Sasson, p. 116.

24. Uma "fórmula de pedido-de-compra", cf. H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, 2ª ed., WMANT 14 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1970), pp. 168-69; cf. v.8; Jeremias 32.7,8,25; Provérbios 4.5,7.

da raiz usada em transações comerciais, *qnh* sem dúvida significa "comprar" especificamente, e não "receber, adquirir".[25]

É menos certo saber se as testemunhas a essa compra constituíam dois grupos ou um só. Sem dúvida, *os anciãos de meu povo* são os dez homens sentados no v.2, mas quem são *aqueles que aqui estão sentados* (Heb. *hayyōšᵉḇîm*)? Alguns os igualam aos anciãos, presumindo que sintaticamente *wᵉneged ziqnê ʿammî* ("*e perante os anciãos...*") simplesmente explique o anterior (i.e., "os sentados, a saber, os anciãos").[26] À vista do uso jurídico de *yšb* neste contexto, a sugestão de Sasson, que *hayyōšᵉḇîm* significa especificamente "magistrados", é atraente, embora deixe seu relacionamento com os "anciãos" sem explicação.[27] Se "anciãos" era subcategoria do termo "magistrado" (assim é em 1Rs 21.11), então a frase discutida distinguia entre dois níveis de sentido e, contudo, se referia ao único corpo, i.e., os anciãos que pertenciam a, e representavam os magistrados neste proceder. Contra esta abordagem, porém, há o uso da frase prepositiva dupla *neged...wᵉneged*. Em suas quatro ocorrências em outros lugares, os dois objetos envolvidos são diferentes, não paralelos.[28] Houvesse o mesmo padrão aqui, os "sentados" e os "anciãos" não seriam equivalentes. Assim, os "sentados" eram provavelmente um segundo grupo correspondente a *kol-hāʿām* (vs.9,11), i.e., "observadores" assistindo aos procedimentos (cf. Rudolph) ou "habitantes" de Belém (a raiz *yšb* significa as duas coisas, "sentar" e "habitar").[29]

25. Para a evidência, ver W. H. Schmidt, "*qnh*", *THAT*, II:652-53; Campbell, p. 145, contra Morris, p. 302; Gordis, "Love, Marriage", p. 258. Note que aqui *qnh* é o antônimo de *mkr*, "vender" (v.3). Ver o comentário no v.5.

26. Ver KD, p. 488; Joüon, p. 82 (mas traduziu "auditório"); Campbell, p. 145, que comparou *hayyōšᵉḇîm* a *kol-šaʿar ʿammî* ("toda a porta de meu povo", 3.11) e argumentou que o primeiro toda a assembléia legal da qual os anciãos eram apenas representantes.

27. Ver Sasson, pp. 117-18, seguindo H. Brichto, *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*, JBL, Monograph Series 13 (Filadélfia: Society of Biblical Literature, 1963), pp. 160-61. Particularmente elucidativo é 1 Reis 21.11, onde *hayyōšᵉḇîm* parece ser uma categoria sob a qual estão "anciãos" (*hazzᵉqēnîm*) e "nobres" (*haḥōrîm*).

28. Ver 1 Samuel 12.3 (Yahweh//seu ungido); 1 Samuel 15.30 (anciãos de meu povo// Israel); 2 Samuel 12.12 (todo o Israel//o sol); Ezequiel 42.3 (os vinte//a pavimento do átrio). Observe que, com a exceção de Ezequiel 42.3, a frase ocorre em declarações orais em cenários formais (1Sm 12.3; 15.30; 2Sm 12.12; Rt 4.4).

29. Ver Rudolph, p. 59; cf. Morris, p. 303 ("aqueles sentados ali que eram testemunhas").

Segundo, Boaz explicou sua ordem na linguagem de redenção (raiz *g'l*), dando ao parente duas alternativas. Se, por um lado, *você deseja servir como parente-resgatador*, disse ele, *faça isso* (*g^{e}'āl*, lit. "seja resgatador"). A linguagem lembrou a primeira opção na promessa de Boaz a Rute (3.13).[30] À primeira vista, Boaz parecia estar quase para implementar essa promessa quando Rute não foi nem mencionada ainda. Enquanto que em 3.13 Rute fora o objeto direto de *g'l*, no entanto aqui o objeto subentendido era o campo. Essa mudança provavelmente fez o leitor suspeitar que ele, o leitor, sabia mais do que o parente – e talvez que Boaz tinha em mente alguma estratégia. Por outro lado, Boaz prosseguiu, *se não deseja, diga-me.* Outra vez, o leitor lembra a escolha de palavras de 3.13.[31] Como com a outra opção, contudo, o parente provavelmente presumiria que a redenção só se tratava da propriedade, não de Rute. O auditório provavelmente ainda queria saber se Boaz não estava afetando timidez (cf. 3.12,13; 4.5). Será que ele procurava com astúcia criar justamente essa impressão em seu parente enquanto aguardava o momento certo para incluir Rute na transação? O vocabulário com certeza soou como se estivesse implementando 3.13.[32] Embora o enfoque fosse em propriedade, cuidar de Noemi provavelmente era presumido como sendo parte da redenção. Em outras palavras, comprar de Noemi o campo exigia que o parente provesse por ela, provavelmente com os lucros do campo.

Em todo caso, Boaz quis saber a resposta do parente, *pois eu sei que não há ninguém exceto você para fazer isso* (lit. "para servir como parente-resgatador"). Boaz tinha pleno conhecimento da ordem de parentesco aplicável neste caso. Normalmente a preposição *exceto* (*zûlâ*) indica a única exceção ao caso em questão. Portanto, Boaz aparentemente quis dizer que, além deles dois (note: *e eu* [enfático] *depois de você*), não havia outros resgatadores. Se era assim, isso soava uma

30. Compare *'im-yig'ālēḵ ṭôḇ yig'āl* (3.13) com *'im-tig'al g^{e}'āl* aqui. O que aqueles primeiro prometeram, este último implementou – uma observação lingüística que, enquanto eu saiba, os estudiosos não notaram.

31. Compare *w^{e}'im-lō' yaḥpōṣ l^{e}gā'^{o}lēḵ ûg^{e}'altîḵ 'anōḵî* (3.13) com *w^{e}'im-lō' ṯig'al...w^{e}'ānōḵî 'aḥ^{a}reyḵā.*

32. Contra Beattie, *VT* 21 (1971) 491-92, que argumenta que aqui Boaz esclareceu o que ele vagamente quis dizer com redenção em 3.12,13.

nota sinistra; se os dois homens renunciavam seus direitos, Noemi ficava sem nenhum resgatador, e tristemente a terra passaria a mãos menos relacionadas com a família (e talvez até *não* relacionadas). Pergunta-se também se a observação não visava sutilmente a pressionar o parente para uma resposta positiva ao deixar entender a ansiedade de Boaz de conseguir a propriedade. Se é assim, psicologicamene apelou para o espírito competitivo do sujeito.

O homem replicou afirmativamente: *Eu mesmo servirei como parente-resgatador* (*'ānōḵî 'eg'āl*). Seu *eu mesmo* enfático respondia a ênfase similar de Boaz na frase anterior.[33] Ele, não Boaz, desempenharia o dever de redenção. Fica-se a pensar se esta resposta pega Boaz de surpresa, mas o narrador da história não dá nenhuma dica. Alguns estudiosos comparam o verbo no imperfeito aqui (*'eg'āl*) com o mais decisivo perfeito de Boaz no v.9 (*qānîṯî*, "Eu com isso compro") e julgam a resposta um tanto fraca, talvez subentendendo uma falta de entusiasmo ou mesmo um desejo de voltar atrás no acordo.[34] Mas tal interpretação não entende o processo legal. A questão nos vs.3-8 era se o parente aceitaria ou recusaria seu direito prioritário ao resgate (cf. Jr 32.7-12). Assim, o v.4 relata somente a *intenção* de fazê-lo, não a redenção em si. Presumivelmente, ele teria em seguida se voltado às testemunhas e dito alguma coisa formal para selar a transação, como Boaz fará depois (v.9).[35] É fácil imaginar esse homem sorrindo para si com sua boa sorte. Por muito pouco dinheiro ele podia desempenhar um respeitável dever familial e talvez incrementar sua reputação cívica. Financeiramente, o investimento era um negócio vantajoso, sem riscos. Não havia herdeiros conhecidos de Elimeleque para reivindicarem o título à propriedade mais tarde, e era improvável a idosa Noemi produzir um. Mesmo que o Ano do Jubileu (Lv 25.13-17), fosse aplicável, não apresentaria ameaça à sua posse.[36] Sendo assim, seu peque-

33. Ver Morris, p. 303.

34. Ver Joüon, p. 83; de Waard e Nida, *Handbook*, p. 67; et al. Presumivelmente, o perfeito teria significado que a matéria estava decidida; cf. *GHB*, § 112f.

35. A mesma falta de entender o processo legal levou Beattie a inferir incorretamente dos vs.4-6 que um resgatador não retinha direitos absolutos à propriedade resgatada, visto que Boaz depois conseguiu que o homem mudasse de idéia; cf. Beattie, "Legal Practice", pp. 257-58.

36. Ver Sasson, p. 118.

no investimento se desenvolveria em anos de colheitas produtivas, lucrativas; aumentaria a herança de seus herdeiros. Como poderia perder?

O auditório provavelmente ficou mistificado pelos procedimentos. Quando apareceria o pedido de casamento de Rute para ser discutido? Lembrando as palavras de 3.13, o auditório suspeitou que Boaz estava mesmo levantando essa questão, sem o parente estar percebendo isto. Ao mesmo tempo, o sim do outro homem provou ser um desapontamento ameaçador. Se o homem ganhasse o campo, ele poderia também tomar Rute. Só um tolo não o faria! Se acontecesse, a história terminaria em felicidade oca, romance se renderia a regulamentos, amor capitularia à legalidade – a não ser, é claro, que Boaz tivesse algum esquema astuto em mente.

5 A história agora se achava em seu ponto crítico. O auditório esperava que o parente se voltasse para as testemunhas e declarasse formalmente sua redenção da propriedade (cf. v.9). No instante tenso antes de falar, no entanto, o próprio Boaz interpôs uma palavra – o fator crucial, segundo esperava.[37] Ele converteu o consentimento do homem (v.4b) em uma condição (*Ora, no dia em que você comprar a propriedade da mão de Noemi*) o que, se feito, levava junto uma estipulação adicional:[38] *também Rute* [note vocabulário e posição enfáticos]... *você por este intermédio compra.* Impressionante é que Boaz especificou sua nacionalidade (*a moabita*, cf. v.10; 2.2,21), provavelmente mais por precisão legal do que para afastar o parente possivelmente preconceituoso.[39] Mais importante, ele apresentou Rute como *'ēšeṯ hammēṯ* (*esposa do falecido*), possivelmente outro termo técnico legal.[40] À vis-

37. A reintrodução de Boaz por nome ("*Então Boaz disse*") confirma esse ponto. Também esclarece a identidade de quem fala; cf. Witzenrath, *Rut*, p. 264.

38. A cláusula temporal substituída por uma cláusula condicional; cf. Witzenrath, *Rut*, p. 264. "Dia" pode ter sentido amplo: "quando, no momento de" (assim Sasson, p. 119).

39. Segundo a tradição judaica (Midr. Rute Rab. 7.7,10), o parente recusou casar-se com Rute para não contaminar sua semente com sangue estrangeiro, aparentemente desapercebido de que em Deuteronômio 23.4 (port. 3) (a seu ver) admitia-se uma moabita na assembléia do Senhor.

40. Em outra parte só Deuteronômio 25.5 (cf. *'āḥîw hammēṯ*, v.6). Cf. a distinção proposta por Sasson (pp. 132-33) entre "mulher sem marido" (uma viúva que mora sob os cuidados de seu sogro) e uma "viúva" propriamente dita (Heb. *'almānâ*; como Rute, uma sem tal cuidado); Joüon, p. 83 (o termo como modo costumeiro de falar de uma pessoa falecida; 1Sm 27.3; 30.5; etc.).

ta do v.3, esta identificação efetivamente tornou Rute viúva de Elimeleque, i.e., alguma espécie de substituta aceita legalmente por Noemi com respeito ao propósito que está para ser declarado (ver mais abaixo).[41] Em suma, Boaz informou ao parente que Rute vinha junto com a propriedade. Se ele a comprasse, ele automaticamente a comprava. Deste modo, Boaz finalmente implementou sua promessa anterior (3.1). O resgate de Rute agora se aproximava.

O sentido de *qānîṯâ* requer esclarecimento. Como aconteceu com as formas verbais do perfeito em vs.3b e 4, este verbo expressou fortemente que a ação era uma transação legal decisiva (i.e., um "perfeito legal"). O tempo vem do contexto legal (*você por este intermédio compra*).[42] O autor aparentemente evitou inventar suas próprias frases, mas escolheu sua terminologia cuidadosamente. Dada a formalidade do contexto e outros termos legais, suspeita-se que *qnh* era também um termo apropriado para – talvez até exigido por – o procedimento legal. E mais, *qnh* significa "comprar" ainda que nenhum dinheiro troque de mãos (ver v.4). Diferente da compra do campo, todavia, não há precedente para pagamento real neste caso; quem, afinal de contas, o receberia? Certamente não Noemi, nem o espólio de Elimeleque, nem os pais de Rute. Portanto, a sugestão de Weiss é provavelmente certa: como o hebraico do Mishna, o hebraico da Bíblia usava *qnh* quando se discutia casamento em conjunção com outras compras verdadeiras.[43] Portanto, "compra" aqui significava de maneira geral "casar-se como parte de uma transação legal válida". Portanto, tecnicamente este não é um exemplo de "compra de noiva".

Finalmente, concluiu Boaz, o objetivo da aquisição de Rute era *a*

41. Ver Joüon, p. 83 (cf. v.14; Witzenrath, *Rut*, pp. 265-66; contra KD, p. 488; Rudolph, p. 67 (a referência foi a Malom, cf. v.10). Provavelmente Rute substituiu Noemi como viúva de Malon, não como serva de Noemi (cf. Bila para Raquel, Gn 30.3); v.10; Witzenrath, *Rut*, p. 266 n. 117. Admitidamente, enquanto a meu ver o texto aparentemente assume essa ligação, o AT não fornece evidência que a apóie diretamente.

42. Cf. Joüon, p. 83 (um "presente de ação instantânea"); Rudolph, p. 59 ("constituindo perfeito").

43. Assim D. Weiss, "The Use of QNY in Connection with Marriage", *HTR* 57 (196J4) 244-48; Schmidt, *THAT*, II:653 ("obter como esposa"); Campbell, pp. 146-47; et al. Contraste Sasson, pp. 123-25, que argumentou a favor do sentido literal "comprar" (i.e., pagamento real a Noemi para desobrigar Rute de sua promessa anterior, 1.16,17).

fim de suscitar o nome do falecido sobre sua herança. No pensamento hebraico, *o nome* (*šēm*) era mais do que o rótulo de identidade que uma pessoa leva. O significado da palavra compreende várias nuanças – física (existência, família), material (propriedade, posses) e espiritual (fama, honra, memória).[44] Aqui, no entanto, *o nome* provavelmente fazia referência à existência pessoal de Elimeleque entre seu clã e ser lembrado por ele; ele era *o falecido* a quem Boaz se referia (cf. v.3). A *herança*, em contraste, era a parte de Elimeleque na terra tribal que vinha passando dos ancestrais através dos séculos. Ora, é preciso compreender plenamente quanto era importante para um israelita ter um herdeiro vivendo na terra da família. A perda de terra e herdeiros era como uma aniquilação pessoal – a maior tragédia imaginável. A vida além da morte do israelita dependia de ele ter descendentes existindo na propriedade ancestral. Sem eles, ele cessava de existir.[45] "Levantar o nome do falecido", então, era prover um herdeiro para conservar os mortos em existência na propriedade ancestral (*sobre sua herança*). Portanto, o propósito aqui não era simplesmente reter a terra ou cuidar de Rute, mas assegurar que a linhagem familiar de Elimeleque sobrevivesse.[46] Este ponto, naturalmente, seguia um tema desde o capítulo 1, a saber, o aniquilamento da família de Elimeleque.[47] A possibilidade de um herdeiro para Elimeleque aumentou com esta discussão legal – e em sua própria terra ancestral! Suspeita-se, porém, que ao introduzir o casamento nos procedimentos, Boaz esperava complicar as coisas e assim assustar e afastar o parente. No caso de dar certo, Rute poderia

44. Ver A. S. van der Woude, "*šēm*", *THAT*, II:947-48; T. e D. Thompson, "Legal Practice", pp. 84-88. Da mesma forma, "cortar o nome" (*lᵉhaḵrîṯ šēm*) significa aniquilar alguém completamente: corporal, material e espiritualmente (Js 7.9; Is 14.22; Sf 1.4); cf. *krt* no Nifal (Rt 4.10).

45. Cf. Brichto, "Afterlife", pp. 1-54, esp. 48. Mesmo hoje, os judeus lêem anualmente os nomes dos mortos numa cerimônia de sinagoga para enfatizar sua presença continuada entre os vivos. Infelizmente, o AT não nos fornece um quadro completo da antiga idéia que Israel tinha da vida após a morte.

46. Assim, a propriedade não era verdadeiramente para o lucro do próprio resgatador; ao contrário, ele o comprava para passar adiante ao herdeiro de Elimeleque; cf. Witzenrath, *Rut*, pp. 266-67.

47. Noemi abandonou a esperança dessa possibilidade mais cedo (1.11-13) mas agora a esperança pode assumir novo brilho: "Fomos a um só tempo alertados e falsamente embalados [por isso]" (Green, "Symbolism", p. 80, n. 1).

tornar-se esposa dele e a propriedade posse sua, pendente do nascimento de um herdeiro para herdá-lo.

6 Então chegou o momento da verdade. Por um instante significativo, o resultado estava pendente: será que o parente aceitaria a nova condição e reivindicaria Rute e a terra? Ou desistiria de seus direitos, com isso deixando livre o caminho para Boaz exercê-los (cf. v.4)? A resposta do homem quebrou o silêncio tenso: *Nesse caso eu não posso cumprir o dever eu mesmo.* Ele retirou sua oferta de servir como resgatador (v.3). Pela escolha de suas palavras, ele enfatizou não sua má vontade e sim sua inabilidade de agir.[48] Ele então explicou sua cautela (talvez até mesmo seu medo): executar os deveres *arruinaria minha própria herança.* Como no v.5, herança era sua parte na terra ancestral a ser passada adiante a seus herdeiros. O verbo (*šḥt,* no Hifil, "arruinar, estragar, destruir") é palavra forte; descreve guerra (2Cr 34.11), pestes devorando safras (Ml 3.11) e a vingança de um esposo ciumento (Pv 6.32).[49] A despeito de sua ambigüidade, a fala provavelmente significava "Eu simplesmente não tenho como fazê-lo". Isto é, qualquer adição à família do homem arruinaria a herança de seus filhos.[50] Ele compraria aqui, primeiro, a propriedade de Noemi com bens que seriam eventualmente parte de seu patrimônio – só para perder aquele investimento, quando o primeiro filho de Rute o reivindicasse, presumivelmente sem custos, como herdeiro de Elimeleque. Nesse meio tempo, o cuidado e a alimentação dessa criança diminuiriam sua riqueza. Semelhantemente, além do investimento perdido com terra e filho, ele poderia ter enfrentado despesa adicional em cuidar de Rute, outros filhos nascidos a ela, e Noemi, também.[51] Se ele tivesse comprado só a

48. Isto é, em vez de simplesmente negar sua declaração anterior (i.e., *lō' 'ānōḵî 'egal,* "Eu não desejo servir como resgatador"), sua afirmação foi mais intensiva (*lō' 'ûḵal,* "Eu não posso..."); cf. Morris, p. 304.

49. Cf. D. Vetter, "*šḥt*", *THAT,* II:891-92; cf. 1 Samuel 26.9; Isaías 65.8; Jeremias 49.9.

50. Rowley, "Marriage", p. 179; Fuerst, p. 26; McKane, "Ruth and Boaz", pp. 39,40; et al. O capital perdido poderia até prejudicar o desenvolvimento de sua própria terra (cf. Gray, p. 399). Como fator adicional, pode-se cogitar se possíveis objeções da esposa atual do homem o influenciaram a não levar Rute.

51. Ver Campbell, p. 159; Morris, pp. 304,305. KD (p. 490) afirma que até o Ano de Jubileu seguinte o parente teria que pagar pelo produto anual da terra, assim aumentando consideravelmente sua despesa. Cf. Fuerst, p. 26 (enquanto Israel permitia a poligamia, de

propriedade, não só teria aumentado sua herança como recuperado seu investimento inicial com seu produto. Assim, a perspectiva de um investimento desperdiçado (qualquer que fosse seu valor social) somado a mais bocas para alimentar, provou ser dispendioso demais para ele. O custo seria ainda maior se, além de herdar o patrimônio de Elimeleque, o primogênito de Rute fosse herdar também uma parte do legado do próprio parente. Neste caso, sua herança seria dividida entre mais filhos, cada um recebendo uma parte menor.[52]

Portanto, dirigindo-se a Boaz, ele desistiu de seus direitos prioritários como *gō'ēl*: *Você mesmo redima meu direito de resgate.* Suas palavras claramente levam as marcas de uma declaração formal enfática. O *l^{e}ḵā* (lit. "para você mesmo") e o pronome *'attâ* (você) – este último não exigido gramaticalmente – seguem o imperativo *g^{e}'al* (lit. "resgatar"). Que tanto o imperativo como seu objeto (*g^{e}'ullâ, direito de resgatar*) derivam de *g'l* torna a afirmação tanto mais enfática. Ele disse, em essência: "Eu não posso, faça você". *g^{e}'ullâ* ("direito/dever de comprar de volta") é termo técnico tirado da lei familial israelita. Normalmente, refere-se ao direito ou dever do *gō'ēl* de restaurar terra tribal a seu possuidor original ou comprar a soltura de membros temporariamente escravizados. Como a raiz *g'l* em geral, esse dever tinha um alvo salvífico: restaurar inteireza tribal perdida através de devolução de terra tribal à posse tribal.[53] Aqui, porém, *direito de redenção* incluía a provisão de um herdeiro por casamento com Rute. Essa provisão também contribuía à integridade tribal, porque conservava viva uma família que de outra forma seria perdida para sempre.

Finalmente, o parente justificou por que Boaz podia exercer o direito de redenção. Ele repetiu virtualmente palavra por palavra sua re-

qualquer modo a maioria dos homens provavelmente não podia arcar com a despesa de mais de uma esposa).

52. Ver Rudolph, p. 67; T. e D. Thompson, "Legal Problems", pp. 98,99; Davies, "Inheritance", pp. 258-59. Contraste o Targ. (o homem temia dissensão entre Rute e sua esposa atual); Sir. (uma falta de fé; mas ver Gerleman, p. 37; Brichto, "Afterlife", pp. 15,16,20,21 (medo de empobrecer sua vida além); Joüon, p. 84 (simplesmente voltando atrás através de exagero); Midr. Ruth Rab. 7.7,10 (para evitar contaminar sua semente com influência estrangeira).

53. Heb. *g^{e}'ullâ* ocorre só em Levítico 25.25-30,47-49; Jeremias 32.6-15; Rute 4.6-7; ver *mišpaṭ haggᵉ'ullâ*,"direito de redenção" (Jr. 32.7; cf. v.8); Stamm, *THAT*, I:383-87.

núncia da intenção de exercê-lo (só o *lî* enfático está faltando): *pois eu não posso fazer isso*. Tendo em vista o cenário jurídico, o procedimento legal preciso talvez exigisse a redundância aparente. Se o v.8 constituiu a transferência formal do direito, o v.6 marcou a renúncia da intenção de exercê-lo. Ou então, poderia simplesmente ter sido o modo de o narrador dar maior drama à declaração. Qualquer que tenha sido o caso, o homem com certeza não deixou dúvida alguma quanto a sua decisão de recuar do negócio. Portanto, a dimensão romântica da história chegou a seu clímax.[54] Boaz agora podia cumprir sua promessa pessoalmente! Que contraste completo separava os dois homens. Sem uma palavra sequer de louvor ou de culpa, o narrador justapôs o parente e Boaz, em efeito expondo a *ḥesed* de cada um. Embora vivessem sob as mesmas circunstâncias, Boaz aceitou alegremente o dever que o parente recusou. Assim, do mesmo modo que o cap. 1 colocou a *ḥesed* comum de Orfa ao lado da *ḥesed* extraordinária de Rute, assim esta cena fez com o parente e Boaz.[55] Retirando-se, um fez o que era esperado; ao arriscar perda financeira, Boaz modelou a *ḥesed* exemplar. O texto não culpa o parente por ser pessoa responsável, por não assumir mais do que ele conseguia controlar. Antes, retrata as ações de Boaz como verdadeiramente extraordinárias.[56]

(b) *Cerimônia da sandália (4.7,8)*

7 *(Ora naquele tempo em Israel esta*[1] *era a maneira de ratificar*

54. Cf. Trible, "Two Women", p. 273: "Um encontro por acaso nos campos, seguido de um encontro ousado no terreiro de debulha, já perfez seu caminho até o desenlace através de canais decorosos e costumeiros de patriarcado".

55. Ver Würthwein, p. 22. Cf. Berlin, *Poetics*, p. 86. "O *gō'ēl* recusar por razões outras do que necessidade legal vem realçar de forma mais acentuada ainda a atitude de Boaz de pôr exigências legais adiante de desejos pessoais". Humbert ("Art et leçon", p. 282) observou outro modelo duplo: assim como duas mulheres ficaram ao redor de Noemi – uma ligou-se a ela (Rute), a outra se retirou (Orfa) – assim também dois *homens* ficaram ao redor de Rute – um ligou-se a ela (Boaz), o outro se retirou.

56. Assim Campbell, p. 159; Würthwein, p. 22 (o parente era um cidadão normal, sólido); contraste isso com Rudolph, p. 67 ("um freguês frio e calculado").

1. Para o simples *wᵉzō't* do TM ("Ora este [era]") a LXX aparentemente pressupõe *wᵉzeh mišpāṭ* ("Ora este [era] o regulamento"); cf. Jeremias 32.7,8; outras versões. Embora Joüon (p. 85) prefira a LXX, as versões provavelmente refletem uma paráfrase simples, correta, do TM; assim Rudolph, p. 60; Campbell, p. 147. O pronome demonstrativo fem. *zō't* aqui

qualquer operação quer de redenção ou barganha:[2] *o indivíduo tirava sua sandália*[3] *e a dava a seu companheiro. Este era o costume de atestação de uma transação em Israel).*

8 *Assim o parente-resgatador disse a Boaz: "Compre-o você mesmo".*[4] *Então*[5] *ele tirou sua sandália.*[6]

7 Neste versículo, o narrador que normalmente é discreto abandonou seu estilo de contar a história para dirigir-se a seu auditório diretamente. Além de 4.1, esta foi a única ocasião desta natureza no livro, e a intromissão é tanto mais marcante porque interrompe a fala do parente para Boaz.[7] Na superfície, o verso parece que pretende explicar (*Ora... esta era a maneira*) de antemão o costume simbólico que está para ser praticado (v.8). O comentário leva a entender que o auditório ou não estava familiarizado com a prática, ou teria pouca probabilidade de entender seu significado. Também subentende que o autor escreveu a alguma distância do tempo dos eventos da história que contava.[8]

---

tem o sentido neutro típico quando aponta para uma cláusula que segue; assim BDB, p. 260; Números 8.24; Jó 10.13; etc.

2. Lit. "concernente à redenção e concernente à barganha para ratificar qualquer coisa".

3. Heb. *šālap naʿal* (lit. "puxar fora uma sandália") ocorre somente aqui; mas cf. *ḥālaṣ naʿal* (Dt 25.9,10; 1Sm 20.2); *nšl naʿal* (Êx 3.5; Js 5.15). Em outra parte *šālap* ocorre quase que exclusivamente na expressão *šālap ḥereḇ* "puxar uma espada" (Nm 22.23,31; Js 5.13; Jz 3.22; 9.54; 1Sm 17.51; Jó 20.25; etc.) Para *naʿal*, ver o comentário adiante.

4. Lit. "Compre para você mesmo". Como com *gᵉʾal lᵉḵā* no v.6, *lāḵ* (lit. "para você mesmo") aqui é provavelmente enfático ("*Você* compre!"). A ausência de um objeto direto para *qnh* é incomum (cf. a LXX, que supre "meu direito de resgate" como o objeto; cf. também Joüon, p. 7, que propõe uma emenda), mas pode ser explicado se a expressão do TM conserva uma fórmula legal fixa.

5. Alternativamente, Sasson (p. 103) e de Waard and Nida (*Handbook*, p. 70) entendem a ordem "Compre" como sendo simultânea à remoção da sandália (i.e., "À medida que ele dizia 'compre-o' ele tirava sua sandália").

6. A LXX acrescenta "e deu-(lha)" (cf. v.7); Rudolph (p. 60) e Joüon (p. 88) emendam o TM de acordo com esta. A omissão do TM, no entanto, pode ser devido a haplografia (i.e., o escriba ter pulado do sufixo *-lô* de *naʿᵃlô* para o *lô* que conclui *wayyittēn lô*) ou simplesmente ao estilo críptico. Sua brevidade pesa em favor de sua originalidade visto que o verso inteiro é compacto (assim diz Campbell, p. 149).

7. Ver Berlin, *Poetics*, p. 99. Esta observação excetua (exclui) os comentários do autor que abrem e fecham episódios (c. 1.22b; 2.1,23).

8. Sobre precisamente qual a distância que interveio, ver Introdução, seção IV, "Autoria e Data", e seção VI, "O Cenário". Ali é discutida a possibilidade que o verso reflete a substituição de atos simbólicos por documentos legais escritos. Contra Fuerst (pp. 26,27) e outros, é bem provável que não seja uma adição editorial tardia.

Mas este comentário é também impressionantemente ambíguo – uma característica um tanto estranha para uma proposta "explicação" dirigida a um auditório ignorante (ver mais abaixo).[9] Indo adiante, a redação tem uma estrutura definida e repetição de palavras e assonância verbal.[10] Todas essas características sugerem que a observação serve mais a propósitos literários do que históricos. Realmente, o verso introduz uma breve pausa literária entre a discussão (vs.3-6) e os passos legais formais que seguem (vs.8-10).[11] A quebra permitiu ao auditório absorver o significado do v.6. Também diminuiu a marcha da história ligeiramente, assim estendendo o suspense e destacando a conclusão do episódio daquilo que a precedeu. Finalmente, seu conteúdo atribuiu à cerimônia que ocorreu em seguida (v.9) uma formalidade e solenidade de que de outra forma não teria.[12]

Assim, o autor referiu o leitor rapidamente à situação *naquele tempo em Israel.* Embora impreciso, *l^{e}pānîm* ("anteriormente, mais cedo") provavelmente apontava para um período pelo menos antes do tempo de vida de seu auditório.[13] Naqueles dias antigos, este era o modo legal apropriado *de ratificar qualquer operação.* Derivada da lei familial israelita, a *redenção* (*hagg^{e}'ûllâ*) compreende várias responsabilidades sociais. No v.6 significa "direito de redenção", aqui "a prática da redenção".[14] Por contraste, "barganha" (*hatt^{e}mûrâ*) vem da esfera da vida comercial de Israel. Por exemplo, significa "transação de negócios imobiliários" (Jó 20.18), "preço de venda, valor de mercado" (28.17),

9. Note que a maioria dos comentaristas primeiro descreve o verso como um comentário explicativo – e depois prossegue arrumando e detalhando uma porção de ambigüidades.

10. Sobre a estrutura, tem uma introdução (*w^{e}zō't...kol-dābār*), a descrição do costume (*sālap...l^{e}rē'ēhû*) e uma conclusão sumária (*w^{e}zō't...b^{e}yiśrā'ēl*. Sobre repetição de palavras, note *w^{e}zō't...b^{e}yiśrā'ēl* (com pequenas variações) na introdução e conclusão. Quanto à assonância, compare *hagg^{e}ûllâ, hatt^{e}mûrâ* e *hatt^{e}'ûdâ*.

11. Semelhantemente, de Waard e Nida, *Handbook*, p. 70. Para Green ("Symbolism", p. 54), a própria irrelevância" do v.7 chamava atenção ao gesto e levava o leitor a imaginar qual seria o elo entre esse descobrir o pé, e Rute descobrir os pés de Boaz (cap. 3).

12. Também pode ter dado ênfase à validade legal do processo inteiro (assim Gerleman, p. 37).

13. Denota um tempo não especificado anterior ao presente, p.ex., o passado próximo (uma geração ou menos, Jz 3.2; Ne 13.5; Jó 42.11), o passado distante (700 anos, 1Cr 9.20), e a antigüidade longínqua (criação, Sl 102.26); cf. referências incertas (Js 11.10; 1Cr 4.40; etc.); também Campbell, pp. 147-48. Para seu paralelo mais próximo, ver 1 Samuel 9.9, um comentário parentético explicando uma antiga fórmula cúltica e termos para profetas.

14. Para detalhes, ver o comentário em 4.6.

e "salário, lucro" (15.31).[15] Juntos os dois provavelmente formavam uma merisma com o sentido "todas as formas de transações".[16]

O freqüentemente discutido *l^eqayyēm* (*qûm* no Piel, "ratificar") merece um comentário de passagem. Por causa de sua raridade e concentração nos assim-chamados textos "tardios", alguns estudiosos o consideram ou um aramaísmo (i.e., um verbo emprestado do aramaico) ou verbo hebraico "aramaisado" (i.e., hebraico vocalizado como verbo aramaico).[17] Visto que normalmente se espera ou uma forma Hifil ou Polel, esses estudiosos presumem que o Piel atual reflete influência aramaica e assim uma data posterior para a composição do livro inteiro. Contra esta visão, há boa razão para considerar que a forma reflita influência aramaica primitiva (não tardia) sobre o hebraico ou um velho dialeto hebraico. Como Campbell ressalta, o esperado *qûm* no Polel parece ter um sentido diferente de *qûm* no Piel.[18] E mais, *qûm* no Piel evidencia uma ampla variedade de nuanças: "confirmar, ratificar" (Sl 119.28; Rt 4.7), "fazer acontecer, fazer tornar-se verdade" (Ez 13.6), e "instituir, regulamentar" (Et 9.21-32). Essa variedade sugere que, se a forma é de fato aramaica, ela reflete uma adoção primitiva do aramaico, porque o desenvolvimento de tantas nuanças assim haveria de requerer um tempo considerável. Finalmente, as formas de verbos vazios com "*waw*" ou "*yod*" ocorrem em textos primitivos.[19] Em suma, *l^eqayyēm* não precisa ser considerado linguagem tardia, mesmo se reflete influência aramaica.[20]

15. Além desses, só em Levítico 27.10 ("substituto equivalente, substituição"); c. *mûr* no Hifil, "fazer barganha, permuta" (KB, II:531); "transferir posse" (Mq 2.4).

16. Assim Sasson, p. 142; cf. *kol-dāḇār*, "tudo" (v.7); "rico ou pobre" (3.10). Cf. Brichto, "Afterlife", p. 18 (um hendíadis).

17. Para o primeiro, ver BDB, p. 878; GKC, § 72m; Joüon, p. 85. Para o último, ver KB, III:1016; Wagner, *Aramaismen*, pp. 137-38; S. Amsler, "*qwm*", *THAT*, II:637. Ocorre somente em Ester 9.21,27,31,32; Salmo 119.28,106; Ezequiel 13.6.

18. Isto é, "reconstruir (ruínas): (Is 44.26; 58.12; 61.4); cf. Campbell, p. 148. Para um estudo crítico do uso de aramaico para datar, ver Sasson, p. 244; e Introdução, seção IV, "Autoria e Data".

19. Cf. as formas Hithpael de *ṣîr* (Js 9.4) e *ṣîḏ* (Js 9.12); Rudolph, p. 28; Myers, *Literary Form*, p. 19. Visto que o Hithpael e Piel eram lingüisticamente um tanto análogos, essas formas acautelam contra uma dispensa sumária de *qûm* no Piel como sendo uma forma tardia.

20. Cf. KD, p. 490 (a palavra foi tirada de velha fraseologia jurídica).

Indo adiante, o narrador comentou que para ratificar o negócio simbolicamente, *o indivíduo tirava sua sandália e a dava a seu companheiro*. Embora fora do comum, o perfeito de *šālap* ("remover") aqui aparentemente tem força freqüentativa (i.e., "usava remover [como questão de costume]").[21] O Heb. *na'al* (lit. "calçado") denota tanto "sapato" como *sandália*, mas sandálias eram provavelmente mais comuns. Evidência pictórica atesta uma variedade de ambos – sandálias com correias, botas baixas, e até sapatos com pontas viradas para cima.[22] O estilo abreviado do narrador, porém, obscurece os detalhes do costume. Visto que *na'al* (sing.) tem um sentido coletivo (Dt 29.4; 1Rs 2.5), é incerto se o costume exigia tirar uma ou as duas sandálias. Também, quem era o "o indivíduo" (lit. *'îš*, "um homem") e quem era *seu companheiro* (*rē'ēhû*)? Isto é, quem *dava* a(s) sandália(s) a quem?[23] O v.8 pode esclarecer a situação. Se, como parece provável, quem falou (o primeiro *gō'ēl*) foi quem tirou a(s) sandália(s), aparentemente aquele que desistiu de seu direito deu o calçado à outra parte.[24] Assim a transferência da sandália simbolizava a transferência de algo de uma parte para outra. Neste caso, o *gō'ēl* passou o direito de resgate – não especificamente a propriedade – para Boaz.[25]

21. Cf. GCK, § 112g; Gênesis 37.3; Números 11.8; Ester 2.13,14; etc. Note esp. que 1 Samuel 9.9, o texto mais parecido com Rute 4.7 tem um perfeito freqüentativo. Portanto, emendar o texto é desnecessário.

22. Ver J. M. Myers, "Sandálias e Sapatos", *IDB*, IV:213-14; *ANEP*, nos. 3. 355,447,611, etc.

23. As versões aparentemente acharam a frase ambígua. A LXX pode ter tentado esclarecer quem era o *rē'ēhû* acrescentando "aquele que executava seu direito de redenção". Em contraste, presumindo que a transação era uma compra, tanto o Targ. como o Midrash, Ruth Rab. 7.12 disseram que Boaz tirou seu próprio calçado e o deu ao parente; assim E. A. Speiser, "Of Shoes and Shekels", *BASOR* 77 (1940) 15-20.

24. Essa interpretação também faz o melhor sentido simbólico no contexto. Embora concordando, Campbell (p. 148) afirma incorretamente que a expressão *'îš...l^{e}rē' ēhû* também permitia ação recíproca (i.e., "cada um deu ao outro"). Uma troca recíproca parece um símbolo improvável para a desistência de um direito de um em favor de outro.

25. Tantos comentaristas; mas ver Sasson, pp. 145-46 ("uma soltura de obrigações sociais [*ge'ullāh*]"). De acordo com Campbell (p. 150), a ambigüidade do texto era devido ao fato de que o v.7 na verdade descreve dois tipos diferentes de transações mas de modo tão abreviado que não fica claro: uma troca (a troca de calçados) e uma transferência do direito de redenção (o passar o calçado); contrasta-se com G. M. Tucker: "Witnesses and 'Dates' in Israelite Contracts": *CBQ* 28 (1966) 44 (a cerimônia do sapato se refere só à "confirmação" legal real, *hatt^{e}'ûḏâ* só para "atestar" através das fórmulas de se testemunhar oralmente); ver também C. van Leeuwen, "'ēḏ" *THAT*, II:211-12.

Estudiosos têm especulado sobre a origem e a significação atrás do símbolo da sandália. A remoção de uma sandália também desempenha um papel simbólico na lei a respeito do casamento levirato (Dt 25.5-10), e já houve época em que era moda traçar ligações entre esse ato e Rute 4. A despeito das semelhanças (o símbolo de tirar o calçado, uma viúva sem filhos), contudo, os dois textos tratam casos diferentes e por isso é provável que não sejam diretamente relacionados.[26] Não obstante, atestam a importância do simbolismo do calçado em Israel. O que as sandálias/calçados representam? No AT, "os pés" e "calçados" simbolizam poder, posse, e domínio (Js 10.24; Sl 8.7 [port. 6]; 60.10 [port. 8] = 108.10). Quando Moisés removeu as sandálias (Êx 3.5; cf. Js 5.15), ele reconheceu o senhorio de Yahweh; quando Davi andou descalço, ele mostrou sua impotência e humilhação (2Sm 15.30; cf. Is 20.2-4; Ez 24.17,23). Os pés e o calçado também desempenharam papéis simbólicos no comércio de propriedades na antigüidade. De acordo com os textos de Nuzi, por exemplo, para validar a transferência de um terreno o antigo dono levantava o pé daquela propriedade e colocava nela o pé do novo dono.[27] No AT, "pôr o pé" na terra associava-se com posse dela (Dt 1.36; 11.24; Js 1.3; 14.9). Portanto, a transferência da sandália em Rute 4.7 pode ser um produto de tal costume antigo. Se era assim, a prática tinha caminhado grande distância: originalmente associada com transferências de posse de terra, em Israel o costume tornara-se símbolo de outras transações também.[28] Neste caso, o direito cedido envolvia tanto terra como casamento com uma viúva sobrevivente. Nesse sentido, associações eróticas de calçados e pés também podem ter desempenhado algum papel (ver 3.4).

26. Rute 4 descreve a transferência legal de um direito de resgate de um parente (provavelmente distante) para outro. Em Deuteronômio 25 há a humilhação pública de um irmão que se recusa a prover seu irmão falecido com um herdeiro. Neste último, a viúva mesma remove (verbo *ḥālaṣ*) o calçado do irmão, em Rute 4 o parente faz isso (verbo *šālap*) e então o entrega a seu parente.

27. Ver E. R. Lacheman, "Note on Ruth 4.7-8", *JBL* 56 (1937) 53-54. Similarmente, caminhar Abrão por toda a terra de Canaã (Gn 13.17) e Jacó deitar-se nela (28.13) possivelmente representavam uma forma de aquisição enraizada na prática legal real e considerada válida por lei hebraica; assim L. Levy, "Die Schuhsymbolik um judischen Ritus", *MGWJ* 62 (1918) 179-80; D. Daube, *Studies in Biblical Law* (Nova York: Ktav, 1969), pp. 37,38.

28. Por exemplo, a humilhação de um irmão desleal (Dt 25) e a aquisição de um direito de redenção (Rt 4). O calçado pode concretizar a transação ao prover ao adquirente a prova dela; assim Richter, *Geschlechtlichkeit*, II:55.

O narrador fechou seu parêntese intrigante [o v.7] com uma conclusão resumida. Como já indicado, esta frase faz paralelo estrutural e forma um bonito incluso com o de abertura (*Ora... esta era...*). Aqui *em Israel* vem no final, não perto do início. A declaração que parece supérflua mantém o suspense e a solenidade do verso. A palavra rara *hatt*^{e}*'ûḏâ* se deriva do Hifil de *'ûḏ*, "testificar, dar testemunho", o mesmo radical por trás de *'ēḏ*, "testemunha" (vs.9,11). Em outra parte significa "testemunho" (Is 8.16,20, i.e., as credenciais proféticas e acusações de Isaías).[29] Somente aqui tem o sentido de *costume de atestação*. Dada sua etimologia, Tucker pode estar certo de que se refere ao meio de prover a consumação de uma transação. Mas a sugestão dele, que a palavra alude especificamente a "o uso de fórmulas de testemunhar em contratos orais (vs.9-11a), parece não coadunar-se com este contexto.[30] No v.7, ela aponta para trás ao costume do calçado, não para frente, ao testemunhar. Assim, o costume era a "atestação" que se vê aqui.[31]

8 O *gō'ēl* se dirigiu de novo a Boaz, assim terminando o suspense. Para evitar confusão do auditório, o escritor reintroduziu os personagens, ao esclarecer que *o parente-resgatador* (*haggō'ēl*) falou *a Boaz* (como no v.6). A menção de ambos – a única vez nesta cena – também preparou o leitor para o clímax da cena, a transferência formal do direito de resgate. Ele ordenou a Boaz: *Compre-o você mesmo.* Jeremias 32.7,8 sugere que a expressão idiomática *q*^{e}*nēh lāḵ* pode ter sido uma fórmula fixa legal.[32] Se foi, o auditório entendeu as palavras como uma declaração de formalidade legal, i.e., a fórmula oficial para executar o símbolo sobre o qual o v.7 comentou: (*ele tirou sua sandália*). Com isso ele abdicou publicamente (v.6), ele passou a Boaz, a saber, o direi-

29. Note os paralelos duplos com "instrução". Para o uso freqüente da palavra em Qumrã, ver van Leeuwen, *THAT*, II:220-21.

30. Ver Tucker, *CBQ* 28 (1966) 44; cf. van Leeuwen, *THAT*, II:211-12. Estivesse ele correto, seria esperado ocorrer esta afirmação antes da declaração de Boaz (v.9) ou depois da afirmação das testemunhas (v.11a).

31. Em apoio, Sasson observa (p. 147) que, fora de Rute, todos os quatro exemplos de comentário editorial iniciados com *w*^{e}*zō't* vêm na conclusão de observações explicativas sobre alguma prática; cf. Gênesis 49.28; Deuteronômio 4.44; 6.1; Isaías 14.26; cf. Campbell, p. 149 (*hatt*^{e}*'ûḏâ* atestava todas as transações compreendidas por v.7a).

32. Ver Rudolph, p. 67; Boecker, *Redeformen des Rechtslebens*, pp. 168-69. A meu ver, Jeremias 32.8 parece remover as dúvidas de Sasson com respeito a esta interpretação (pp. 147-48).

to de servir na capacidade de parente-resgatador. Presumivelmente, o processo jurídico requeria os dois passos, embora não se possa ter certeza.[33] Em todo caso, o parente sem-nome agora já não tinha mais direito nem responsabilidade de cuidar da terra de Elimeleque ou de provê-lo com um herdeiro. Terminada sua parte, ele saiu da história, para nunca mais se ter notícia dele.[34] Tão certamente como Boaz segurava a sandália à frente de seus pares, assim suas mãos seguravam os direitos de parente-resgatador. O palco agora estava preparado para Boaz exercer esses direitos.

(2) *Boaz compra a propriedade e Rute (4.9-12)*

9 *Então Boaz disse aos anciãos e a todo o povo: "Vocês são testemunhas hoje que eu com isto compro*[1] *tudo o que pertenceu a Elimeleque e tudo o que pertenceu a Quiliom e a Malom*[2] *da mão de Noemi.*[3]

10 *E, mais importante,*[4] *Rute a moabita, esposa de Malom, eu com*

33. Contra Campbell, p. 149 (v.8 como uma simples recapitulação do v.6).

34. Cf. Trible, "Two Women", pp. 273,274 (ele saiu com a infâmia do anonimato, i.e. a desonra de não ser lembrado por nome porque recusou suscitar um "nome" para seu parente falecido).

1. O perfeito hebraico *qānîṯî* (lit. "Eu comprei") aqui e no v.10 é adequado à declaração legal e assinala que a ação foi realizada no momento da fala ("Eu com isso compro"); cf. Joüon, p. 88; Campbell, p. 151; perfeitos semelhantes em 4.3,5. Para *qnh* ("comprar") ver o comentário em 4.4,5. Embora a certeza nos escape, é provável que nenhum dinheiro trocou de mãos formalmente.

2. Os estudiosos quebram a cabeça procurando por que a ordem dos nomes dos filhos aqui é o inverso daquela que está em 1.2 e 5 (alguns mss. da LXX e Sir. têm a mesma ordem desta última). 1.2 e 4.9 criam a impressão que Rute foi esposa de Quilion, mas 4.10 a identifica claramente como sendo de Malom. Para explicações sugeridas, ver Rudolph, p. 60 (alguma exigência jurídica por ordem alfabética); Campbell, p. 151 (a típica inversão que o autor faz de pares de palavras repetidas); Sasson, p. 150 (como Rute vem em segundo lugar para realçar sua importância posterior [1.4,14], assim Malom vem em segundo para realçar a importância de "seu filho").

3. Note a bonita assonância quiasmática da frase: *mîyad nā'omî.*

4. A despeito da objeção de Sasson (p. 150), *wegam* (lit. "e além disso") parece ter força enfática ("E, de forma mais importante"); cf. C. J. Labuschagne, "The Emphasizing Particle *Gam* and Its Connotations", em *Studia Biblica et Semitica*, Fest. Th. Co. Vriezen, org. W. C. van Unnik e A. S. van der Woude (Wageningen: Veenman, 1966), pp. 193-203; Campbell, p. 151; Slotki, p. 63 (Boaz separa delicadamente essa transação da anterior, assim distinguindo a aquisição de uma esposa daquela da terra).

isso a compro por minha esposa[5] *a fim de perpetuar o nome do falecido*[6] *sobre sua herança, para que*[7] *o nome do falecido não seja cortado de seu círculo familial e da assembléia de sua cidade.*[8] *Vocês são testemunhas hoje".*

11 *Todas as pessoas na área da porta e os anciãos responderam:*[9] *"Nós somos testemunhas! Que o Senhor conceda que a esposa que está para entrar em sua casa seja como Raquel e Lia, as duas que*[10] *edificaram a casa de Israel, para que você*[11] *possa prosperar*[12] *em Efrata e gozar fama em Belém.*

5. Lit. "Eu comprei para mim mesmo por esposa". Para *lî* como enfático, ver o comentário em 4.6; para "comprar", ver em 4.4,5.

6. Lit. "para suscitar o nome do morto". Para o idiomatismo, ver o comentário em 4.5. Note a aliteração de sons repetidos de *m* nesta frase e na seguinte (*šēmhammēṯ mē'im 'eḥāyw ûmišša'ar mᵉqômô*).

7. A maioria dos estudiosos presume que *lᵉhāqîm...* e *wᵉlō' yikkārēṯ...* expressam propósitos paralelos. (Ao v.5 falta este último.) Na minha opinião, no entanto, o segundo faz melhor sentido como resultado sintático do primeiro (similarmente, de Waard e Nida, *Handbook*, p. 72). A razão é que, em vez de só reapresentar o primeiro (i.e., paralelismo), o segundo realmente pressupõe o primeiro (i.e., amplificação). A manutenção do status legal público do falecido (segunda afirmação) depende de ter um herdeiro (primeira afirmação). Em diferentes termos, quando invertida a ordem, as duas afirmações não fazem sentido. Cf. a mesma sintaxe em Isaías 45.1; 49.5 (se o TM estiver correto).

8. Para "assembléia de sua cidade", ver o comentário adiante. A LXX ("a porta de seu povo") aparentemente harmonizou 4.10 com 3.11.

9. Lit. "disseram". Apesar de variantes de versões, o TM deve ser mantido. Sendo assim, a LXX tem o povo dizendo "Testemunhas" mas os anciãos pronunciam a bênção (assim Joüon, p. 89; et al.). Em Sir., os anciãos respondem, o povo diz "Nós somos testemunhas", e ambos os grupos dão a bênção.

10. Heb. *ʾᵃšer...šᵉṯêhem*, lit. "os dois de quem". Para uma possível terminação dupla em *šᵉṯêhem* ver o comentário em 1.8.

11. Embora as duas tenham imperativos, sintaticamente os dois casos dos dois pontos seguintes são cláusulas de resultado subordinadas ao jussivo que antecede; assim GKC, §§ 110i, 165a; *GHB*, § 116f; Sasson, p. 155; Rudolph, p. 59; cf. 1.9; Gênesis 20.7; Êxodo 14.16; etc.

12. Lit. "e fazer poder/riqueza"; cf. a LXX ("elas [Raquel e Lia] fizeram poder"). A frase podia significar "portar-se virtuosamente" (Pv 31.29), mas a pergunta é como o bom comportamento de Boaz resultaria de ele ter muitos filhos (mas cf. KD, p. 491: "gerando e treinando filhos e filhas dignos"). Visto que não há em vista guerra nenhuma (a não ser que a frase tenha implicações davídicas aqui), o sentido mais normal da frase (alcançando vitória [militar], portando-se valentemente [em guerra]") é inadequado (cf. Nm 24.18; 1Sm 14.48; Sl 60.14 [port. 12]; 108.14 [port. 13]; 118.15,16); cf. H. Eising, "*ḥayil*", *TDOT* IV:349. Visto que *ḥayil* pode significar "poder procriador" (Jl 2.22; Pv 31.3), C. J. Labuschagne sugeriu que significa "engendrar poder procriador" ("Crux in Ruth 4.11", *ZAW* [1967] 364-67); assim Campbell, p. 153; Sasson, p. 155; Parker, "Marriage Blesing", p. 23

12 *Também,*[13] *possa sua casa ser como a de Perez, que Tamar gerou a Judá, pelos descendentes que o Senhor lhe poderá dar*[14] *desta jovem mulher".*

9 Boaz agora exerceu o direito de redenção que acabou de ganhar. Suas palavras – as últimas na história toda – foram solenes, precisas e marcantemente detalhadas. Neste cenário jurídico, ele buscou a precisão formal a fim de tornar a transação contratual legalmente válida e evitar futuras reivindicações. Ele se dirigiu, não ao parente, e sim aos *anciãos* e a *todo o povo.* Os primeiros foram os dez escolhidos no v.2, mencionados primeiro, sem dúvida, por sua posição legal superior. Estes últimos aparentemente eram os muitos espectadores que a sessão havia atraído.[15] Os anciãos haviam presidido sobre os procedimentos anteriores para assegurar sua legalidade, mas esta transação exigia atestação. Por isso, o público era mais do que só espectadores. Antes, Boaz falou a eles e aos anciãos: *Vocês são testemunhas hoje.* Esta e a fórmula-resposta correspondente (v.11) foram fórmulas fixas legais israelitas usadas para reconhecer transações realizadas oralmente.[16] Assim, aqui os anciãos e a multidão, não um juiz ou outro oficial legal permanente, deviam dar a confirmação oficial da transação que se declarava. Aparentemente nenhum registro escrito era para ser guardado, uma situação provavelmente típica daquele período histórico. A multidão (anciãos e povo) deveria atestar que o ato se completou e verificar sua

("prosperar, vicejar", i.e., ter uma família grande). Contra esta opinião, no entanto, os dois textos citados para apoio têm uma palavra diferente (*nāṯan ḥayil,* "dar poder"); assim Witzenrath, *Rut,* p. 54 n. 29. Além disso (conforme eu argumento), a frase é semanticamente subordinada (e não paralela) à anterior, a sugestão de Labuschagne não faria sentido nenhum (i.e., "Possa sua nova esposa ter muitos filhos" resultaria em "para que você possa engendrar poder procriador").

13. Como com 3.4, o *waw* inicial separa o v.12 sintaticamente das duas cláusulas de propósito que fecham o v.11; cf. Gênesis 1.6; Deuteronômio 33.6; 1 Reis 14.4; etc. Se é assim, o *waw* destaca o que segue, talvez para ênfase. Contraste Parker, "Marriage Blessing", p. 24 (a passiva *wîhî* introduz uma cláusula final).

14. O imperfeito tem força optativa aqui.

15. Para outras interpretações, ver o comentário em 4.3,4.

16. Ver Tucker, *CBQ* 28 (1966) 42-45; van Leeuwen, *THAT,* II:211-12; E. Hammershaimb, "Some Observations on the Aramaic Elephantine Papyri", *VT* 7 (1957) 22,23. O paralelo mais notável é Josué 24.22, onde a fórmula aparece numa cerimônia pactual; cf. seu uso em discursos processuais (1Sm 12.5; Is 43.9,10,12; 44.8).

legalidade antes de quaisquer reivindicações ou disputas futuras. O *hoje* (*hayyôm*) era uma fórmula típica de data israelita indicando a consumação e validade perpétua da ação.[17]

Boaz especificou os detalhes precisos da transação. Comparada ao v.3, contudo, a extensão da compra provavelmente pegou de surpresa o leitor. Até agora o pacote envolvia só um terreno específico do qual Elimeleque era dono.[18] Aqui, no entanto, Boaz comprou não só *tudo o que pertenceu a Elimeleque* como também *tudo o que pertenceu a Quiliom e a Malom.*[19] Resumindo, Boaz formalmente firmou posse de qualquer coisa (terra, casas, bens móveis etc.) que pertencia a Elimeleque e a seus filhos. Talvez os termos compreensivos são derivados de seu desejo de precisão legal e encerramento final. Isto é, o v.9 simplesmente repetiu os termos do v.3 em jargão técnico, a fim de estabelecer a posse por parte de Boaz.[20] Dado o papel de inteligência humana na história, porém, pode-se pensar se Boaz não logrou o parente ingênuo. Para obter o direito de redenção, Boaz originalmente deixou por menos a quantidade de bens a serem ganhos (v.3) – a grande quantidade que ele então adquiriu. Em todo caso, ele comprou tudo *da mão de Noemi* (i.e., de sua posse). Por falar nisso, esta foi a primeira menção desde 1.2 da família inteira de Elimeleque. Tematicamente, assinala que sua história trágica pode estar chegando ao fim; os mortos, realmente, poderiam continuar com vida nos vivos.[21]

10 Em seguida, *e mais importante*, Boaz comprou *Rute*. Posicionadas primeiro na sentença, as palavras foram enfáticas. Para Boaz (e o

17. Para o uso de *hayyôm* em outros contratos, ver Gênesis 25.31-33; 31.48; 47.23; 1 Samuel 12.5; Jeremias 40.40; cf. Deuteronômio 4.26; 30.19.

18. Cf. *ḥelqaṭ haśśāḏeh* (lit. "a parcela do campo") em 4.3; cf. 2.3.

19. Note que a expressão idiomática "tudo o que pertenceu a "(*ḵol-ʾᵃšer lᵉ*) se prende primeiro a Elimeleque e depois, por herança, a seus dois filhos. Por implicação, esses representavam duas categorias distintas de posse (i.e., a ancestral e seus herdeiros imediatos). vs. 5,9,10 parecem subentender que o filho levaria adiante o "nome" de todos os três homens. Por isso, parece melhor aceitar esta declaração como sendo "tudo o que primeiro pertenceu a Elimeleque e então, por herança, a Quiliom e a Malom"; cf. de Waard e Nida, *Handbook*, p. 72; contraste Morris, p. 309 (sem um herdeiro, o nome de Quiliom provavelmente morreria ali e sua parcela da propriedade passaria ao herdeiro de Malom).

20. Assim Rudolph, p. 68, que equaciona "tudo" (v.9) com "a parcela do campo" (v.3); cf. Sasson (um sumário simples, despojado; ver o contraste Gn 23.17-20).

21. Ver Trible, "Two Women", p. 274.

paciente auditório!) este era o cerne da matéria. Surpreendentemente, ele identificou Rute como *a moabita* (cf. 1.22; 2.2,21; 4.5), tanto como – a única vez assim – *a esposa de Malom.* É provável que os dois qualificativos visavam a dar precisão formal, legal à afirmação. O primeiro pode ter sido seu nome entre o povo, o segundo sua designação como viúva. Que Rute foi legalmente uma viúva substituta de Noemi (ver v.5) pode ter exigido sua identificação como viúva de Malom.[22] Tematicamente, os termos relembram o infortúnio duplo de Rute – sua etnia não-israelita e sua trágica viuvez. Com as palavras enfáticas *com isso compro* [Rute] *por minha esposa* (*qānîṯî lî*), Boaz formalmente declarou sua aquisição de Rute. Esta declaração marcou apenas a "compra" de Rute como esposa de Boaz. O casamento verdadeiro ocorreu em 4.13. Significativamente, esta simples declaração amarrou várias pontas temáticas soltas. Isso finalmente concedeu o pedido anterior de Rute por casamento (3.9) e forneceu a segurança e a recompensa pelas quais tanto Noemi (1.8,9; cf. 3.1) como Boaz (2.12) rogaram.[23] Além disso, como esposa de Boaz, Rute finalmente gozava de plena cidadania na comunidade pactual de Israel. As bênçãos que seguem (vs.11,12) confirmam esse novo status. Primeiro, apelando para Yahweh por bênção para Rute, a comunidade reconheceu tacitamente que Rute e Israel compartilhavam o mesmo Deus. Segundo, o povo da cidade explicitamente comparou Rute com as mães fundadoras israelitas, Raquel e Lia, e com a mãe tribal de Judá, Tamar. Esta comparação do mesmo modo atou um fio temático que estava solto, a entrada de Rute em Israel.

O autor provavelmente sugeria dois pontos teológicos sobre Yahweh nesse tema. Primeiro, Yahweh se importava tanto com todas as Rutes do mundo – i.e., todos os estrangeiros desterrados – como Boaz com Rute. Segundo, Deus realmente desejava "redimi-los" para comunhão consigo. Em suma, o tema enunciado anteriormente atinge seu clímax aqui. Yahweh dá boas-vindas a estrangeiros que demonstram a fidelidade exigida do Israel étnico.[24] Fazendo assim, o narrador soou como o autor de

22. Cf. Sasson, p. 150 (o autor menciona Malom ou para satisfazer a curiosidade do auditório sobre sua identidade ou para fazer jogo de palavras em cima de seu nome [*mḥln* da raiz *nḥl,* que é também a raiz do substantivo *naḥ^{a}lâ,* "herança"]).

23. Ver Campbell, p. 160; Witzenrath, *Rut,* p. 283.

24. Cf. Knight, p. 41; Prinsloo, "Function", p. 123.

Jonas (Jn 4.11) e colocou uma pedra fundamental teológica sobre o qual Jesus mais tarde edificou, quando ele espalhou seus seguidores entre todas as nações para pregar o evangelho (Mt 28.18-20; Atos 1.8).

Boaz em seguida estipulou o objetivo de sua compra. Na superfície, estas palavras parecem supérfluas. À vista do contexto legal, no entanto, a declaração com certeza se conformava à fórmula para casamentos esperada de um *gō'ēl*. A compra era *a fim de perpetuar o nome do(s) falecido(s) sobre sua herança.* Como notado acima (4.5,10), *os falecidos* provavelmente incluíam pelo menos Elimeleque e Malom, e talvez Quiliom em virtude de ser filho de Elimeleque. O primeiro filho nascido a Rute e Boaz seria dono da propriedade da família de Elimeleque e o conservaria com seus filhos vivos por associação com ela. Essa possibilidade levantava esperanças de que a pobre família sem herdeiros, a ponto de aniquilação no presente momento, poderia sobreviver. Outra vez, observe a suposição que os mortos continuavam a existir na terra que possuíam (cf. Nm 27.4). A perpetuação do nome, porém, tinha um resultado feliz além desse. Assegurava que o nome *não seria cortado* de duas esferas importantes, [25] *de seu círculo familial* (lit. "de/com seus irmãos") se referia à família extensiva de parentes dentro do clã.[26] Assim, o herdeiro que possuía a propriedade manteria a existência do morto na família extensiva. Segundo, a *assembléia de sua cidade* (lit. "da porta de seu lugar") era a autoridade legal local, o corpo de anciãos que guardavam os direitos legais do morto e do qual o próprio Elimeleque poderia ter sido membro um dia.[27] Portanto, seu herdeiro (por nome,

25. Para o idiomatismo *krt* (no Nifal) acrescido de *šēm*, cf. Isaías 48.19; 56.5. "Destruir/apagar um nome com um borrão" significava "extirpar uma linhagem familial" (Dt 25.6; 1Sm 24.22 [port. 21]; Is 14.22; cf, 2Sm 14.7). Cf "frustrar a esperança" (Pv 23.18; 24.14). Comparável a uma frase similar em Dt 25.6, esta pode ter sido uma citação de um corpo de lei escrita ou oral (assim Sasson, pp. 134-35; 150-51).

26. Para "irmão", ver o comentário em 4.3.

27. Heb. *ša'ar mᵉqômô* ("porta do seu lugar") ocorre em outra parte apenas em Deuteronômio 21.19 (o caso de um filho rebelde). O contexto é jurídico, e a frase paralela "anciãos de sua cidade". A nuança "assembléia legal" cabe bem no presente contexto (assim Joüon, pp. 88,89; Campbell, pp. 151-52, que cogita se *mᵉqômô* não era para formar uma assonância com *lᵉhāqîm* ou *lᵉqayyēm* [v.7]); mas cf. de Waard and Nida, *Handbook*, p. 73 ("sua cidade"); KD, p. 491 ("sua cidade natal"); Morris, p. 309 ("a comunidade"). Para *māqôm* como "cidade", ver Gênesis 18.24,26; 20.11; Deuteronômio 21.19; 2 Reis 18.25; etc. Sobre *ša'ar* como "área da porta", ver o comentário em 3.11; 4.1.

"tal-e-tal, filho de Elimeleque") cuidaria dos direitos legais do falecido, especialmente sua "herança" dentro da comunidade. Mais uma vez, essa afirmação reforçava a preocupação pela continuada existência do morto em sua terra.

Terminando, Boaz novamente afirmou o papel do povo ali. *Vocês são testemunhas hoje.* Visto que sua resposta parte das palavras de Boaz aqui (ver v.11 abaixo), a declaração parece equivaler a uma pergunta.[28] Como *testemunhas*, eles tinham ouvido sua declaração legal e poderiam, se chamados, verificar a validade dela em face a qualquer desafio futuro (cf. Js 24.27). *Hoje* enfatizava que logo no momento em que o povo reunido aceitasse aquele papel, a transação era definitiva – era legalmente operante. Como um hábil eco da predição de Noemi ("hoje", 3.18), também fechou um capítulo importante da história – como para dizer: "Boaz, na verdade, realizou bem sua missão!"[29]

11 A resposta afirmativa do povo (*Nós somos testemunhas!*) autenticou a transação legalmente. O TM tem simplesmente "testemunhas" (*ʿēḏîm*; cf. Js 24.22). No estilo hebreu, o indivíduo comumente indicava uma resposta afirmativa repetindo a palavra-chave em questão, muitas vezes sem um sujeito. A resposta do povo aqui se conformava a esse estilo. Naquele momento, Boaz oficialmente tornou-se dono da propriedade em questão (cf. v.9) e esposo de Rute.[30] Como para salientar a natureza definitiva do ato, o narrador habilmente inverteu a ordem dos espectadores do v.9, assim formando um quiasma. Também, que *Todas as pessoas na área da porta* antecederam *os anciãos* pode deixar implícito uma aceitação popular, bem como legal, da transação. Com a identificação das pessoas como sendo aquelas *na área da porta* (*baššaʿar*), o fórum da cidade, o autor salientou ainda melhor a legalidade da transação.

Realizada essa tarefa, a multidão pronunciou uma bênção poética, lindamente equilibrada na forma, sobre Boaz e sua nova esposa.[31] Sinta-

28. Cf. Joüon, p. 89; ver também o comentário em 4.9.

29. Cf. Campbell, p. 152; *hayyôm* no v.14.

30. Ver van Leeuwen, *THAT*, II:211-12; cf. GKC, § 150n; *GHB*, § 146h.

31. A bênção tem três versos com uma estrutura poética de 3 + 2,2 + 3,3 + 3; cf. de Waard e Nida, *Handbook*, p. 73. Gunkel (*Reden und Aufsätze*, p. 86) comparava as pessoas com o coro em uma tragédia grega que dá voz ao veredito público; cf. também o v.14.

ticamente, duas frases jussivas paralelas (vs.11b,12a) encerram dois imperativos. Não se sabe ao certo o quanto era prática geral ou típica concluir uma transação legal com uma invocação de auxílio divino. A prática talvez fosse limitada a casos que envolviam casamento, talvez um reflexo dos costumes israelitas de noivado ou matrimônio. Pode-se lembrar das bênçãos familiais sobre Rebeca antes de sair de casa para casar-se com Isaque (Gn 24.60; cf. 48.20; Sl 45.18 [port. 17]; Tobias 7.12,13; 10.11,12). Como parceiros pactuais invocavam a vigilância divina de seus acordos (cf. Gn 31.53), as pessoas talvez invocassem a bênção divina sobre esposas recém-adquiridas, particularmente quando estava em jogo a sobrevivência de uma família.[32]

O primeiro desejo recaía na noiva (*a esposa que está para entrar* [lit. "que está chegando"] *em sua casa*), embora indiretamente a bênção era sobre Boaz também. Conforme se notou acima, o termo *'iššâ* ("mulher, esposa") confirmou a chegada de Rute a status pleno como israelita. Tendo alcançado igualdade com Noemi (4.3), ela não era mais uma moabita, estrangeira, ou menina, e sim *esposa.*[33] Mais importante, este desejo ecoou – na realidade, respondeu – o desejo anterior de Noemi (1.9a). Rute finalmente tinha um lar com um marido (ver também 4.12b). Para ser específico, a multidão desejava que *o Senhor concedesse que* [Rute] fosse *como Raquel e Lia.* Estas foram as mães fundadoras de Israel.[34] Elas e suas servas, Bila e Zilpa, geraram a Jacó 12 filhos (Gn 29,30; 35.16-18) dos quais, por sua vez, surgiram as 12 tribos de Israel. A partir do nada as duas mulheres, de fato, *edificaram a casa de Isra-*

32. Só se pode especular se esta bênção realmente era uma coleção de vários parabéns tirados das tradições belemitas (cf. Gray, p. 401) ou atividades nupciais (Würthwein, p. 23; Eissfeldt, *Introduction*, p. 65). Ao comparar o texto ugarítico Krt 11.21-III:15 com Rute 4.11b,12, Parker argumentou que este último era uma bênção de casamento de realeza; cf. Parker, "Marriage Blessing", pp. 23-30; para um estudo crítico, ver S. Rummel, "Narrative Structures in the Ugaritic Texts", in *RSP*, III, AnOr 51, ed. S. Rummel (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1981), pp. 324-32.

33. Ver Berlin, *Poetics*, p. 89. Se o brado "Testemunhas! (v.11a) selava o negócio, *'iššâ* significa especificamente "esposa", não "mulher"; assim a LXX; Sasson, p. 153. Mas cf. *na'ᵃrâ*, v.12. Para um ponto implícito adicional, ver v.13.

34. Para Brichto ("Afterlife", pp. 22,23), a menção das duas era um indício de que Boaz, como Jacó, fundaria duas linhagens familiais, a de Malon (por seu primeiro filho) e a dele próprio (por seu segundo filho).

el.[35] Por isso, o povo desejava que Yahweh desse a Rute fertilidade comparável àquela de Raquel e Lia, i.e., muitos filhos, afamados filhos.[36] Tais desejos por fertilidade podem ter sido típicos no antigo Oriente Próximo (cf. Gn 17,16; 24.60) e ainda são populares hoje. Israel valorizava altamente as famílias grandes como uma espécie de proteção contra inimigos (Sl 127.3-5). A invocação das antigas mães de Israel aqui, porém, é significativo em vários respeitos. De modo marcante, os desejos de felicidade vão além da simples provisão de um herdeiro para Elimeleque. Assim sendo, eles sugerem fortemente que algo mais importante está vigente aqui do que o nascimento de só uma criança (ver as duas frases seguintes). Na verdade, podem sugerir que futuras crianças de algum modo podem descender tanto de Elimeleque como de Boaz. Ainda mais, podem dar a entender um papel de fundação futura para Rute, comparável àquele desempenhado por Raquel e Lia.[37] Finalmente, ligavam Rute às mães patriarcais, talvez sugerindo que ela estava em continuidade com essa linha.

As duas unidades poéticas seguintes expressaram os resultados felizes que Boaz gozaria por sua fertilidade. Primeiro, o povo espera que, através de uma grande família, Boaz *possa prosperar em Efrata.*

35. "Edificar uma casa" (*bānâ'eṯ-bayiṯ*) era estabelecer (e perpetuar) uma família (como termo técnico legal, Deuteronômio 25.9; cf. Gênesis 16.2; 30.3 [ambos Nifal]). Também significa "fundar uma dinastia" (1Sm 2.35; 2Sm 7.27; 1Rs 11.38; 1Cr 17.25). Cf. A. R. Hulst, "*bnh*", *THAT*, 1:324-26; S. Wagner, "*bānâ*", *TDOT*, II:172-73. Para *bêṯ yiśrā'ēl* ("casa de Israel"), cf. 1 Samuel 7.2,3; 2 Samuel 1.12; 6.5,15; 12.8; 16.3. Como o desejo paralelo (v.12) dá os nomes de Judá e Perez, Sasson (p. 154) levanta a pergunta se "Israel" aqui é o nome pactual de Jacó, e não o da nação; assim o Targ.

36. Ver Morris, p. 311; cf. Gênesis 17.16; 24.60; Salmo 127.4,5. A menção de Raquel e Lia pode, por um lado, aludir à ficção legal pela qual filhos nascidos a Bila e Zilpa eram contados como sendo de Jacó. Assim o filho nascido a Rute seria contado como filho de Elimeleque (assim Joüon, pp. 89,90). Por outro lado, este desejo não precisa dar a entender que Boaz era velho e portanto de duvidosa fertilidade (contra Campbell, p. 156).

37. Surpreendentemente, Raquel aqui precede Lia embora esta última fosse mãe de Judá, a tribo à qual esses belemitas pertenciam (Gn 29.35). Rudolph (p. 69) fica a pensar se Raquel não viria primeiro por ser a esposa favorita de Jacó, considerada (a seu ver, mas erroneamente) sepultada perto de Belém (Gn 35.19), ou porque foi a princípio tão estéril quanto Rute (similarmente, Campbell, p. 156). Para Sasson (p. 154), a posição secundária de Lia foi o ponto significante; aos descendentes dela, não de Raquel, é que as bênçãos diziam respeito. Cf. Campbell, p. 152 (um sutil lembrete do autor que, embora aparentemente a personagem de nível mais baixo na história [cf. 1.4], Rute foi a que recebeu a recompensa por fidelidade).

Nesse contexto, o idiomatismo, que do contrário seria ambíguo, *ʿāśâ ḥayil* (lit. "fazer poder") provavelmente significa "adquirir riqueza".[38] Assim, a fertilidade de Rute pode tornar Boaz economicamente próspero. Esse desejo pode soar estranho a leitores modernos para quem crianças são bocas extras para alimentar. Numa economia agrícola primitiva como a de Belém, no entanto, quanto maior a família, melhores os meios de produção. E quanto melhores os meios de produção, maior a prosperidade.[39] Visto que *Belém* é seu paralelo poético, *Efrata* provavelmente é o antigo nome de Belém (Gn 35.16,19; 48.7; cf. *ĕfrateus*, Rt 1.2).

O sentido do próximo desejo, porém, é ainda menos claro do que seu paralelo. O idiomatismo *qārāʾ šēm* (lit. "chamar um nome") ocorre apenas aqui. Alguns o comparam a idiomatismos hebraicos comuns que significam "dar nome (a uma criança)", mas isso parece duvidoso.[40] Tentativas de esclarecer a obscuridade por emendas textuais não ganharam grande apoio.[41] Embora não haja certeza absoluta, pode-se defender a presente tradução, *gozar fama em Belém.* Primeiro, *šēm* ("nome") pode significar "reputação, renome" (Gn 11.4; 12.2; 2Sm 7.9; Ez 16.14; etc.).[42] Segundo, se as duas frases sob discussão são paralelas, o idiomatismo poderia ser uma variação não comprovada de *ʿāśâ šēm* ("fazer um nome") como Joüon afirma (mas com uma emenda). Terceiro, de acordo com Sasson, a frase forma uma ponte temática

38. Ver Deuteronômio 8.17,18; Ezequiel 28.4. Para alternativas, ver n. 12, pp. 338,339.

39. Segundo D. C. Hopkins (*The Highlands of Canaan* [Sheffield: Almond, 1985], pp. 168-69), este fato explica os mecanismos sociais de Israel que visavam a aumentar sua população.

40. As fórmulas são *qārāʾ šēm* mais o nome do recém-nascido como objeto direto (Gn 3.20; 4.25,26; 5.2,3; etc.) e *qārāʾ šēm lᵉ/ʾel* mais o nome do recém-nascido (Gn 2.20; 26.18; Is 65.15; Sl 147.4; Rt 4.17a). De acordo com Labuschagne ("Crux", p. 366), Rute 4.11 tem essa última frase (mas sem a frase prepositiva), portanto, "atuar como doador de nome"; assim Campbell, p. 153; Porten, "Scroll", p. 47 ("dar um nome"). A ausência da preposição, no entanto, enfraquece seriamente esta opinião (cf. Witzenrath, *Rut*, p. 283). Além disso, rejeição da tradução de Labuschagne da frase paralela ("engendrar poder procriativo") nega autoridade de apelar para ela por apoio aqui.

41. Rudolph (p. 60) lê *wᵉyiqqārēʾ šimḵā* ("e possa seu nome ser chamado") do v.14b; semelhantemente, Richter, "Zum Levirat", pp. 123-24. Joüon (pp. 90,91) lê *qᵉnēh* ("adquirir um nome") uma suposta variante de *ʿāśâ lô šēm* ("fazer um nome para si"; Gn 11.4; 2Sm 8.13; Is 63.12,14; etc.), mas ver a crítica de Sasson (p. 156).

42. Assim BDB, pp. 895,1028; Sasson, p. 103; KD, p. 491; et al.; cf. o particípio passivo de *qrʾ* ("renomado"; BDB, p. 895).

para a última bênção, a saber, que Boaz possa fundar uma família famosa (v.12).[43] Se é assim, o idiomatismo antecipa essa bênção e faz o sentido notado acima para *šēm* ainda mais provável. Portanto, somado à prosperidade (i.e., a frase anterior), o povo da cidade lhe desejou um renome em sua cidade, presumivelmente através do renome digno de seus muitos filhos.[44] A frase talvez até desejou que Boaz fundasse uma dinastia reinante em antecipação da referência a Davi (v.17b).[45] Mais importante, a frase introduziu *qārā' šēm* como expressão-chave dos versículos finais do livro (ver vs.14b,17a,17b). Dá sinais de que esta união pode ser destinada a grandes coisas.

12 Finalmente, ao desejo pela fecundidade de Rute (v.11), o povo acrescentou um com respeito à *casa* de Boaz (i.e., sua linhagem familial).[46] Esperavam que fosse como *a casa de Perez*, o clã do qual Boaz e a maioria de seu auditório eram descendentes (vs.18-22). Por razões desconhecidas, aquele clã tinha ultrapassado a clãs mais antigos alcançando preeminência na tribo de Judá.[47] Em resumo, o povo ajuntado desejou que Boaz fundasse uma linhagem de proeminência similar em Judá. Como no v.11, obviamente contaram com futuros filhos para Boaz, não para Elimeleque. Este ponto é significativo. O enfoque da história, claramente, mudou de prover um herdeiro para este último a procurar e promover uma herança para aquele primeiro.

Perez foi o mais velho de irmãos gêmeos nascidos de Judá sob circunstâncias um tanto escandalosas (Gn 38). Visto Judá ter recusado dar a Tamar seu filho mais novo como esposo, ela posou de prostituta, ficou grávida de um cliente que de nada suspeitou (o próprio Judá) e

43. Ver Sasson, pp. 151,155,156.

44. *šēm* pode se referir em termos amplos à propriedade e filhos de alguém; cf. T. e D. Thompson, "Legal Problems", pp. 85-87. Assim, citando paralelos acadianos, Brichto ("Afterlife", pp. 21.22) traduz *qārā' šēm* "continuar (a) linhagem da família", o equivalente de *l^{e}hāqîm šēm-hammēṯ* (vs.5,10); cf. Loretz, "Theme", p. 395.

45. Cf. a sugestão de Sasson (p. 156). Isto segue da observação de que *šēm* ("reputação") era às vezes aplicado a linhagens reais ou famílias influentes (2Sm 7.9).

46. Para a sintaxe desta frase inicial, veja n. 13, p. 339.

47. Cf. sua preeminência em genealogias bíblicas sobre os clãs de Selá e Zera, o primeiro irmão mais velho e o segundo mais novo do que Perez (Gn 46.12; Nm 26.20,21; 1Cr 2.3-6; 4.1). Sem dúvida o relato do nascimento de Perez (Gn 38.27-30) subentendeu um destino futuro notável para o clã. Para a proeminência pós-exilica dela, ver 1 Crônicas 9.4; 27.3; Neemias 11.4-6.

deu à luz Perez e Zera. O nascimento de Perez foi tão incomum como sua concepção (vs.27-30). Como se empurrasse seu gêmeo para o lado no último momento, Perez nasceu primeiro e ganhou seu nome (lit. "abrir brecha, irromper"), um sinal da importância de seu clã mais tarde. As palavras *que Tamar gerou a Judá* recordam aquele famoso episódio na tradição do clã.[48] A menção disso provavelmente levou o auditório antigo a comparar aquela história com esta. Como Rute, *Tamar* era uma estrangeira que perpetuou uma linhagem de família ameaçada de extinção, uma que mais tarde tornou-se a casa principal de Judá, e com isso ganhou fama para si como mãe fundadora dela. Se fértil, será que a estrangeira igualmente criativa (cap. 3), Rute, também não poderá preservar a linhagem de Elimeleque, e se esta linhagem se tornasse famosa, ganhar com isso um grande destino semelhante?[49]

Com a última frase, as bênçãos completaram o círculo – e com um floreio retórico (cf. v.15b). Novamente, como com a fertilidade de Rute (v.11), Yahweh, o que faz cumprir as bênçãos, tem o papel crucial. O crescimento da casa de Boaz dependerá de *descendentes* [lit. "semente"] *que o Senhor poderá dar-lhe.*[50] Em última análise, gerações futuras viriam de Yahweh, o "doador" da vida – uma intervenção necessária à vista da possível infertilidade anterior de Rute (cf. 1.4,5). A sentença realmente antecipa a resposta relatada tanto no v.13 como no v.17b. O meio pelo qual essa dádiva viria era, claro, *desta jovem mulher*, isto é, Rute. Poderia ter-se esperado o termo "esposa" (cf. v.11), mas esta frase (*hanna'ᵃrâ hazzō't*) provavelmente recordou as mesmas palavras da reação de Boaz quando primeiro viu Rute (2.5). As-

48. Cf. L. Hicks, "Perez", *IDB*, III:729. Para um nome ugarítico similar, ver Grondahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, p. 175. A menção de Perez aqui não foi uma adição secundária que antecipou sua menção no v.18; contra Sasson, "Genealogical 'Convention'," p. 184; cf. Parker, "Marriage Blessing", p. 30 (a menção de Perez no v.18 pode subentender significância de realeza na menção dele aqui).

49. Rudolph (p. 69) também nota como as duas mulheres foram a princípio impedidas de prover herdeiros, Tamar pela relutância de Judá em dar seu filho mais novo em casamento (Gn 38.11,14), e Rute pela relutância do outro parente em casar-se com ela (Rt 4.6). Note que Rute e Tamar estão entre as quatro mulheres da genealogia de Jesus (Mt 1.1-16).

50. Note que *zera'* ("semente, prole") foi usado dos patriarcas (Gn 12.17; 13.15,16; 26.3,4,24; 32.13; etc.) e de Davi (2Sm 7.12; Sl; 18.51 [port. 50] = 2Sm 22.51). Cf. Porten, "Scroll", p. 44 (assim como Boaz deu "cevada" para encher o vazio de Noemi através de Rute [3.15,17], assim pediam a Deus que desse "semente" a Boaz através de Rute).

sim, formou um incluso temático em volta do romance de Rute e Boaz: o homem que perguntou por "esta jovem mulher" agora a levaria para casa como sua esposa![51] Assim, também concluiu o tema de esposo que primeiro foi articulado por Noemi (1.8-13). A prece de Noemi fora respondida.[52] Ao mesmo tempo, pode ter recordado ao auditório que o drama não tinha acabado ainda. A não ser que Yahweh interviesse, esse casamento seria tão infértil como o primeiro de Rute (1.4,5) – e com resultados trágicos para Noemi.

Em suma, o povo ali reunido desejou a Boaz e Rute um destino de prosperidade e proeminência similar ao daqueles famosos ancestrais, Jacó, Raquel, Lia e Perez. O autor habilmente prepara para a revelação surpreendente do v.17b. Com essas bênçãos esmeradamente trabalhadas, no entanto, Boaz sai da história até a última chamada genealógica dele à frente para receber os aplausos (v.21). O destino digno que lhe foi desejado se assemelha a um coro de louvor por sua lealdade à família. É apropriado para quem prestou um grande serviço público a grande custo pessoal.[53] Assim como a devoção extraordinária de Rute obscureceu a de Orfa, assim a de Boaz se destacou em forte contraste com a retirada do parente.[54] Enquanto se apagava o som do hino de louvor do público e o povo se dispersava, duas perguntas ficavam ainda sem resposta. Primeiro, será que Noemi teria finalmente um herdeiro? Segundo, será que Boaz e Rute de fato fundariam alguma grande dinastia?

2. NOEMI RECEBE UM FILHO (4.13-17)

Esta cena final, presumivelmente ocorrida no local de residência de Noemi, traz a história a sua conclusão feliz. Como ficará evidente, soa o contraponto temático do cap. 1 – uma foto em cores brilhantes

51. Alternativamente, o termo também se adequa a um contexto que menciona Tamar, a mulher sem marido e negligenciada (assim Sasson, p. 157); cf. *zera'* ("prole") em Gênesis 38.8,9. Cf. Campbell, pp. 154,156 (uma alusão à grande diferença na idade entre Boaz e Rute; cf. comentário em 2.5,6; 3.10).

52. Cf. Berlin, *Poetics*, p. 106, para quem 4.11b, 12 constitui um "intensificador" literário (i.e. uma repetição enfática que equilibra o protesto de Noemi (1.11-13).

53. Ver Robertson, "Plot", p. 225. Presumindo (seguindo Parker) que os vs.11b,12 são expressos em terminologia usada para realeza, Sasson (p. 212) crê que a bênção transfigurou Boaz de um *gibbôr ḥayil* ("principal cidadão") no ancestral de uma dinastia.

54. Ver Campbell, p. 161.

revelada de seu negativo obscuro e lúgubre. Em essência, a cena é uma celebração de dia de nascimento, honrando a criança que acaba de nascer para Boaz e Rute ("hoje", v.14). Como decorações festivas, alegria e triunfo engalanam a festa. Mulheres da vizinhança interpretam a cena, pois só elas falam diretamente. Assim como deram as boas-vindas à amargurada Noemi na volta para Belém (1.19), assim dão as boas-vindas a seu herdeiro recém-nascido. Até que enfim, Rute se casa e dá à luz um filho (4.13), mas tanto ela como Boaz estão visivelmente ausentes dos procedimentos. Ao contrário, Noemi e o bebê são os honrados centros de atenção, os heróis que concentram os olhares felizes. Isso não vem como surpresa, no entanto, pois desde o início este livro tem sido essencialmente a história de Noemi. É muito apropriado, portanto, que no final a atenção se volte para ela para admirar a radical inversão de sua sorte. É igualmente apropriado que o filho receba boas-vindas apropriadas, porque as frágeis esperanças de sobrevivência de Noemi vem dependendo de seu advento. Quanto a Yahweh, um hino de louvor em honra dele é a ordem do dia, porque ele fez acontecer esse final feliz. Por isso, as bênçãos afastam reclamações agora em honra dele (4.14; cf. 1.20,21). Ao mesmo tempo, duas surpresas aguardam ser acionadas, uma pelo narrador (v.17b), a outra por Rute – se a interpretação oferecida abaixo se mantiver.

Estruturalmente, a seção tem duas partes: (1) uma transição (i.e., o relato de casamento, gravidez e nascimento, v.13); em efeito, conduz a saída de Rute e Boaz para a casa deste, e coloca o pequeno infante deles no centro do palco; (2) a própria recepção (vs.14-17). Por sua vez, esta última inclui três sub-partes: a participação do nascimento por Noemi (vs.14,15), o recebimento do recém-nascido por Noemi (vs.16,17a) e a designação de seu nome (v.17b).[1]

1. Cf. Sasson, pp. 158-61,168-70,233-40. Contra Sasson, no entanto, vs.14,15 e 16,17 não constituem dois episódios de nascimento originalmente separados, do "*Gō'ēl*" e do "Filho", respectivamente. Em minha opinião, o termo "nora" (v.15b) implica um relacionamento continuado a Noemi através de seu primeiro marido mesmo depois de seu casamento com Boaz. Este relacionamento por sua vez sugere que a criança era em certo sentido "filho" de Malom. Além disso, o repentino reaparecimento do termo depois do desuso (cf. 1.6-8,22; 2.20,22) provavelmente visa a relembrar a falta de filhos de Noemi. Se é assim, o v.15b vem sugerir que a criança é "filho" de Noemi, aquele que ela esperava que substituis-

Cabe aqui uma palavra sobre a significância desse episódio. Os estudiosos têm cogitado se, além de seu aspecto afetuoso óbvio, esta cena narra alguma transação formal. Nesse sentido, Köhler sugeriu que o v.16 contava o ato legal, formal, de adoção da criança por Noemi.[2] Por esse caminho, o ato era supostamente necessário para introduzir a criança na família oficialmente e assim torná-la herdeira da herança de Elimeleque. Tal costume legal era praticado extensamente no antigo Oriente Próximo, e alguns reivindicam que uma prática de adoção semelhante esteja por trás da recepção por Raquel e Lia de filhos nascidos a suas servas (Gn 30.3-13) e da bênção que Jacó deu sobre seus joelhos a Efraim e Manassés ainda crianças (Gn 48.1-14; cf. 50.23).[3] Essa hipótese parece duvidosa, no entanto.[4] Primeiro, à luz do contexto, a necessidade de tal ação é questionável. Boaz já tinha designado a criança como herdeiro legal de Elimeleque (Rt 4.5,10). E mais, o texto pressupõe um relacionamento familial entre Rute e Noemi ("nora", v.15) mesmo após seu casamento com Boaz, um fato que deixaria implícito que a criança já era "filho" de Noemi sem precisar de adoção. Similarmente, mediante inspeção mais minuciosa, os paralelos alegados nos quais um antepassado punha uma criança "em/entre os joelhos" perdem sua força. O fato é que tais atos presumem que as crianças já eram descendentes naturais das figuras ancestrais que os seguravam. Finalmente, a suposição de uma adoção seria inconsistente com o papel dado a Noemi por v.16 (ver mais adiante). Como resultado, Rudolph fala por muitos quando descreve o ato como um de carinho e não de lei – simplesmente o deleite amoroso de uma avó em seu neto.[5]

se Malom (e Elimeleque). Finalmente, Sasson presume erradamente que o dever de *gō'ēl* podia ser herdado, enquanto que o livro enfatiza que era voluntário (ver v.15). Que esses eventos se passam em locais diferentes já foi argumentado anteriormente.

2. Ver L. Köhler, "Die Adoptionsform von Ruth 4.16", *ZAW* 29 (1909) 312-14; cf. de Vaux, *Ancient Israel*, 1:51; Würthwein, p. 23; et al. Fohrer preferiu o termo menos técnico "legitimação" (citado de Sasson, p. 171).

3. Ver Gerleman, pp. 37,38. Ele continuou para afirmar que o ritual de adoção alegado foi a tentativa voluntariosa do autor de dar ao recém-nascido uma verdadeira mãe judia.

4. Assim Joüon, p. 94; Sasson, p. 171; Morris, p. 315.

5. Ver Rudolph, p. 71; assim Campbell, p. 165; et al. Ambos falam de Noemi como avó e da criança como neto. Desde que, a meu ver, o autor viu Rute como substituta para Noemi, o infante era tecnicamente filho de Noemi, a reposição de Malom e Quiliom. Mas ver n. 1 ao lado.

Sasson faz uma observação importante, contudo: que final fraco, sem propósito tal recurso ao sentimentalismo dá à história que afora isso é tão bem-contada.[6] E ainda, o nascimento do bebê deixa sem resposta uma questão importante: Como ele se relacionará com suas duas mães – Noemi, sua mãe legal, e Rute, sua mãe natural?

Várias observações tecem juntas um desenho que sugere uma interpretação alternativa para esta cena. Por exemplo, surpreende-nos a ausência de ambos os pais da criança nesta celebração. Olhando para trás, pode-se ver uma possível explicação: após o casamento, parece que Rute se mudou da casa de Noemi (2.23b; 3.18) para a de Boaz (4.13 cf. v.11). Embora seja mínima a evidência, as duas mulheres aparentemente viviam agora em lugares diferentes, embora presumivelmente continuando num relacionamento extremamente cordial.[7] Assim, a narrativa dá a entender que as mulheres levaram o recém-nascido da casa de Rute para a de Noemi, alegremente partilhando seu nascimento (vs.14,15), e entregaram-no a ela (v.16a). Poderia ver-se esta cena como uma breve visita celebrativa da criança, a primeira de muitas à sua casa, não fossem duas outras afirmações dentro do contexto. Na primeira, as mulheres afirmam que a criança será *gō'ēl* de Noemi – e aqui está a chave – *porque (kî)* Rute, que ama profundamente a Noemi, é sua mãe. Declaram que a afeição de Rute, não a lei, o costume ou lealdade de família, garantiriam o cuidado futuro de Noemi pela criança. Isso parece afirmar que a ação de Rute era algo fora do comum, que outras noras poderiam não apresentar voluntariamente seu filho para tal incumbência, mesmo se legalmente tal criança fosse o herdeiro da mulher mais velha.[8]

6. Ver Sasson, pp. 171-72. Em sua opinião (pp. 168-70,233-40), vs.16,17 contêm um "motivo vestigial" de mitologia antiga do Oriente Próximo em que atos divinos legitimavam filhos reais. Ele então elabora uma hipótese de um contexto político para o livro, i.e., de sustentar uma reivindicação de Davi ao trono de Saul mostrando proteção divina de seu avô. Enquanto concordo com este último (ver Introdução, seção V, "Objetivo"), a presença de um motivo mitológico aqui está aberto a questionamento sério. Será que um auditório antigo realmente "decodificaria" (termo de Sasson) os atos humanos comuns de Noemi e das mulheres como sendo o de um bebê mamando no colo de uma deusa?

7. Contra esta interpretação, se poderia afirmar que Noemi acompanhou Rute a seu novo lar. Enquanto possível, essa visão parece entrar em conflito com as suposições do texto (cf. também Gn 2.24).

8. Ver o comentário no v.15.

Qual foi a ação incomum de Rute? Por um lado, pode-se pensar que foi simplesmente o ato de dar à luz um filho, tendo em vista a tragédia familiar severa que Noemi enfrentava e a dificuldade que Rute venceu para casar. Ou pode-se recordar a iniciativa de Rute em propor casamento a Boaz como parente-resgatador (3.9). Por outro lado, a segunda afirmação "ela [Noemi] tornou-se sua mãe de criação" (v.16b), aponta outra coisa. Parece projetado literariamente para indicar uma verdade importante sobre o relacionamento de Noemi com a criança. O próprio narrador, não as mulheres, a fornece – e bem no fim da cena, como se fosse para dar à informação um quê de drama. Também, a identificação de Noemi como "mãe de criação" impressiona o leitor como comentário interpretativo a respeito dela ao "levar" a criança ao colo (v.16a), como se, sem isso, algo significante pudesse faltar. Como ficará claro abaixo, o termo "mãe de criação" denota alguém que nutre uma criança dependente ou na ausência de, ou por parte de seus pais naturais (2Sm 4.4; 2Rs 10.1,5; cf. Nm 11.12; Et 2.7; Is 49.23). Portanto, o v.16 sugere que Noemi vai gozar de algum relacionamento não definido, mas presumivelmente contínuo, talvez ainda de guardiã sobre a criança. Esse relacionamento pode até estar implícito na aclamação das vizinhas: "À Noemi nasceu um filho!" (Rt 4.17a). À luz do v.16, elas podem ter desejado comunicar que a criança era "filho" de Noemi mais do que no sentido abstrato legal, por mais importante que fosse este em Israel.

Portanto, mesmo com risco de estar interpretando a mais, proponho a seguinte tese. Nesta cena, o narrador relata que era para Noemi criar a criança como se fosse seu próprio filho. Ele deveria ser filho dela no sentido comum diário, de requerer seu cuidado, afeto, disciplina e direção. Se esse papel compreendia a custódia permanente ou temporária da criança não pode ser averiguado. Poder-se-ia inferir, tanto pela localização da cena (i.e., na residência de Noemi) como pela ausência dos pais ali, que a criança devia morar com Noemi de forma permanente, mas a tal inferência falta maior corroboração. À vista da idade de Noemi, seu papel seria mais como a da mãe moderna que providencia cuidados durante o dia para filhos dos outros do que o de uma mãe de criação ou "babá". Ao mesmo tempo, o autor a via mais como uma "mãe" do que uma mera guardiã – por isso minha preferência pelo termo "mãe de

criação". Resumindo, embora admitidamente inferencial, a tese acima fornecerá a perspectiva para o comentário abaixo.[9]

Portanto, a ação incomum de Rute foi um último presente para Noemi, o presente de um filho para ela cuidar como sendo dela mesma – um filho para repor os falecidos, um filho que mais tarde retribuiria seu cuidado à medida que ela envelhecia (v.15). Rute executa este ato voluntariamente e por profundo afeto para com Noemi. Estaríamos curiosos por saber se o autor pretende que o auditório recorde quanto a devoção de Rute ultrapassou aquela de Hagar (Gn 16; 21.8-21) e de Bila e Zilpa (30.1-13), mulheres que também geraram filhos, mas que o costume exigia que dessem estas crianças a outras mães.

Literariamente, esta interpretação dá à história um final bem mais forte do que as alternativas. Por um lado, oferece uma inversão mais forte, mais direta do infortúnio do cap. 1. Destituída de seus dois "rapazes" (*yᵉlādîm,* 1.5) amados, ela tem outra vez um "rapaz" (*hayyeleḏ*, 4.16) – e no sentido comum e familiar que qualquer mãe ama. Aquela que desesperava de não ter filhos novamente (1.11,12) agora tem um em suas próprias mãos (4.16a). A precisão interpretativa, contudo, requer um comentário adicional sobre este relacionamento. Legalmente, a criança já era herdeiro de Elimeleque e, portanto, filho de Noemi. Assim, ele conservaria Elimeleque (e seus filhos) vivos na herança familial (vs.5,10). A cena não retrata mais nenhuma transação "legal", oficial, formal. Portanto, Noemi não assumiu o status legal de guardiã, mãe de criação, ou mãe adotiva.[10] Ao contrário, ela era "mãe de criação" pela admirável iniciativa de Rute, mas não pela lei (a não ser que se presuma que aquele ato de alguma forma tinha força legal). Por outro lado, se Noemi viesse a morrer, os pais "naturais" da criança provavelmente assumiriam a responsabilidade exclusiva de seus cuidados, visto que ele também continuava a linhagem familial deles como "filho" (4.21,22).

9. Cf. Gow, "Structure", p. 120, n. 23: "Em certas culturas, ainda se conhece o costume de filhos darem netos compensatórios aos avós para criarem como sendo deles próprios".

10. Ver o comentário no v.16. Enquanto o termo *'ōmeneṯ* pode significar "ama", a idade de Noemi provavelmente evitaria que ela pudesse amamentar a criança. Mas também, fosse esse o sentido que se quis dar aqui, com certeza ela seria chamada de *mêneqeṯ* ("ama-de-leite", Gn 24.59; 2Rs 11.2).

a. TRANSIÇÃO: RELATÓRIO DO CASAMENTO, GRAVIDEZ, NASCIMENTO (4.13)

13 *Assim Boaz levou Rute para casa*[1] *como sua esposa e ele a possuiu.*[2] *Então o Senhor lhe possibilitou conceber,*[3] *e ela deu à luz um filho.*

13 Com repentina brevidade, a narração impulsionou os eventos para frente. Obviamente, o interesse dele estava na seguinte cena climática, não aqui.[4] Rapidamente, ele relatou que *Boaz levou Rute para casa.* Quando os procedimentos foram concluídos, Boaz levou Rute da casa de Noemi para a dele. O adendo, aparentemente supérfluo, *como sua esposa* (lit. "e ela tornou-se sua esposa") provavelmente forneceu um floreado retórico sutil para salientar o novo status de Rute.[5] Ela havia subido socialmente de "estrangeira" (*nôḵrîyâ*, 2.10), passando a "serva" (*šipḥâ*, 2.13) e "moça" (*'āmâ*, 3:9), para "esposa" (*'iššâ*). Seu novo marido então consumou amorosamente seu casamento (*ele a possuiu*). De modo marcante, a narração na terceira pessoa conservou a ocasião reservada, a intimidade da situação distanciada com bom gosto.[6] Eles agora eram marido e mulher em todos os sentidos. Não obstante, o auditório, lembrando que morte, não filhos, seguiu ao ca-

1. Neste contexto, o radical hebráico *lqḥ* aparentemente significa "levar para casa"; assim de Waard e Nida, *Handbook*, p. 76.

2. O idiomatismo hebraico *bô' 'el* (lit. "entrar em") é um eufemismo comum para a relação sexual; cf. Gênesis 6.4; 16.2; 30.3; 38.8,9; Deuteronômio 22.13; Ezequiel 23.44; Provérbios 6.29. Em alguns casos (aqui também?) a frase significa "entrar em seu aposento e ter relações sexuais" (Jz 15.1; 2Sm 12.24; 16.21; 20.3).

3. Lit. "deu-lhe concepção". Para *hērāyôn* ("concepção"), ver Oséias 9.11; cf. o possível cognato em Gênesis 3.16 (RSV: "o ter filhos"; ARA: "gravidez").

4. Enquanto que 70 versículos descrevem os eventos de alguns meses (1.6-4.12), aqui 15 palavras [Heb.] abrangem 9 meses (cf. Sasson, p. 161; 2Sm 11.26,27). Como se notou acima, o v.13 provê uma ponte estrutural entre as cenas públicas (vs.1-12) e as cenas particulares (vs.14-17). Contraste Sacon, Ruth", p. 17 (a pressa pode dar a entender o efeito imediato das bênçãos que o povo pronunciou, vs.11,12).

5. Isto é, a combinação aparentemente intencional de dois idiomatismos de casamento, *lāqaḥ l^e'iššâ* ("casar-se", Gn 12.19; Êx 6.20,23,25; 2Sm 12.9; etc.) e *hāyâ l^e* (mais o sufixo; só em Gn 24.67; Dt 24.4; aqui *l^e'iššâ*). Cf. Sasson, pp. 161-62 (um modo quase legal de confirmar a concepção de Obede como ocorrendo depois do casamento).

6. Cf. Trible, "Two Women", p. 276. Para o idiomatismo, ver n. 2 acima.

samento anterior de Rute (1.4,5), pode ter pensado se a história iria se repetir aqui.

Desta vez não! Aqui Yahweh interveio diretamente – e só pela segunda vez no livro (cf. 1.6b). Sua ação constitui uma espécie de incluso teológico para o livro todo. Ele *lhe possibilitou conceber, e ela deu à luz um filho.* Por um breve instante, Yahweh saiu das sombras para o centro do palco. Concedendo a maternidade a Rute, ele finalmente deu-lhe o "salário integral" que sua devoção a Noemi, tanto mais cedo como mais tarde (2.11; 3.10), tinha merecido. Portanto, a oração de Boaz (2.12) também recebeu uma resposta, assim como antes a de Isaque (Gn 25.21; cf. 1Sm 1.10,19). Agora finalmente Rute tinha o *mᵉnûḥâ,* o lugar de segurança estável, que Noemi primeiro lhe desejou (Rt 1.9) e mais tarde maquinou para ela. Assim seu caso ilustra a verdade bíblica de que Deus recompensa a *ḥeseḏ.* A essa altura, no entanto, o papel de Rute no livro termina; ela agora sai para o lado e dali em diante fica subordinada a Noemi (cf. v.15). Mas, novamente, tem-se um vislumbre de planos maiores nesta sentença cuidadosamente trabalhada. O verbo (*wayyittēn,* "deu") ecoa a bênção do povo sobre Rute (cf. *yittēn,* v.11b) e dá a entender que esta gestação foi o cumprimento – pelo menos inicialmente. Ainda mais, o dom divino da concepção recorda as experiências singulares das primeiras mães de Israel, especialmente de Raquel e Lia, e assim ligou Rute a elas.[7] A correspondência sugeriu também que Rute poderia de fato vir a ser uma "mãe fundadora" de status semelhante.

Significativamente, a criança foi um *filho,* não uma filha. Enquanto que filhas tinham direitos de herança (Nm 27.1-11; 36.1-12), filhos eram o modo preferido de levar adiante uma linhagem familial. Como os vs.14-16 indicam aqui, o bebê satisfez a necessidade de Noemi (e Elimeleque) de um herdeiro. Mais importante, ele era um presente de Yahweh, não mero produto de sexualidade humana. Ele veio por inici-

7. Cf. Rauber, "Ruth", p. 172. Note que toda esposa patriarcal precisou da intervenção de Deus para conceber: Sara (Gn 21.1,2); Rebeca (25.21); Lia (29.31; 30.17); Raquel (30.22,23); cf. Ana também (1Sm 1.19,20) e a mãe de Sansão (Jz 13). Um antigo rabino tomou isso como dizendo que Deus deu milagrosamente a Rute o útero que ela não tinha; cf. Midr. Ruth Rab. 7.14. Para a visão do AT sobre gravidez e nascimento, ver M. Ottosson, "*hārâ*", *TDOT,* III:460; H. G. Stigers, "*harâ*", *TWOT,* I:223.

ativa divina, não humana. Como aconteceu com os ancestrais patriarcais de Israel, isso lançou uma sombra de destino divino sobre a criança, um destino que ficaria evidente no final surpresa do livro (v.17b).[8]

b. A RECEPÇÃO EM SI (4.14-17)

14 *As mulheres disseram a Noemi: "Louve o Senhor!*[1] *Ele não a deixou sem um parente-resgatador hoje! Possa seu nome ser famoso*[2] *em Israel!*

15 *Ele irá*[3] *reavivar seu espírito*[4] *e sustê-la em sua idade avança-*

8. Por implicação, o v.13 também explica por que Rute deixou de conceber em Moabe (cf. Sasson, p. 162). Esse ponto é mais marcante porque, até aqui, cooperação entre iniciativa humana e bênção divina tem impulsionado a ação da história. O v.13 dá a entender, no entanto, que com a concepção sexual, a ação humana entra em território onde só a iniciativa divina prevalece. A intervenção divina é ainda mais evidente quando comparada com os episódios de infertilidade patriarcal notados acima. Nesses episódios, a intervenção de Deus respondia os rogos humanos (Gn 25.21; 30.17,19,22,23; cf. 1Sm 1.10,11,19,20) ou de ele próprio observar que havia necessidade (Gn 29.31). Só a gravidez de Sara resultou da promessa auto-iniciada de Deus (Gn 17.16,19; 18.10,14; 21.1,2). A forma direta de Rute 4.13 também salienta a iniciativa soberana de Deus no caso de Rute.

1. Assim TEV. Heb. *bārûḵ yhwh* (lit. "Bendito seja/é Yahweh") é o modo comum de expressar gratidão; cf. C.A. Keller, *THAT*, 1:357; Gênesis 24.27; Salmo 31.22; 66.20; fórmulas relacionadas em Rute 2.19,20; 3.10. A cláusula *ʾᵃšer* que segue detalhou a base para o louvor.

2. O Nifal do Heb. *qārâ'*, lit. "ser chamado". Sintaticamente, o "simples" *waw* desune o jussivo *yiqqārē'* daquilo que o precede; cf. Williams, *Hebrew Syntax*, § 185; 1 Reis 18.23; Rute 3.4; 4.12. Alternativamente, Yahweh pode ser o sujeito deste último; para a evidência, ver Campbell, pp. 163,164. Estranhamente, a LXX tem Noemi como seu sujeito (*tò ónomá sou*, "seu nome"); cf. Sir. (você chamará seu nome"). A despeito da objeção de Joüon (p. 92), vários traduzem *qr'* "celebrado"; cf. Campbell, pp. 162,163; Tamisier, *La Sainte Bible*, III:325; Portn, "Scroll", p. 47. Ver o comentário no v.17.

3. Sintaticamente, o indicativo com o *waw*-conversivo continua *lō' hišbîṯ lāḵ gō'ēl* (v.14); assim Joüon, p. 93; cf. vs.11,12 (mas com sintaxe diferente). O paralelismo de um particípio (*mēšîḇ*) e um construto infinitivo (*kalkēl*) é incomum (contra Rudolph, p. 69, Jr 44.19 não oferece nenhuma comparação). Em minha opinião, o idiomatismo hebraico *hāyâ lᵉ* mais o objeto indireto (aqui sufixo da 2ª pes. do sing. fem.) mais o objeto direto (*lᵉ mēšîḇ*) forma o cerne gramatical do v.15a; cf. *wattᵉhî lô lᵉ'iššâ* (v.13a). Assim, o particípio e o infinitivo são substantivos (verbais) (*mēšîḇ*, "restauração"; *kalkēl*, "sustentação" e objetos diretos de *hāyâ*. Infelizmente, obter uma tradução suave requer paráfrase deles como verbos. Contraste as emendas propostas por Richter ("Zum Levirat", p. 125).

4. Heb. *nepeš* ("vida") aqui significa "força-de-vida, vitalidade"; cf. C. Westermann. "*nepeš*", *THAT*, II:79. Para a expressão *šûḇ* (Hifil) mais *nepeš*, ver Provérbios 25.13 ("refrescar, restaurar"); Salmo 19.8 (port. v.7); Joüon, p. 91; Sasson, p. 166. Visto que *nepeš* algumas vezes significa "o fôlego" (Gn 35.18; 1Rs 17.21,22; Jó 11.20; 41.13 [port. 21]), o

da;[5] *pois sua nora que a ama o gerou*[6] *– aquela*[7] *que provou ser a você melhor do que sete filhos!"*

16 *Então Noemi tomou a criança e a levou em seu colo.*[8] *E ela tornou-se sua mãe de criação.*

17 *Então as mulheres vizinhas*[9] *proclamaram a importância significativa dele.*[10] *"Um filho nasceu a Noemi!" E chamaram-no Obede; ele foi o pai de Jessé, o pai de Davi.*

14 Normalmente, dar nome à criança viria logo em seguida a seu nascimento. Aqui, no entanto, o autor adia esse evento até o v.17b. Em vez disso, com os recém-casados bem acomodados em seu lar, a cena muda para Noemi, ou em sua casa ou na de um amigo. Se os homens dominaram a cena anterior (vs.1-12), esta é "somente para mulheres".[11] Noemi entra no ponto depois de uma longa ausência (3.18). Como se notou antes, seu reaparecimento é nada mais que justo: foi a tragédia pessoal dela que deu início à história (1.1-5), e agora seu triunfo pessoal dá o clímax do enredo. Apropriadamente, as *mulheres* que saudaram sua volta a Belém (1.19) também reaparecem. Assim como absorve-

sentido básico da expressão pode ter sido "restaurar a respiração, ressuscitar com sopro"; cf. Tamisier, *La Sainte Bible,* III:325; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament,* trad. M. Kohl (Filadélfia: Fortress, 1974), p. 20. Ver mais no comentário adiante.

5. Heb. *lᵉkalkēl 'et-śēḇāṯēḵ,* lit. "alimentar seus cabelos brancos". Para *kûl,* ver BDB, p. 465; et al; cf. Gênesis 45.11; 50.21; 2 Samuel 19.33,34 (port. 32,33), 1 Reis 4.7a; 5.7 (port. 4.27); etc.; LXX *diatréphō*, "sustentar, nutrir". Para Heb. *śēḇâ* ("cabelos brancos, cabeça grisalha"), ver Oséias 7.9; Jó 41.24 [port "encanecido", 32], Provérbios 16.31; 20.29. Ver também o comentário adiante. Para a sintaxe, ver n. 3, p. 357. Cf. Sasson, p. 167 (*lᵉkalkēl* joga com as consoantes de *kallāṯēḵ,* "sua nora" na linha seguinte).

6. Para a vocalização incomum do TM *ʾᵃhēḇaṯeḵ* ("ela a amou") , ver GKC, § 59g; cf. *BHS.* Note a pontuação enfática que a letra *t* repetida dá à frase: *kallāṯēḵ ʾᵃšer ʾᵃhēḇaṯeḵ yᵉlādattû* (assim Porten, "Scroll", p. 47).

7. Gramaticalmente, a frase é uma cláusula relativa cujo sujeito antecedente é *kallāṯēḵ,* "sua nora". Sua desajeitada posição na sentença provavelmente pretende dar à sentença um floreio retórico; contra Witzenrath, *Rut,* p. 18 (uma adição tardia seguindo 1Sm 1.8); cf. 4.12b; *GHB,* § 158g.

8. Heb. *śîṯ bᵉḥêq* ocorre apenas aqui. Inexplicavelmente, a Sir. omite esta frase.

9. Heb. *haššᵉḵēnôṯ,* lit. "as moradoras" (particípio pl. fem.) cf. Êxodo 3.22; 12.4; Jeremias 6.21; 2 Reis 4.3; Provérbios 27.10.

10. Lit. "chamaram-no um nome." Para uma defesa desta tradução, ver Introdução, seção III, "Crítica Literária" (com bibliografia).

11. Ver Trible, "Two Women", p. 277. Para a estrutura poética dos vs.14,15, ver de Waard e Nida, *Handbook,* p. 76.

ram seu grito de vazio (1.20,21), agora anunciam o dia de sua plenitude (cf. v.17). Embora os detalhes sejam só esboçados, estas mulheres parecem trazer a notícia do nascimento da casa de Boaz para a de Noemi.[12] Se os vs.14-17 constituem uma cena única, v.16a até dá a entender que as mulheres levaram consigo o recém-nascido, talvez levantando-o com orgulho como prova de suas falas.

Em todo caso, proclamaram a notícia como sendo puro louvor: *Louve o Senhor! Ele não a deixou sem um parente-resgatador hoje!* Assim reconheceram o que o narrador relatava (v.13b), a saber, que Yahweh era o provedor do recém-nascido. Contudo, chegando como chega, no final da história, a referência pode ser a *todos* os eventos que levaram à provisão desta criança, não só ao nascimento em si. Se é assim, além do nascimento, em retrospecto o louvor interpretava a volta das viúvas (cap. 1), o encontro "por acaso" (cap. 2), o plano bem-sucedido (cap. 3) e o dia no tribunal (cap. 4). Teologicamente, isso é significante: as mulheres deram o crédito todo a Yahweh por tudo que acontecera. Fazendo isso, provavelmente expressavam a opinião do autor, que só Yahweh havia feito acontecer esses eventos. Embora o autor relatasse principalmente atos humanos, ele via todos como sendo ao mesmo tempo atos de Yahweh. E ainda, os eventos afirmavam a importância do recém-nascido para Noemi. A frase *lō' hišbîṯ lāḵ* (lit. "não causou que cessasse para você") é marcante. Representa o único uso de *šbt* no Hifil com Yahweh como sujeito numa sentença negativa.[13] Em outras palavras, a ação de Yahweh foi algo que ele *não* fez (i.e., deixar que ocorresse tragédia). Portanto a frase salientou que sua intervenção foi *preventiva*, afastando a tragédia de velhice amargurada e aniquilamento familial que tanto se assomam no livro.[14] De qualquer maneira, Yahweh mere-

12. Cf. Jó 3.3; Isaías 9.5 (port. 6); Jeremias 20.15,16. Alternativamente, suas palavras podem simplesmente ter oferecido a Noemi os parabéns de vizinhas (cf. Tamisier, *Le Sainte Bible*, III:325; Morris, p. 313), talvez com isso refletindo o reconhecimento público da significância do nascimento (cf. v.11a). Para a opinião de Sasson do papel delas aqui, ver o comentário no v.17.

13. Cf. Levítico 2.13 (com outro sujeito). Com Yahweh como sujeito, ver Salmo 8.3 (port. 2); 46.10 (port. 9); Isaías 13.11; Jeremias 7.34; etc.; cf. F. Stolz, "*šbt*", *THAT*, II:865.

14. Assim Sasson, pp. 162,163. A frase pode ter tido a intenção de recordar outro tema patriarcal, o nascimento de Isaque, onde a intervenção de Yahweh trouxe fertilidade a outra mulher idosa, a Sara (assim Sasson).

ceu o crédito pela inversão radical da sorte de Noemi. *Hoje* (*hayyôm*) concluiu a participação com um floreio enfático, talvez com força quase legal (cf. vs.9,10).

O instrumento de prevenção, naturalmente, foi o *parente-resgatador* (*gō'ēl*). Embora Boaz tenha sido o *gō'ēl* em 2.20, aqui é o recém-nascido.[15] Esta é a única vez no AT que *gō'ēl* se refere a alguém que não é um adulto.[16] Habilmente (talvez até divertidamente), o autor acrescentou uma nuança incomum, mais ampla para o termo. Poderia ser traduzido "protetor, guardião", embora não em um sentido estritamente legal.[17] O sentido é melhor entendido pelos vs.9,10 e 15. Por aquele primeiro texto, a criança é presumivelmente aquela que Boaz prometeu seria quem levaria adiante o nome de Elimeleque e herdaria sua propriedade.[18] Fazendo isso, o bebê dava fim à condição vergonhosa de Noemi de não ter filhos e à lamentação amarga do desaparecimento de sua família.[19] À luz do v.15, no entanto, ele era quem cuidaria de Noemi durante seus anos de declínio (ver adiante). Portanto, ele era o "resgatador" de Noemi no melhor sentido da palavra. Em suma, as mulheres se alegraram com as mudanças felizes que haviam se efetuado dentro de poucos meses! Que enorme gratidão Noemi devia a Yahweh!

Quanto à criança, os votos das mulheres foram: *Possa seu nome ser famoso.*[20] Como com *gō'ēl* na frase anterior, esta frase extrai seu sentido do contexto em que se acha. A reputação excelente que os anciãos desejaram para Boaz (v.11) as mulheres agora desejam para seu filho recém-nascido. Realmente, esperavam que sua fama verdadeiramente excedesse à de seu pai, estendendo-se além de Belém à nação

15. Cf. 4.15 e o consenso erudito; contra J. A. Bewer, "The *Goël* em Rute 4.14,15", *AJSL* 20 (1903-1904) 202-206 (o *gō'ēl* era Boaz). A proposta de Richter ("Zum Levirat", p. 125) de que um copista erradamente substituiu um *bêṯ* ("casa") original com *lāḵ gō'ēl* é pura especulação.

16. Ver o comentário em 2.20.

17. Ver Rudolph, p. 70.

18. Ver Hertzberg, p. 282; Campbell, p. 168; et al.; contra Sasson, p. 164, que presume que *gō'ēl* tinha o mesmo sentido legal aqui como antes e que a criança herdaria o dever de *gō'ēl* de seu pai. [Mas] o livro parece presumir que o dever é voluntário (cf. 3.13; 4.3-10).

19. Ver Tamisier, *La Sainte Bible*, III:325; KD, p. 492.

20. Assim dizem muitos comentaristas; BDB, p. 896; C. J. Labuschagne, "*qr*", *THAT*, II: 671.

inteira (*em Israel*). Essa expansão sutil de destino de horizontes locais a nacionais é significativa: assim o autor habilmente antecipou a surpresa que chega no v.17b.[21]

15 As mulheres listaram agora os benefícios que Noemi gozaria de seu *gō'ēl*. Mais certas do que seus pares em vs.11,12, expressavam promessas, não desejos. Interessantemente, os dois itens podem resolver problemas que preocupavam no cap. 1. Primeiro, diziam, o recém-nato iria *reavivar seu espírito.* Visto que *šûb* (no Hifil) *nepeš* é uma expressão geral (lit. "fazer com que vida retorne"), só o contexto pode determinar o sentido específico que tem aqui. À vista do verbo paralelo dele (ver adiante), poderia significar "conservar alguém em vida (com comida)", como em Lamentações 1.11,19. O gosto que o autor tem, no entanto, pelos trocadilhos, sugere que *mēšîḇ* (particípio Hifil de *šûḇ*) provavelmente visava a dar seguimento a *hᵉšîḇanî* (perfeito Hifil de *šûḇ*) em 1.21.[22] De fato, enquanto que *šûḇ* foi o cerne temático do cap. 1, estes dois textos representam as únicas duas ocorrências com a raiz Hifil no livro. Se tal ligação foi proposital, a frase inteira responde ao lamento amargurado anterior de Noemi (1.20,21). Portanto, como uma frase nominal, *mēšîḇ nepeš* significaria "confortar, consolar" (lit. "causar-que-vitalidade-volte"; cf. Lm 1.16). Para ser específico, a criança consolaria a aflição de Noemi, assegurando-lhe que sua linhagem familiar, antes tragicamente direcionada à extinção, continuaria por mais uma geração pelo menos. Assim, o menino resolveria o primeiro problema levantado no cap. 1, a necessidade de um herdeiro. Não se admira que ele iria reavivar o espírito abatido dela!

A criança também iria *sustê-la em sua idade avançada.* O Pilpel/ Piel de *kûl* ("conter [num vaso]") comumente tem um sentido causativo (lit. "causar que contenha") com referência a comida (e água). Por isso, aqui significa "nutrir, prover de alimento". *Idade avançada* é lit. "cabelos cinzas" [cabelo branco] (*śêbâ*), portanto a frase inteira significa "alimentar seu cabelo branco". A promessa, então, era que Noemi,

21. Cf. Sacon, "Ruth", p. 19. Se qualquer suposição minha de ligações entre vs.9-11 e v.14 está correta, *niqrā' šēm bᵉ* não é uma fórmula-de-dar-nome da qual o nome do *gō'ēl* de Noemi tenha sido suprimido (contra Sasson, pp. 165,166; Loretz, "Verhaltnis", p. 125).

22. Cf. a sugestão de Campbell, pp. 164, 168.

perseguida por fome cruel em anos anteriores, receberia da criança o pão diário mantenedor em seus anos avançados. Portanto, a criança resolveria o segundo problema do cap. 1, a necessidade de alimento, mesmo se Boaz, o benfeitor atual de Noemi, morresse inesperadamente. É impressionante, contudo, que o v.15a apresenta os temas na ordem herdeiro-comida, enquanto que a ordem de ênfase no livro foi alimento (cap. 2), e depois herdeiro (caps. 3,4). (O cap. 1 introduz os dois temas.) Portanto, para voltar rapidamente pelo decurso completo dos eventos, o autor parece ter feito segunda vez o mesmo uso do sumário retrospectivo notado acima em 1.5b.

Sem se limitar ao floreio retórico, as mulheres terminaram sua notícia observando o motivo (*kî*) das bênçãos de Noemi. A ordem de palavras enfática do TM aponta diretamente para a mãe da criança, *sua nora.* O reaparecimento repentino desse termo de relacionamento é muito significativo (cf. 1.6-8,22; 2.20,22). Dá a entender que, embora seja agora esposa de Boaz, Rute ainda desfrutava de um relacionamento familiar com Noemi como viúva de Malom. Esta referência sugere, ainda, que a criança em certo sentido era "filho" de Noemi.[23] Mais importante, o que assegurava a Noemi o cuidado da criança não era obrigação social nem laços familiares, e sim o profundo afeto de Rute por ela. Afinal de contas, as mulheres comentam, Rute é *aquela que a ama.*[24] Não era aplauso gratuito, e a evidência disso vem logo à memória. Lembramos o compromisso dela com Noemi que lhe custou caro (1.16,17; 2.11), sua iniciativa no campo (2.7), sua coragem no terreiro de debulha (3.5,6), e sua dedicação para preservar a família de Noemi (3.9,10). Também, a frase parece destacar o amor de Rute como inusitado tratando-se de nora, como se em circunstâncias similares as noras

23. Cf. Joüon, p. 94 (ao não dizer "o filho de sua nora", as mulheres deixaram implícito que Noemi era a mãe legal da criança). Note que, embora nascidos de Tamar, nora de Judá, Perez e Zera eram considerados "filhos" dele, não netos (Gn 38.27-30; 46.12; Nm 26.20; 1Cr 2.3,4; 4.1). Se análogo ao presente caso, esse exemplo provavelmente aponta para algum costume que havia por trás e, enquanto não explica em detalhe as coisas, suaviza o conflito que se alega entre vs.15 e 17 ("A Noemi nasceu um filho!"); contra Sasson, p. 167. O termo "nora" também pode recordar tematicamente a falta de filhos de Noemi e assim sugerir que a criança resolveu esse problema. Se é assim, esse uso confirma melhor ainda a substituição que a criança representa dos filhos perdidos de Noemi.

24. Segundo Campbell, p. 168, visto que Rute era o único sujeito de *'hb* ("amar") na história, a declaração era "o máximo em aprovação".

muitas vezes *não* tinham amor para com as sogras e *não* aceitavam ter seus filhos para servirem como *gō'ēl* (cf. Mq 7.6). Certamente, o relacionamento Rute-Noemi se contrasta gritantemente com as briguinhas entre esposas e suas servas ou entre irmãs rivais nas histórias patriarcais.[25] Lembre-se também de que o dever de um *gō'ēl* era, em sua maioria, voluntário.[26] Assim, como se notou acima, a observação sugere que a criança serviria como *gō'ēl* porque Rute, por amor, estava para confiá-lo a Noemi como "filho" dela. Ela desempenharia um papel significante, se não dominante, em sua criação, forjando com isso os laços de mãe-e-filho, e ele então cuidaria dela como um filho adulto agradecido (ver mais adiante, no v.16).

Num fechamento climático, as mulheres cumularam Rute de mais um último elogio. Compararam-na com *sete filhos*, o número ideal de filhos para o israelita.[27] Uma abundância tal certamente teria garantido tanto a continuação de uma linhagem familial quanto o cuidado de uma viúva idosa. No caso de Noemi, porém, Rute *provou ser melhor* do que esse ideal. Os antigos preferiam muitíssimo ter filhos a ter filhas. Por isso, dizer que uma mulher valia sete homens era o tributo máximo – particularmente numa história tão absorta em ter um filho![28] Antes eclipsado pelo amargo desabafo de Noemi (1.19-21), Rute finalmente recebeu o louvor que ela certamente mereceu.[29] Mas será que esta homenagem era simples hipérbole hebraica ou uma afirmação de fato? Na superfície, Rute não havia feito nada que um dos dois filhos de Noemi não poderia ter feito, tivesse ele sobrevivido.[30] Logo, o autor

25. Ver Brenner, "Naomi and Ruth", pp. 396,397. Cf. Sara e Hagar (Gn 16.5,6; 21.9,10); Lia, Raquel, e suas servas, Bila e Zilpa (Gn 29;30).

26. Ver o comentário em 2.20.

27. Cf. 1 Samuel 2.5; Jó 1.2; 42.13; Jeremias 15.9; Atos 19.14. A conotação do número "sete" é incerta; cf. J. B. Segal, "Numerals in the Old Testament", *JSS* 10 (1965) 15,16; M. H. Pope, "Number", *IDB*, IV:195. Evidentemente, "dez filhos" (1Sm 1.8) representa o mesmo ideal.

28. Ver Campbell, p. 168; Morris, p. 314. A declaração também marca o uso final das palavras-chave relacionadas *ṭôḇ* e *yṭḇ* cf. 2.22; 3.1,7,10,13. Campbell, p. 164.

29. As palavras das mulheres podem até ter sido uma leve repreensão a Noemi por não ter antes visto Rute como sendo bênção (assim Trible, "Radical Faith", p. 47). A dedicação de Rute também sobressai em relevo nítido contra a falta de consideração insensível mostrada pelos parentes de Elimeleque para com Noemi (assim Brichto, "Afterlife", p. 21.

30. A comparação dificilmente pode ser feita entre o sucesso de Rute e a falha dos filhos de Noemi (contra Berlin, *Poetics*, p. 88).

soltará sua surpresa final (v.17b). A hipérbole parece antecipar o fato espantoso que, por causa de Rute, Noemi se tornou mais do que só uma "mãe"; ela seria a honrada ancestral da primeira família futura de Israel.

16 A recipiente de tal boa-nova, a própria Noemi, agora age. A história completou o círculo, voltando à figurante principal do início. Rute já tinha seu homem e maternidade. Agora a "vazia" Noemi precisa desfrutar de sua plenitude final. Por isso, o escritor relata que ela *tomou a criança*, presumivelmente das mãos das mulheres felizes.[31] Que momento alegre: finalmente Noemi segura a criança esperada em suas próprias mãos! E como é comovente que o termo *yeleḏ* (*criança*) volta a ocorrer depois de 1.5. No lindo incluso temático, confirmou que este "rapaz" substituiu os dois "rapazes" perdidos em Moabe.[32] Em seguida, Noemi ergueu a criança e *a levou a seu colo* (*ḥêq*) [*acima dos peitos*]. O AT associava o peito (*ḥêq*) com o cuidado terno, precipuamente maternal, de bebês.[33] Mais uma vez, que momento de ternura – o frágil bebê aconchegado em paz ao peito da grisalha Noemi. Que contraste com seu prévio clamor contra o vazio (1.21)! Como indicado acima, contudo, é improvável que este gesto representasse ritual de adoção ou de legitimação, quer legal ou simbólico, pelo qual a criança oficialmente se tornasse filho de Noemi.[34] Ao contrário, retratava o recebimento por Noemi da preciosa dádiva de Rute e o assumir do papel descrito na próxima frase. A linguagem ("peito") sugere que Noemi fez isso como mãe calorosa e terna. Além disso, à luz de v.17a, o ato certamente simbolizou que o bebê era filho dela tanto por lei quanto de fato.[35]

Como confirmação final desse relacionamento, o narrador relata que ela tornou-se a *mãe de criação* da criança. No AT, *'ômeneṯ* (particípio Qal, fem. de *'mn*) aparentemente denota a pessoa que cuida de

31. O verbo *lāqaḥ* ("tomou") junta os eventos principais do capítulo (vs.2,13,16); cf. Porten, "Scroll", p. 47. Para a opinião de que os vs.16,17 constituem um segundo episódio do nascimento, ver Sasson, pp. 158-61,168-70,233-40.

32. Ver Campbell, p. 164.

33. Ver Números 11.12; 2 Samuel 12.3 (figura masculina); 1 Reis 3.20; 17.19; Lamentações 2.12. Como um pastor bondoso, Yahweh carregava seu cordeiro, Israel, no seio (Is 40.11). Para outros sentidos, ver G. André; *ḥēq*, *TDOT*, IV:356-58.

34. Para detalhes, ver a introdução a 4.13-17.

35. Para clarificação desse ponto, ver a introdução a 4.13-17.

crianças dependentes ou por parte ou na ausência de pais naturais.[36] Portanto, em 2 Samuel 4.4 a palavra descreve a mulher ("ama, babá") que cuidou do filhinho Mefibosete de Jônatas, quando tinha cinco anos. Uma forma correspondente masculina em 2 Reis 10.1,5 designa os "guardiões" dos filhos de Acabe (i.e., aqueles comissionados pela realeza, provavelmente para guiar e educá-los) e em Ester 2.7 (como verbo) o "pai de criação" de Ester, Mordecai (cf. Et 2.20; Nm 11.12; Is 49.23). Coadunando com minha interpretação do contexto mais amplo, a tradução *mãe de criação* parece apropriada, embora não num sentido legal.[37] Na verdade, a palavra subentende Noemi arcar com responsabilidades semi-maternas pela criação da criança.

Esta declaração é significativa em dois aspectos. Primeiro, antecipa o relacionamento mãe-filho que está para ser declarado no v.17a. De fato, a ausência dos pais naturais da criança desta cena sugere uma distância relacional entre eles e o menino. Como já afirmado acima, Noemi teria um relacionamento continuado com ele.[38] Segundo, como casos similares de lamentação (i.e., Jonas, Jeremias, Jó, Elias), isso resolve a lamentação de Noemi (1.19-21) com a aceitação de um novo papel.[39] Em vez de uma explicação pelo sofrimento trágico dela, ela recebeu uma "vocação renovada" (termo de Campbell). Assegurada por sua experiência da presença fiel de Deus, ela aceitou com alegria os cuidados daquele que, por sua vez, mais tarde cuidaria dela. Assim ela exemplifica uma crente que desiste de perguntas sem resposta, perguntas amargas, e abraça a certeza da presença bendita de Deus, e se apega às oportunidades presentes para glória dele (cf. Fp 3.14; Hb 12.1-3).

17 Assim como *as mulheres vizinhas* abriram a cena (v.14), agora elas a encerram. Mais uma vez as palavras delas refletem a condição

36. Assim significa "guardião, pai (ou mãe) de criação, babá"; cf. LXX *tithēnós* ("ama, mãe [ou pai]) de criação"). Visto que a raiz *'mn* ("ser firme, apoiar") ocorre quase que exclusivamente nos troncos Nifal e Hifil, o particípio Qal pode derivar de um segundo e diferente tronco (i.e., *'mn* II); assim KB, 1:62; H. Wildberger, "*'mn*", *THAT*, I:178,179. Se derivado de *'mn* I, no entanto, o particípio significa "um que cuida, toma conta de"; cf. A. Jepsen, "*'āman*", *TDOT*, 1.293-94.

37. Assim Sasson, pp. 157,194; mas cf. Campbell, p. 165 ("guardiã"); Rudolph, p. 71 ("ama, zeladora").

38. Ver a introdução a 4.14-17.

39. Seguindo os discernimentos de Campbell (pp. 167,168).

radicalmente mudada de Noemi.[40] Sensibilizadas pelo momento terno diante delas, interpretam seu sentido (*proclamaram a importância significativa dele* [i.e., do recém-nascido]). Especificamente, soltaram uma alegre exclamação (*Um filho nasceu a Noemi!*), que na forma varia ligeiramente da fórmula tradicional de participar um nascimento (cf. Jr 20.15; Jó 3.3; Is 9.5). Ofereciam uma feliz réplica ao lamento de Noemi sobre o não ter filhos (Rt 1.11-13,20,21). Por isso, assim como seu desabafo amargurado fechou o cap. 1, o comentário regozijante delas deu o clímax à história de Noemi: a mulher desesperançada de ter filhos agora tem um! A exclamação declarava explicitamente aquilo que até aqui ficara implícito (mas perceptível), a saber, que a criança era filho de Noemi (portanto também de Elimeleque). Tematicamente, o ser sem filhos de Noemi chegara ao fim.

As mulheres até *deram nome* ao recém-nascido. Fica-se a imaginar, é claro, por que elas, e não Noemi ou mesmo os pais naturais, lhe deram o nome.[41] Na verdade, este é o único e solitário exemplo do nome a ser dado por alguém que não fosse um dos pais (cf. Gn 35.17; 38.28; 1Sm 4.20; 2Sm 12.25). Pouco se admira que alguns recomendem emendar o TM.[42] Embora tal medida possa alinhar o texto com as práticas de dar nome do AT, falta evidência corroborante nas versões, e exigiria melhor explanação do TM do que geralmente é dada (i.e., que o pl. fem. do v.17a influenciou a transcrição de v.17b). Lucas 1.59 aparentemente pressupõe um costume onde amigos e parentes davam nome a recém-nascidos, e um costume antigo (local?) semelhante pode estar por trás deste ato.[43] As circunstâncias especiais deste caso (i.e.,

40. Ver Berlin, *Poetics*, p. 86.

41. Enquanto o contexto é inexplícito, a maioria dos estudiosos presume pelo v.17a que as "vizinhas" são o sujeito de *wattiqre'nâ* e assim, que Noemi está excluída.

42. Sasson (pp. 172-75) fornece uma discussão adequada. A maioria emenda *wattiqre'nâ* (3ª pl. fem.) para *wattiqrā'* (3ª sing. fem.) compreendendo Noemi como sujeito; assim Würthwein, pp. 20,24; Joüon, p. 95; Rudolph, pp. 69,70 (ou *wayyiqrā'* com Boaz como sujeito); et al.

43. Em algumas culturas, dar o nome é mais uma preocupação societal do que familial; cf. S. Bean, "Ethnology and the Study of Proper Names", *Anthropological Linguistics* 22 (1980) 309: "Dar o nome de uma criança muitas vezes é o dever dos pais, mas é igualmente provável ser a obrigação de um parente sênior ou de um especialista em ritual e a participação de membros da comunidade maior é geralmente exigida". Sou grato a Dr. Richard Hess, Tyndale House, Cambridge, por esta referência.

Rute gerar o filho legal de Noemi, porque Noemi não podia conceber, e o papel de Noemi como mãe de criação) podem ter influenciado os eventos aqui, mas não se pode ter certeza. Qualquer que seja o pano de fundo, o efeito literário de ter as mulheres dando o nome tem efeito marcante realmente. Se 4.14-17 apresenta o inverso temático de 1.19-21, a inversão de papéis aqui entre Noemi e as vizinhas reforça essa mudança drástica. Em 1.19-21, elas escutavam enquanto Noemi lamentava; aqui ela escuta enquanto elas se alegram. Ainda, o lugar delas em 4.17b parece coerente com o domínio delas e nos vs.14-17.[44] Pergunta-se também se, como o povo nos vs.11,12, as mulheres articulavam a aceitação popular e celebração desta solução para a situação de Noemi. Como antes davam voz ao temor de toda a Belém (1.19) agora dão voz a seu regozijo.[45]

Em todo caso, o nome dado foi *Obede* (lit. "um que trabalha/serve").[46] Normalmente, o contexto em volta esclareceria a escolha de um nome hebraico, mas a raiz *'bd* não ocorre no livro. Por isso, só se pode especular com respeito a sua significação. A maioria o tem como sendo uma forma abreviada de Obadias (Heb. *'ōḇaḏyâ,* "servo de Yahweh"), mas outras sugestões são abundantes.[47] Se o sentido do nome é derivado do contexto imediato, vs.14,15 provavelmente fornecem o melhor indício. Assim sendo, há toda probabilidade de Obede originalmente significar "servo" de Noemi; como seu *gō'ēl,* ele a "serviu" asseguran-

44. Similarmente, Campbell, p. 167.

45. Cf. Porten, "Scroll", p. 24: "No Capítulo 1 os possuidores dos nomes morrem e Noemi se chama de "Amargurada"; no Capítulo 4 o nome do morto é suscitado e o povo da cidade diz alto o nome do recém-nascido".

46. Heb. *'ōḇēḏ* particípio masc. de *'bd,* um radical comum em nomes semitas (assim Sasson, p. 177); cf. os muitos nomes próprios hebraicos listados por BDB, pp. 714-16. Segundo o escritor de Crônicas, judeus posteriores também tinham o nome: um descendente de Jerahmeel (1Cr 2.37,38); o pai de Azarias, um comandante nos dias da Rainha Atalias (2Cr 23.1); e talvez um guarda do templo descendente de Coré (1Cr 26.7); cf. também um dos guerreiros valentes de Davi (1Cr 11.47).

47. Para o consenso, ver Rudolph, p. 69; Schildenberger, "Ruth", p. 107; de Waard e Nida, *Handbook*, p. 80 n. 54 ("adorador de Yahweh"); Targ.; et al. Outras sugestões: (1) "servo (de seus antepassados)" (Humbert, "Art et leçon" p. 285; Crook, "Ruth", p. 156); (2) "servo (de Noemi)" (i.e., recordando o servir de Rute); assim Hertzberg, p. 282; Schildenberger, "Ruth", p. 107; (3) "trabalhador, lavrador (de solo)"; assim Astour, *Hellenosemitica*, p. 279, citando Gênesis 4.2.

do a sobrevivência de sua família e provendo-lhe alimento.[48] (Para um possível sentido adicional, ver abaixo.) Em suma, as necessidades de Noemi tinham sido satisfeitas maravilhosamente.

O narrador não tinha terminado, contudo. Justamente enquanto o leitor saboreava o doce sucesso de Noemi, o narrador de repente dá um passo à frente com uma surpresa – uma espécie de ponto de exclamação final (cf. Hertzberg): *ele [Obede] foi o pai de Jessé, o pai de Davi.*[49] Esta breve genealogia avança rapidamente o período de tempo da história do "antigamente" (i.e., "dos dias dos juízes") ao "recentemente" (i.e., um tempo mais próximo do auditório).[50] A genealogia comenta que o filho de Noemi, Obede, acabou se tornando o avô do honrado rei Davi de Israel. De repente, a história humana inteligente e simples de duas viúvas lutando pela vida assume uma nova dimensão surpreendente. Torna-se um fio brilhante, radiante, que entra na tecedura do tecido maior da história nacional de Israel. O nome de Obede talvez tenha acrescentado a nuança "servo de Yahweh", pois por fim seu serviço a Noemi serviu ao propósito mais amplo de Yahweh também. De repente, itens anteriores da história também adquirem novo sentido. O destino surpreendente implicado na falta de filhos de Noemi (ver 1.5) havia se realizado naquele filho que, de todos os pontos de vista, parecia destinado a não existir. Aqueles que desejaram parabéns à porta da cidade (vs.11,12) e na casa de Noemi (v.14) acabaram mostrando-se profetas. Rute, Boaz e Obede se tornaram famosos antepassados de uma dinastia reinante.[51] Para Rute, naturalmente, este foi o evento que

48. Semelhantemente, KD, p. 492; Morris, p. 316; et al.; contra Joüon, p. 95; Schildenberger, "Ruth", pp. 107,108 (a ausência de um comentário visava a estimular o leitor a refletir sobre o nome). Contra Brichto (Äfterlife", p. 22 n. 33), não há razão para presumir que um primogênito sem nome levava adiante a linhagem de Malom enquanto que Obede, o segundo filho de Rute, levava adiante a de Boaz. A narrativa presume que Obede levava à frente ambas; ver Introdução, seção VIII, "Cenário Jurídico".

49. Cf. Hertzberg, p. 259. Para os problemas crítico-literários de 4.17b e 18-22, ver Introdução, seção III, "Crítica Literária".

50. Ver Berlin, *Poetics*, p. 109 n. 19. Para ela, o v.17b constitui a segunda terminação (do total de três) depois do nascimento (vs.14-16); e vs.18-21 são a terceira. A menção de Davi pode também formar um incluso com 1.1a ("nos dias dos juízes"; assim Campbell, p. 169; Sacon, "Ruth", p. 18).

51. Cf. Rauber, "Ruth", p. 172 (o narrador coloca em colchetes o nascimento da criança [v.13] com suas declarações de glórias nobres passadas [v.11] e futuras [v.17b]).

coroou sua estranha, porém empolgante saga. Quem teria predito tal destino para uma imigrante moabita! Com que generosidade Yahweh recompensa aqueles que buscam refúgio sob suas asas![52]

Mais importante, o direcionamento de Yahweh assume novo sentido. Seu cuidado gracioso de duas viúvas indefesas agora emerge como direção divina em benefício de todo o Israel.[53] O leitor agora o percebe como sendo o fio indistintamente visível no tecido geral que estava unindo a perigosa desordem do período dos juízes (ver 1.1) com o glorioso império de Davi. Assim, o livro redime o destino trágico de Elimeleque com uma reafirmação da soberania de Yahweh. As palavras *pai de Davi* finalmente removem a amarga ironia que o nome Elimeleque ("Meu Deus é Rei") tinha criado quando seu portador faleceu (1.5). Deus ainda reinava![54] Este verso é, naturalmente, um indício de qual é o propósito do livro: mostrar que o reino de Davi resultava, não de sua política astuta nem de suas táticas hábeis, mas da preservação divina de sua digna linhagem familiar. Portanto, Israel devia aceitar o reinado de Davi como presente do direcionamento divino.[55]

Na tradição cristã, naturalmente, Rute antecipa tematicamente outra moça piedosa, Maria, que deu à luz Jesus (Lc 1.38). Pouco se admira que Mateus estenda a linhagem real de Davi e seus membros femininos estrangeiros (Tamar, Raabe, Rute, a esposa de Urias) descendendo até Jesus (Mt 1). Como nota Ap-Thomas, esta extensão de Mateus significa que, "sem essa moça moabita, o Cristianismo estaria sem seu Fundador; e Israel e o mundo estariam imensuravelmente mais pobres".[56] Assim, essa sucessão ligou o livro de Rute, já preocupado com pessoas fora de Israel, com os procedimentos graciosos de Deus com o mundo inteiro.

52. Ver Rudolph, p. 71.

53. Cf. Childs, *Introduction*, p. 566: "Não só um filho é nascido a Noemi, como também a história do governo de Deus sob Davi já começou".

54. Ver Humbert, "Art et leçon", p. 285.

55. Ver Introdução, seção V, "Objetivo".

56. Ver Ap-Thomas, "Ruth", p. 373; similarmente, Würthwein, p. 283; contra Hertzberg, p. 259. Sobre isso ver R. L. Hubbard, "A Bitter Widow's Baby", *Moody Monthly* 88/4 (December 1987) 31,32.

O narrador finalmente teceu ajuntando todos os fios temáticos ainda soltos para formar o tecido acabado encantador. Em duas cenas – uma no tribunal (i.e., na área da porta), a outra na sala (i.e., na casa de Noemi) – o que a história tinha antes de dor, agonia e incerteza deu lugar à alegria, triunfo e certeza. Com sagacidade, Boaz manobrou o outro parente para desistir dos direitos de *gō'ēl* para que ele próprio pudesse exercê-los. Essa manobra produziu um casamento com Rute que, por sua vez, produziu um filho (v.13). Como resultado, as mulheres que saudaram o triste retorno de Noemi (1.19b) agora saudaram o feliz nascimento da criança (4.14,15). Aqueles que a ouviram chamar-se de "Amarga" agora deram a seu filho o nome "Obede". Noemi, que voltou "vazia" (1.21), sem um herdeiro sobrevivente para sustentá-la, agora estava "cheia, plena" (cf. 2.18; 3.17).[57] O recém-nascido "rapaz" (4.16a) substituiu seus "rapazes" anteriores (1.5) e declarou seu fim de estar sem filhos (4.17). A fertilidade de Rute provou ser o antídoto correto para a esterilidade de Noemi (cf. 1.11). Portanto, Noemi teve tanto um *gō'ēl* para aliviar sua velhice (v.15) como um "filho" para levar adiante a linhagem da família. Mais surpreendente, devido ao legado amoroso de Rute (4.15b), ela participaria plenamente em criar esse filho até ser homem e depois gozar de seu cuidado leal durante o restante de seus dias. Nenhuma aniquilação trágica se seguiria; pelo contrário, a própria Noemi seria lembrada como ancestral de uma família real (4.15). Quanto a Rute, ela finalmente tinha seu *mᵉnûḥâ*, seu "lugar de segurança estabelecido" (1.9), na casa de Boaz (4.10,13). O casamento não só respondia a sua própria petição (3.9) como atendia às orações de Noemi e também de Boaz (1.8,9; 2.12). Ela agora era uma esposa israelita completa e a mãe orgulhosa de um filho. O "salário" merecido por sua devoção (2.12; cf. 3.10) tinha, de fato, sido pago por inteiro. Tematicamente, ela exemplificou a verdade de que Yahweh aceita aqueles cuja conduta demonstra a qualidade de israelita (4.9,10). Ainda mais, como "mãe fundadora" da dinastia de Davi, ela fez acontecer o grande destino sugerido (1.5; 4.11,12,13), a continuação divinamente concedida dos patriarcas: Davi (4.17).

57. Cf. Rauber, "Ruth", p. 173.

Somado a isso, Yahweh também ganhou. Inicialmente cruel "inimigo" de Noemi (1.13b,20,21), seu dom do alimento (1.6) tinha mudado o rumo da cena tristonha em direção a um horizonte de esperança – uma volta a Belém e seus campos. Ele havia estado presente andando imperceptivelmente nas sombras da história, sua presença oportunamente afirmada em juramentos humanos (1.17; 3.13), bênçãos (1.8,9; 2.4,12,20; 4.11), e encontros "por sorte" (esp. 2.3; 4.1). Agora ele foi louvado por providenciar o filho preciso (vs.14,15). Ele havia, realmente, mostrado *ḥeseḏ* a todo o Israel. Suas provisões das necessidades para as viúvas eram apenas os primeiros frutos de uma safra bem maior, a provisão do rei Davi para Israel (4.17b). Trabalhando através de lealdade humana, ele semeou uma colheita de bênçãos para seu povo – Davi e (eventualmente) o filho maior, posterior. Que ele usou pessoas inteligentes, corajosas para realizar estas coisas, porém, sugere um tema importante para hoje: Deus usa a fidelidade de pessoas comuns para fazer grandes coisas.

II. A GENEALOGIA DE PEREZ (4.18-22)

18 *Ora, estes são os descendentes de Perez: Perez foi o pai de Hezrom.*[1]

19 *Hezrom foi pai de Rão,*[2] *Rão o pai de Aminadabe,*

20 *Aminadabe o pai de Naassom, Naassom o pai de Salmom,*

21 *Salmom o pai de Boaz, Boaz o pai de Obede,*

22 *Obede o pai de Jessé, Jessé o pai de Davi.*

Esta genealogia constitui a terceira e última terminação (cf. 4.13,17b). A redação de conto deu lugar a uma lista ancestral que vai de Perez a Davi (vs.18b-22). Na forma, a seção tem duas partes: uma fórmula genealógica introdutória (v.18a, *wᵉ'ēlleh tôlᵉḏôṯ*, "Ora, estes são os descendentes de") e a própria genealogia (vs.18b-22). Nove vezes ela relata que alguém *foi o pai de* (*hôlîḏ 'eṯ-*, lit. "causou ser nascido") um filho. Surpreendentemente, ela lista também exatamente dez gerações, cinco entre Perez e Naassom (a era pré-mosaica) e cinco entre Salmom e Davi (a era pós-mosaica). A comparação com outras

1. O Latim Arcaico, a Vulg., e alguns mss. da LXX têm "Hezrom" (i.e., letra final *-m* [como em port.]), e estes parecem ter influenciado a soletração nas genealogias do NT (cf. *Esrôm*, Mt 1.3, Lc 3.33). Embora nomes terminados em *-ān/-ôn* sejam mais comuns do que aqueles em *-ām/-ôm*, o fato de que vários nomes próprios mostram [em Heb.] as duas terminações [port. Gérson; Zetã] pode explicar esta diferença textual (assim Campbell, p. 170, que crê que as variantes possam representar textos diferentes do livro de Rute).

2. Só o TM tem *rām* (também em 1Cr 2.9). Nas versões, o nome sempre começa com um som de *a* (refletindo um aleph inicial?), mostrando então várias soletrações; cf. Arran (LXX Alexandrinus e Vaticanus); Aram (Vulg., Sir.; Mt 1.3-4; *BHS*); Aran (Latim Arcaico); Arni (Lc 3.33). Infelizmene, o problema não tem solução fácil atualmente. Campbell (p. 171) observa que, enquanto que a LXX parece se firmar exclusivamente em Aram em Crônicas [port. Rão], o altamente conceituado Vaticanus (também o Sir.) retém com tenacidade a escrita Ram. Na opinião dele, as variações refletem a tentativa da tradição de contar com o nome firmemente ancorado Rão na genealogia de Judá. O princípio da leitura mais difícil favorece o TM e é esta a posição mantida aqui.

listas (cf. 1Cr 2) sugere a omissão aqui de vários ancestrais intermediários (veja abaixo). Aparentemente, o autor adaptou a genealogia para se adequar a um esquema de dez membros, um esquema típico de antigas genealogias reais como esta.[3] Perez provavelmente encabeça a lista, porque seu clã dominou a tribo de Judá e a cidade de Belém. Literariamente, é claro, sua menção dá seguimento à referência feita à "casa de Perez" (4.12a), deixando implícito que a realeza de Davi cumpria os desejos de felicidade do povo a Boaz.[4]

18 A fórmula genealógica (ver acima) introduz a lista dos descendentes de Perez (*Ora, estes são os descendentes*).[5] Em outra parte a frase ocorre principalmente como sinal estrutural chave em Gênesis que os estudiosos críticos atribuem ao escritor sacerdotal (P, [de "Priestly doc."]). Embora derivado de *yld* ("gerar, dar à luz"), *tôl^{e}dôt* (lit. "gerações") aparentemente significa "história" quando a fórmula começa (Gn 6.9; 37.2) ou conclui (2.4a) narrativas, e significa "descendentes" quando introduz listas de filhos (10.1; 25.12; 36.9) e narrativas de interesse genealógico (11.10,27; 25.19; 36.1; Nm 3.1). Este último sentido cabe aqui, embora além de Gênesis 2.4a este seja o único caso onde a genealogia vem após, em vez de começar, uma narração. Seu uso em Gênesis sugere que teologicamente a fórmula assinala que a lista que segue vem sob a bênção de Deus, uma bênção expressa em fertilidade numérica.[6] Essa nuança também é apta àqui.

O filho de Perez foi *Hezrom*, um antepassado de quem pouco se sabe. Aparentemente nasceu em Canaã, visto que Gênesis 46.12 o lista entre aqueles que migraram com Jacó para o Egito.[7] O clã hezronita

3. Ver Malamat, "King Lists", p. 171; Sasson, pp. 183,184.

4. Sobre a forma e o objetivo literário da genealogia, ver Introdução, seção III, "Crítica Literária".

5. Para "Perez", ver também o comentário em 4.12.

6. Cf. J. Schreiner, "*yālad*" *TWAT*, III:637; P. Weimar, "Die Toledot-Formel in der priesterschriften Geschichsdarstellung", *BZ* 18 (1974) 65-93. Segundo R. K. Harrison (*Introduction*, pp. 543-48), em Gênesis a fórmula genealógica representa uma declaração-resumo que, em vez de introduzir o que segue, conclui o que a antecede. Ele a compara aos colofões que tipicamente concluem as tábuas cuneiformes antigas, e teoriza que onze tábuas dessas estão na base de Gênesis. Não é aqui o lugar para se discutir os méritos dessa teoria. Embora Gênesis e Rute 4.18 certamente usem a mesma fórmula, em Rute a fórmula claramente introduz a genealogia de Perez que segue.

7. Alternativamente, KD (p. 493) argumenta por seu nascimento no Egito. Cf. 1 Crônicas

(Nm 26.21) recebeu o nome por causa dele e presume-se que descendeu dele. A etimologia da raiz hebraica original (*ḥṣr*) é incerta, mas cognatos arábicos sugerem várias derivações possíveis.[8] A ligação do nome com duas cidades no sul de Judá (Hezrom, Js 15.3 (port. 4); Queriote-Hezrom, Js 15.25) é igualmente incerta.

19 O filho de Hezrom era Rão, um nome derivado de *rûm* ("ser alto, exaltado"), uma raiz semítica comum muito encontrada em nomes próprios.[9] Rão foi provavelmente o segundo filho nascido a Hezrom (cf. 1Cr 2.9,25; Mt 1.4; Lc 3.33).[10] Além disso, sua única distinção é ter sido pai de *Aminadabe*, sobre quem se sabe um pouco mais. Aminadabe é o único nome-sentença na genealogia (lit. "meu parente é generoso, nobre"), uma espécie típica de nomes patriarcais.[11] A tradição bíblica o lembra apenas como sogro do sumo sacerdote Arão (Êx 6.23) e como pai do mui distinto Naassom (Nm 1.7; 2.3; 7.12,17; 10.14; 1Cr 2.10; Mt 1.4; Lc 3.33; ver mais sobre ele adiante).

2.5,9,18,21,24,25; Mateus 1.3; Lucas 3.33. Inexplicavelmente, 1 Crônicas 4.1 lista-o como filho de Judá. Um filho de Rúben também tem esse nome (Gn 36.9; Êx 6.14; 1Cr 5.3).

8. Cf. BDB, pp. 347,348 ("estar presente, estabelecer"); KB, 1:332 ("estar espalhado" ou "comprimir, confinar"); Sasson, p. 187 ("estar verde").

9. Sobre as variantes textuais, ver n. 2, p. 372. Para o radical, ver BDB, pp. 926,928; para os nomes, ver Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, pp. 182,183; Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, pp. 408,409; H.-P. Stähli, "*rwm*", *THAT*, II:754. Note que 1 Crônicas 2.25,27 lista (presumivelmente) outro Rão como primogênito de Jarameel, irmão de Rão, filho de Hezrom (v.9).

10. A presença de Rão tanto em Rute 4.19 como em 1 Crônicas 2.9,10 a despeito das variantes textuais notadas acima sugere uma interdependência entre os dois contextos (assim Campbell, p. 171). Que 1 Crônicas 2.10-13 faz paralelo exato de Rute 4.19b-22a, inclusive com a fórmula X *hôlîḏ 'eṯ*-Y raramente usada pelo escritor de Crônicas, favorece presumir que 1 Crônicas 2.10-12 é dependente de Rute 4.19b-22a; semelhantemente, Sasson, pp. 188,189.

11. Campbell (p. 171) crê que "parente" era um título divino, e por isso que o nome expressava "o estilo pessoal patriarcal de relacionamento", o AT tem vários Aminadabes (1Cr 6.22; 15.10,11) e também muitos nomes compostos de *'am* ("tio, parente") e *nāḏaḇ* ("ser nobre"): Amiel (Nm 13.12; 2Sm 9.4-5; 17.27; 1Cr 3.5; 26.5); Amiúde (Nm 1.10; 2.18; 34.20,28; 1Cr 7.26; etc.); Amisadai (Nm 1.12; 2.25; 7.66,71; 10.25); Amizabade (1Cr 27.6); Abinadabe (1Sm 7.1; 16.8; 17.13; 31.2; 2Sm 6.3,4; 1Cr 8.33; 13.7; etc.); Ainadabe (1Rs 4.14); Jonadabe (2Sm 13.5; 2Rs 10.15,23; Jr 35.6; etc.). Para nomes semitas formados nos componentes deste nome, ver Gröndahl, *Personennamen*, pp. 109,164; Benz, *Phoenician Personal Names*, pp. 359,379; cf. esp. Amminadab, rei de Amom (sasson, p. 189); Aminadabe, rei de Edom; Kammusu-nadbi, rei de Moabe (Noth, *IP*, p. 193 n. 1). Para outras ocorrências de Aminadabe no AT, ver F. Schumacher, "Amminadab", *IDB*, I:107-108; T. Lewis, "Amminadab", *ISBE*, 1:111.

20,21 Entre os ancestrais listados aqui, só as reputações de Davi e Boaz ultrapassam a de Naassom, filho de Aminadabe. Seu nome provavelmente significa "pequena serpente" (i.e., *nāḥāš* ["serpente"] mais uma terminação do diminutivo, *-ôn*).[12] Ele era cunhado de Arão, pois este se casou com Eliseba, irmã dele (Êx 6.23), e ele emergiu como chefe tribal (Heb. *nāśî'*, "príncipe") de Judá quando escolhido para ajudar Moisés no primeiro censo de Israel no deserto (Nm 1.7; cf. 2.3).[13] Quando Israel dedicou o tabernáculo, ele apresentou a oferta dedicatória de Judá – o primeiro líder tribal a fazer isso (7.12,17), provavelmente uma indicação de sua alta proeminência social. Quando a tribo de Judá liderou a partida de Israel [do Sinai] para Canaã, Naassom estava à frente (10.14). Anos mais tarde, o escritor de Crônicas lembrou dele como príncipe, "líder [*n^{e}śî'*] dos filhos de Judá" (1Cr 2.10; cf. Mt 1.4; Lc 3.32).

Pode ser significativo que Naassom foi precisamente o quinto antepassado da lista. Algumas genealogias antigas reservam o quinto lugar para um ancestral julgado digno de honra especial, embora, com certeza, honra ainda secundária à da pessoa que ocupasse a sétima posição.[14] Ser descendido desse antepassado ilustre provavelmente ajudou na reivindicação monárquica de Davi de duas maneiras. Por um lado, lembrou a emergência de Judá como tribo líder já nos tempos remotos da era mosaica. Por outro lado, indicava que Davi descendia de uma das principais famílias de Judá.

Menos ilustre foi seu filho (talvez neto?), cujo nome o TM escreve como *śalmâ* (v.20) e também como *śalmôn* (v.21). Complicando essa complexidade, o nome é *śalmā'* em 1 Crônicas 2.11, e as versões mais uma vez mostram uma diversidade desconcertante.[15] As terminações *-ôn*

12. Ver Sasson, p. 189, que também lista outras possibilidades; cf. Astour, *Hellenosemítica*, p. 279 n. 4 ("serpente-homem"); o rei amonita Naás (1Sm 11.1,2; 12.12; 2Sm 10.2; 1Cr 19.1,2). Para outros nomes do AT derivados de animais, ver Noth, *IP*, p. 230.

13. O termo *nāśî'* ("nobre, príncipe") é um título de liderança firmemente arraigado na organização tribal de Israel (Êx 22.27 [port. 28]); Nm 1.5-16; 1Rs 8.1). Seu sentido é próximo do termo atual "xeique"; cf. F. Stolz, "*nś'*", *THAT*, II:115; W. Kaiser, "*nāśā'*", *TWOT*, II:601. Cf. C. G. Rasmussen, "Nahshon", *ISBE*, III:477; R. F. Johnson, "Nahshon", *IDB*, III:498.

14. Ver Sasson, *IDBS*, pp. 354,355. Observe mais no comentário abaixo sobre Boaz.

15. Cf. Salma (Vulg.), Salman (LXX Vaticanus), Salmon (outros mss. LXX; Mt 1.4,5; alguns textos de Lc 3.32), Salam (Latim Arcaico), *sl'* (Sir.), Salá (Lc 3.32); cf. Campbell, pp. 171,172.

dos nomes Hezrom e Naassom certamente podem ter levado um copista descuidado a escrever Salmom aqui no v.21. Portanto, por um lado, a tentação de harmonizar o texto através de uma emenda atrai. Por outro lado, a persistência dessas grafias variantes sugere que todas podem ter sido formas gráficas aceitas do mesmo nome.[16] Se é assim, suas variações representam simplesmente o uso de diferentes terminações (-', *-â*, *-ôn*, *-ay*) com a raiz *ślm*.[17] Esta raiz é comumente (embora não satisfatoriamente) relacionada a *śalmâ*, "veste".[18] Qualquer que tenha sido a grafia original de seu nome, o AT nada mais relata sobre *Salmah/Salmon* exceto que foi pai de *Boaz* (v.21; 1Cr 2.11), que por sua vez foi pai de *Obede* (v.21; 1Cr 2.11,12).[19] Não é nenhum acidente que Boaz seja o sétimo ancestral indicado. A antiga prática genealógica reservava aquele lugar ao antepassado de honra e importância especial. Esta colocação deixa implícito um elo temático entre Boaz, o herói da história, e Boaz, o honrado ancestral de Davi.[20] Efetivamente, confere-lhe honras heróicas especiais por salvar da extinção uma família vacilante.

A esta altura, cabe um breve comentário com respeito à cronologia. Se Naassom foi contemporâneo de Moisés, bem mais do que as cinco gerações que restaram teriam ficado entre Moisés e Davi. Como o reinado de Davi começou em c. 1000 a.C, uma data "primitiva" para o êxodo (c. 1450 a.C.) colocaria 450 anos entre eles, uma data "tardia" (c. 1250 a.C.) uns 250 anos.[21] Se cada homem teve seu filho com 30

16. Assim Campbell, p. 172, que também concede a possível originalidade de Salmon; Sasson, pp. 189-90 (cf. *śl/śalmāy*, Ne 7.48); KD, p. 493 (Salmah evoluiu lingüisticamente de Salmon); contra Joüon (p. 97) e Würthwein (p. 20), que lêem Salmon no v.20; Rudolph (p. 71), Gerleman (p. 36), e Hertzberg (p. 278 n. 4), que emendam ambas as formas para Salma' após 1 Crônicas 2.11; cf. 2.51,54.

17. Ver Sasson, pp. 189,190; cf. KD (p. 493), que compara Siryah (Jó 41.18), Siryan (1Rs 22.34), Siryon (1Sm 17.5,38).

18. Ver BDB, p. 971, como uma variante do *śimlâ* mais comum (note a transposição das segunda e terceira letras; cf. Rute 3.3.

19. Cf. E. R. Dalglish, "Salmon", *IDB*, IV:166,167; Gray, p. 403. De acordo com Mateus 1.5, Salmon/Salmah era casado com Raabe, que lhe gerou Boaz. Sobre Boaz, ver o comentário em 2.1; sobre Obede, ver o comentário em 4.17,22.

20. Assim Sasson, pp. 181,182, que limita, no entanto, este elo a uma versão do livro próxima desta que temos hoje, que primeiro identificava o herói do conto como sendo Boaz.

21. Para uma discussão cronológica completa, ver Bright, *History*, pp. 120-24; LaSor, et. al., *OT Survey*, pp. 125-28.

anos de idade, no entanto, só 150 anos teriam transcorrido. Como se notou acima, a genealogia obviamente tem brechas, um fenômeno comum em tais listas na Bíblia. Se a genealogia breve (v.17b) é indício, tais brechas provavelmente cairiam ou entre Naassom e Salmah/Salmom ou entre este último e Boaz, visto que não se presumem brechas separando os últimos quatro nomes.[22] Quanto aos nomes pré-mosaicos, 150 anos para cinco gerações provavelmente não cobre o intervalo entre a migração de Perez e Hezrom para o Egito (Gn 46.12) e o Êxodo, irrespectivo de como é datado, visto que, de acordo com Gênesis 15.13, aquele período durou 400 anos (cf. v.16, "quatro gerações"). Segundo as narrativas do Pentateuco, Perez e Hezrom migraram juntos (Gn 46.12), enquanto que Aminadabe e Naassom foram contemporâneos de Moisés e Aarão (Êx 6.23; Nm 1.7). Por isso, as brechas mais prováveis na lista pré-mosaica cairiam entre Hezrom e Rão ou entre Rão e Aminadabe.

22 Este verso repete o conteúdo do v.17b em diferente forma genealógica. Fora do livro de Rute, *Obede* só ocorre na genealogia de Crônicas e no Novo Testamento (1Cr 2.12; Mt 1.5; Lc 3.32). Noemi provavelmente criou-o como se fora filho dela mesma (v.16b), e ele conservou viva a linhagem familial dela em sua propriedade ancestral (cf. vs.5,10). Presumivelmente, ele mais tarde casou-se com uma mulher que desconhecemos e tornou-se *o pai de Jessé*, sobre o qual muito mais é conhecido.[23] Foi Jessé que Samuel visitou em Belém por ordem de Yahweh para ungir um substituto de Saul dentre os sete filhos de Jessé (1Sm 16.1-13).[24] Mais tarde, a pedido de Saul, Jessé despachou

22. Note que alguns mss. de Lucas 3.33 têm Admin entre Rão e Aminadabe. KD (p. 493) coloca as gerações extras entre Salmah e Boaz e uma entre Obede e Jessé.

23. Cf. E. R. Dalglish, "Jesse", *IDB*, II:868; R. K. Harrison, "Jesse", *ISBE*, II:1033–1034. O consenso sobre a etimologia de *yišay* (*'îšay*, 1Cr 2.13) continua a se provar esquiva. Para Noth (*IP*, pp. 38,138), o nome, presumivelmente cananita em origem, consiste de *'îš* ("homem") e mais uma terminação vocativa *-ay* (portanto, "seguidor de Deus"). Outras derivações sugeridas (cf. Sasson, p. 190): (1) a partícula *yēš'* ("ser, existência"); (2) a raiz *yšh* ou *šyh/šwh* ("assemelhar-se, ser igual a"). *'îšay* (1Cr 2.13) pode ser abreviação de *'îš y(hwh)* ("homem de Yahweh"), mas Sasson considera o *aleph* inicial como simplesmente uma expansão prefixada; por isso a primeira palavra não pode significar "homem".

24. 1 Samuel 17.12 lista oito filhos. Ele tinha também duas filhas, Zeruia e Abigail (1Cr 2.13-16; cf. 2Sm 17.25).

Davi com comida para os três irmãos mais velhos que estavam fora de casa servindo na guerra; o jovem Davi emergiu como herói, derrotando Golias (17.12-54). Embora de idade (17.12), Jessé foi morar junto ao rei de Moabe durante a perseguição que Davi sofreu por parte do invejoso Saul (22.3,4). Isaías previu que o futuro regente messiânico brotaria do "tronco" e "raiz" de Jessé (Is 11.1,10; cf. Rm 15.12).

O maior legado de Jessé, naturalmente, foi seu filho, *Davi.*[25] Não é aqui o lugar para passar em revista os heróicos feitos desse "filho de Jessé" que impulsionaram sua ascensão admirável da obscuridade à monarquia.[26] Israel celebrou sua lembrança como gênio militar (1Sm 18.7; cf. 21.12 [port. 11]; 29.5), especialmente por sua derrota dos poderosos filisteus (2Sm 5.20-25) e sua tomada de Jerusalém (2Sm 5.6-8). Israel também recordava-se dele como fundador de sua mais longa dinastia contínua (2Sm 7.9-16; Sl 132.11,12). Não se admira que os profetas o fizessem o paradigma do futuro Messias (Jr 30.9; Ez 34.24,25; 37.24,25; Os 3.5; cf. Mt 22.42; Mc 11.10). Mais importante, dele descendeu aquele a quem mais tarde os habitantes de Jerusalém deram as boas-vindas, com "Hosana ao Filho de Davi!"[27]

Como palavra concludente do livro, no entanto, *Davi* soou o triunfo da providência de Deus sobre as vicissitudes sofridas pelos nomes arrolados. Considerando a irresponsabilidade de Judá (Gn 38), os perigosos séculos interpostos e a infertilidade anterior de Rute (1.4,5), o fato de que Davi chegou a nascer, assim mesmo, atestava aquela providência. E mais, dado o espírito de vingança cruel de Saul (1Sm 18-28), a ascensão de Davi ao poder proveu evidência corroborativa de peso. Deus é, na verdade, o Rei![28]

25. Várias versões acrescentam comentários: "o rei" (LXX Alexandrinus; Sir., Mt 1.6); Latim Arcaico ("e Davi foi pai de Salomão"). De acordo com Noth (*IP*, p. 223), o nome ("Amado, Querido") reflete uma declaração paterna.

26. Para um sumário prático de sua carreira (com bibliografia), veja J. M. Myers, "David", *IDB*, 1.771-82; D. F. Payne, "David", *ISBE*, I:870-76; Bright, *History*, pp. 192-211. Para o termo "filho de Jessé", ver 1 Samuel 20.27,30,31; 22.7-9; 25.10, 1 Reis 12.16; 1 Crônicas 10.14; 29.26; Atos 13.22.

27. Ver Mateus 21.9,15; cf. I.1; 9.27; 12.23; 15.22; 20.30,31; 21.9,15; Marcos 10.47,48; 12.35; Lucas 3.31; 18.38,39; 20.41.

28. Cf. Porten, "Scroll", pp. 24,25: o livro foi aberto com Elimeleque ("Meu Deus é Rei") e foi encerrado com Davi, o rei a quem Deus nomeou (1Sm 16).

ÍNDICE

ASSUNTOS

Adoção, 167,333,349-351,364

Agricultura, 127,198-200,205,245,282. *Ver também* Respigar; Colheita; Ceifeiros, Ceifar

Além, Vida no, 149,253,254,342,343

Aliteração, 140,177,198,252

Alusões, 224,225. *Ver também* Temas Patriarcais

Aminadabe, 372,374,375,377

Anciãos, 311,315,316,322

Aramaísmos, 46-48,158,159,172,282

Arcaísmos, 47,48,53-57

Assonância, 140,177

Belém, 126,132,133; 143-146,182,346

Bênçãos, 200,249-252,343,344

Boaz: como honrado ancestral, 368,375, 376; sua habilidade (inteligente), 312,323,340,370; sua generosidade, 189,220,221,235,242,243; seu presente de cereal, 240,241,244,245; como ajudador dos pobres, 247; como instrumento de Yahweh, 242; seu casamento, 235,236; como modelo, 101,222,227,253,254,292,305, 306,348; seu nome, 187,188; seus relacionamentos, 185,186,187,188, 270,319-321; sua recompensa, 45; seu status social, 186,189

Campos, 192

Ceifeiros, Ceifa, 192,195,198-200,216; *Ver também* Agricultura

Cerimônia do Calçado (4.7,8), 47,54, 333-336

Cidades, Plano das, 173,291,312,313

Clã, Estrutura do, 186,187

Colheita, 182,217,242-244,258,261. *Ver também* Agricultura

Comida e bebida, 144,145,220,238, 240,281

Davi, 368-371,372,376,378; retrato pelo escritor de Crônicas, 35,56, 58,68; continuidade com patriarcas, 67; dinastia, 67,68

Descanso, 150,265,269,307,343,356-357

Deus, 134,176,179,229; como governante cósmico, 103,148; como Deus pactual, 51,101,102,144,148,150, 229; e estrangeiros, 341,348; como doador da vida, 356,357; como rei, 378; como inimigo de Noemi, 160,161,176; sua providência oculta, 55,56,149,150,196,200,245; como provedor, 143,144,150,263; como refúgio, 98,99,228,230; como salvador de Elimeleque, 97,359,360; como recompensador, 105,106,107,147, 227,228,243,245,261-263,355,358; Shadai, 174,175. *Ver também* Teologia

Dispositivos literários: ambigüidade, 203,204,262,263,265,305; diálogos, 146,147; retrospectos inseridos, 204,205; nomes rimados, 131; linguagem sugestiva, 266; sumários, 143,144,180,183,278,301,362; surpresas, 198,247,284,350; *'understatement'* (declaração abrandada), 105,193

Efa, 244,249
Efrateus (efraimitas), 132,133
Elimeleque, 36,39,41,129,133, 134,145,254,320,326,340,354
Encarregado, 201
Escritor sacerdotal (**P**), 35,36-39,371
Esdras e Neemias, reformas de, 60,61
Estrangeiros e o Israel, 68,98,166,216, 221,223,224,227,232,258,292, 341,344
Ezequias, 70

Favor, achar, 193,194,222,231
Fertilidade, 345,348
Fome, 125,183

Gênero, confusão de, 181
Gezer, Calendário de, 182,258

Hebraico, formas duais, 22,143
Herança de propriedade, 85,327,328
Hesed: como estilo de vida, 100,109-111,253,288,308,330,371; sentido, 147; e ordem das palavras, 109-111. *Ver Também* Teologia
Hezrom, 183

Ibn Ezra, 90
Inclusos, 139,229,303,349
Israelitas e moabitas, Relações entre, 45,56
Itaí, o gitita, 223

Jessé, 377,378
Joeirar, ação de, 270,271
José, História de, 55,76
Josias, 71
Judá, 65,66,78,347
Juízes, 124
Juramentos, 168-170,295
Jurídico, Cenário, 46,50,57,91-96, 178,317,321,325,326,330,344; Noemi e a propriedade, 82-87; natureza da lei bíblica, 81,82; atestação oral, 336,337.339,340; estrangeiro residente, 126,127,128; pedido de Rute (3.9), 80,81; documentos escritos, 57,58,59,339. *Ver também* Respigar, Parente, o outro; Parente-resgatador; Obede

Latim Arcaico, Versão, 198,375,376
Lia, 80,81,256,257,258,286, 287,292,295,322,324
Levirato, casamento, 77,78,79,88, 155,156. *Ver também* Casamento
Literária estrutura, 153,213,266,350

Malom, 36,39,41,130,131, 138,145,340,341
Matrimônio, 135,294; costumes, 147, 148,276,277,286,288,289,344; levirato, 77,80,88,156,157; com não-israelitas, 135,136
Midrash, 129,138,289,292
Moabe, moabitas, 126,127,135,136, 143,145,146,164,1651

Naassom, 372,375,376,377
Nascimento, participação de, 32-34, 365-367
Nome, conceito hebraico de, 286
Nome, o dar 30,31,32,367
Noemi: como honrada ancestral, 364,369,370; como mãe de criação,

350-354,364,365; como personagem principal, 134,135,143; como modelo, 179; seu nome, 129,130,174; seu parentesco com Boaz, 85,185-188,254,255-258,270,294,305; sua volta, 143,144,154,180,181; a inversão de sua sorte, 349,350,364-370; seu plano, 268-278; sua fala de despedida, 146-161,170-179; seus problemas, 134,135,138-140, 147,148,151,152,159,263,264
Noivado, cenário tipo, 254,255

Obede: destino especial, 100,355,356, 360,367,368; relacionamentos genealógicos, 95; nome, 366,367
Orfa, 136,145,163,164,349

Palavras, Jogo de, 96,97,218,219,224, 225,228,249,250,253,270,314,315,361
Palavras, Repetição de, 137,174,216, 225,266,285,297,300,301-303, 223,324,356,357
Parente, o outro, 292,294; sua mudança de opinião, 87-93,327,328; sua personalidade, 326,328; seu nome, 313-315
Parente-resgatador, dever do, 329, 359,360
Patriarcais, Temas (ou Motivos), 65-67, 125,126,127,128,133,137,138,229,254-256,277,278,344,345; a mulher eleita, 347,348,356,227,228; na migração de Rute, 216,220,170,171,226,227
Perez, 35,36,37,42,43,65-67, 347,349,372,373,376
Pesos e medidas, 231,297,298
Porta, área da, 173,291,312,313
Processo legal (4.1-12), 309,310, 317,324,329,332-334,337,339-342
Propriedade: posse de, 82-87,327,340-343; resgate de, 77,78,82-87,291, 295,311,319-321,325. *Ver também* Parente-resgatador
Providência. *Ver* Deus: sua providência oculta

Quiasmo, 163,200,343
Quiliom, 131,138,145,340
Qunrã, manuscritos, 18-20,127,128, 143,300

Raciais, Tensões, 51,56,58,59,166,167, 180,191,204,215-217
Rão, 371,372,376
Raquel, 65,66,344-346,349,356,357
Rashi, 92
Redenção (ou resgate) de propriedade, 291,296,320
Reoboão, 69
Respigar, 190,191,214,220,241
Rute, 145,163; e Abraão, 216,217, 226,227,229,264; ela como honrada ancestral, 65,66,290,344-348,356, 357,369,370; e Boaz, 189,201, 202,279-300; como "convertida", 216; sua coragem, 191,277,278; sua devoção, 163,164,165-171,277,278, 286,288,289,353,354,361-363; sua etnicidade, 180,191,342,343; seus temores, 225,230,231,232,289; sua diligência, 244,245; sua iniciativa, 208,266,286; como intermediária, 189,264,265,266,301,302,307; sua proposta de casamento, 285,286; como modelo, 102,164,244,166,189, 208,210,286; seu nome, 136; sua paciência, 210; sua ascensão em status, 215,216,237-39,240,258-60,263-65,284,301 307,344,370; como "mulher digna", 291,292,307. *Ver também* Temas (ou Motivos) Patriarcais

Salários de trabalhadores, 245
Salmah/Salmom, 372,375,376
Salomão, 58,74

Saudações, 200
Sem-filhos (condição de), 140
Septuaginta (LXX), 20,48,90,123, 129,130,134,142,146,152,155, 161,162,171,175,178,181,184, 185,189,194,196,197,198,205, 208,209,211,217,219,232,239, 244,246,248,251,252,253,256, 267,271,279,281,284,291,297, 312,314,317,318,331,334,337, 344,358,372,375,378
Sepultamento, costumes em, 167,168
Shadai, 174-176
Síriaca, Versão, 20,21,90,123,134, 135,142,146,152,162,178,194, 197,206,232,246,248,279,297, 337,358,372,375,378
Sucessão, Narrativa da (2Sm 6.1,2; 1Rs 2), 105,106

Talmude, 22,23,137
Tamar, 65,66,77,277,347,368
Targum de Rute, 137,216,227,268,283, 288,296,314,315,329,335,345,367
Temas: dos capítulos, 183,184,264, 265,369,370; escolhas contrastantes, 131,132,134; Davi como dádiva, 43, 134; do vazio ao cheio, 302,303, 308,364,365,370,95,96,237; fim da fome, 182,240,246,247,258,263, 303,307,361; herdeiro para Elimeleque, 135,136,156,157,158,258, 303,307,308,327,328,340,354; *ḥesed*, 97,98,329,330; esposo para viúvas, 151,154,155,158; direção de Deus, 43,148,149,359,360; socorro de Deus, 95,359,360; volta de Noemi, 143,144,153,180,181; volta de Rute, 96,181,204,264; recompensa de Rute, 43,308,343; recepção de estrangeiros, 68,69,99,100,210,216,225,228,229, 237-39,240,258-260,286,292,310, 343,345. *Ver também* Favor, achar; Estrangeiros e Israel; Temas (ou Motivos) Patriarcais
Teologia, 101-111; e data do livro, 54, 55,56,58; e o ponto de vista (ou visão) do livro, 103-106,108; de *ḥesed*, 108-111,307; de feitos humanos, 106, 107,149,150,270,273,277,278,285,307; idéia de Deus, 102,103,149,161; idéia de recompensa, 149,150,227,228, 246,265,289. *Ver também* Deus
Terreiro (ou área) de debulha, 267,270, 271,282
Tôl^{e}dôt, fórmula, 35,36,37,372. *Ver também* Genealogia
Tradição rabínica, 124,125,135,187

Ugarítico, 239

Viuvez, 134,135,137,138,343
Vulgata, 162,176,175,178,195,197, 198,206,208,209,239,242,246,248, 249,253,267,284,297,314,378,375

COMENTÁRIOS DO ANTIGO TESTAMENTO

RUTE

O LIVRO DE RUTE CONTÉM UMA DAS MAIS CONHECIDAS E MAIS AMADAS HISTÓRIAS DA BÍBLIA. ESTE NOTÁVEL COMENTÁRIO DE ROBERT L. HUBBARD MOSTRA DE QUE MODO O AUTOR DE RUTE UTILIZOU, COM GRANDE MAESTRIA LITERÁRIA, A HISTÓRIA DE RUTE E DE NOEMI PARA TRATAR DE IMPORTANTES TEMAS TEOLÓGICOS.

"É UM PRAZER TRABALHAR COM ESTE COMENTÁRIO ... HUBBARD ESCLARECE ESTA LINDA PORÇÃO DA PALAVRA DE DEUS E, ASSIM FAZENDO, FORTALECE A FÉ DOS QUE O UTILIZAREM."

VOX REFORMATA

"É SEGURO AFIRMAR QUE ESTE CONTINUARÁ A SER, POR UM TEMPO CONSIDERÁVEL, UM DOS MAIS ÚTEIS E ILUMINADORES COMENTÁRIOS DO ADORÁVEL LIVRO DE RUTE."

THEMELLOS

"UM COMENTÁRIO MAGISTRAL QUE PROPORCIONA UM IMENSO VOLUME DE INFORMAÇÕES, MAS QUE CONCEDE LUGAR DE HONRA À MENSAGEM DO LIVRO DE RUTE ... RECOMENDADO DE TODO O CORAÇÃO."

ANVIL

ROBERT L. HUBBARD, JR. É PROFESSOR DE ANTIGO TESTAMENTO NO DENVER SEMINARY, EM DENVER, NO COLORADO

EDITORA CULTURA CRISTÃ
www.cep.org.br

Exegese/Estudo bíblico/Comentários

ISBN 978-85-7622-045-8