

# O LIVRO DE RUTE NO TEMPO DOS JUÍZES E RUTE A MOABITA<sup>1</sup>

de

Gerda de Villiers<sup>2</sup> e Jurie le Roux

Tradução: Vitor Luiz Rigoti dos Anjos<sup>3</sup>

**Resumo:** Este artigo aborda duas questões no *Livro de Rute* que ainda não receberam muita atenção dos estudiosos: por que a narrativa é apresentada no tempo dos Juízes, embora o tempo da narração date do período pós-exílico, e por que um dos protagonistas é Rute a Moabita, embora a lei em Dt 23, 3-4 proíba claramente a presença de moabitas e amonitas na comunidade de YHWH? Sugere-se que uma possível explicação para estas perguntas possa ser encontrada nas tensões sobre a identidade de Israel no período do Segundo Templo. Dois pontos de vista diferentes são esclarecidos: o dos livros de Esdras e Neemias que imaginavam um Israel exclusivo que é interpretado nas linhas genealógicas e religiosas, e o do *Livro de Rute* onde a solidariedade com o povo de Israel e o culto de YHWH são aceitos por estrangeiros. Ambos os lados estão preocupados com a identidade de Israel e a lealdade a YHWH, mas empregam um jargão diferente para defender a inclusão ou exclusão de estrangeiros. Esdras e Neemias consideram os casamentos mistos como uma séria ameaça à identidade de Israel e justificam a expulsão das estrangeiras com base no *Livro de Moisés*. Segundo o *Livro de Deuteronômio*, Moisés interpretou a Torá para os filhos de Israel no Monte Nebo em Moab: portanto, Moab funcionou como um espaço interpretativo para a Torá. O *Livro de Rute* propõe uma interpretação alternativa da Torá desde as planícies de Moab e a exegese vem pela pessoa de Rute a Moabita.

**Palavras-chave:** Rute. Deuteronômio. Juízes. Casamento. Israel. Moab.

## 1. Introdução

O *Livro de Rute* começa com as palavras: “No tempo que governavam os juízes [...]” (Rt 1, 1)<sup>4</sup> e um dos protagonistas é uma mulher moabita, Rute. Vários estudiosos

---

<sup>1</sup> O artigo original em inglês está disponível em: [http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2074-77052016000100026&lng=es&nrm=iso&tlng=en](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2074-77052016000100026&lng=es&nrm=iso&tlng=en), acesso em 11 ago 2016.

<sup>2</sup> Departamento de Estudos do Antigo Testamento, Universidade de Pretória, África do Sul  
Correspondência: Gerda de Villiers – E-mail: [gerdadev@mweb.co.za](mailto:gerdadev@mweb.co.za)

<sup>3</sup> Bacharel (2004) e mestre (2008) em Engenharia Mecânica, licenciado (2013) e especializado (2015) em Filosofia, estudante do curso de bacharelado em Teologia pelo Centro Universitário Claretiano.  
E-mail: [vitorIranjos@yahoo.com.br](mailto:vitorIranjos@yahoo.com.br); Currículo Lattes: [https://www.cnpq.br/cvlattesweb/PKG\\_MENU.menu?f\\_cod=FAE367FF8F1B1C184AADA7B2C4AE4245#](https://www.cnpq.br/cvlattesweb/PKG_MENU.menu?f_cod=FAE367FF8F1B1C184AADA7B2C4AE4245#)

<sup>4</sup> Todas as citações bíblicas desta tradução são tomadas da Bíblia de Jerusalém (3ª impressão, São Paulo: Paulus, 2004) e seguem seu padrão de abreviaturas e citações. (N. do T.)

concordam que o *Livro de Rute* data do período pós-exílico (ver Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:xvi; Fischer 2001:34; Frevel 1992:29; Grätz 2007:277-284; Köhlmoos 2010:XVI; Spangenberg 2000:190; Zakovitch 1999:62; Zenger, 1986:27). Também foi apontado que este livro foi escrito como uma crítica narrativa contra a lei comunitária de Dt 23, 3-4, que proíbe a presença de moabitas e amonitas na comunidade de YHWH (veja Braulik 1999:1-20; Cook 2015:170; Fischer 2001:34; Korpel 2001:233; LaCocque 2004:1; Matthews 2004:212). Este artigo visa abordar duas questões. Em primeiro lugar, a narrativa é apresentada no contexto de um momento histórico específico antes do exílio, enquanto ele foi escrito alguns séculos depois. A questão é por que há uma diferença tão grande entre o “tempo da narração” e o “tempo narrado”? A segunda questão diz respeito à escolha de “Rute a Moabita” e não “Rute a Amonita”, já que moabitas e amonitas são proibidos pela lei. O artigo propõe que uma possível explicação pode ser encontrada nas tensões que existiam em torno da formação da identidade de Israel no período do Segundo Templo e dos debates sobre se a comunidade deve incluir ou excluir estrangeiros em seu meio.

## **2. Israel Pós-exílio - uma luta na busca de uma nova identidade**

O exílio babilônico foi um momento decisivo na história de Israel. O antigo Reino de Judá deixara de existir e, juntamente com isso, os seus símbolos pré-exílicos da identidade nacional, seu templo, sua cidade e seu rei, desapareceram (ver Albertz 1994:376; Blenkinsopp 2011:462; Cohen 1999:122; Gerstenberger 2005; Lau 2011:176; Le Roux 1987:104, 133; Römer 2007:111). No entanto, quando os persas conquistaram os babilônios, permitiram aos descendentes dos exilados a volta ao seu antigo território, agora chamado de Yehud, uma província bem pequena dentro das fronteiras do poderoso império persa. No entanto, Davies (1998:65), McNutt (1999:197) e Kessler (2006:105-106) apontam que esse gesto aparentemente gentil era na verdade um movimento estratégico dos persas: os retornados foram enviados para Yehud para governar e administrar a província em nome de seus superiores e, especialmente, para recolher os impostos necessários. Em troca, eles foram autorizados a reconstruir seu templo, sua cidade e desfrutar de liberdade religiosa.

No entanto, para a comunidade pós-exílica que agora se referia como “Israel” (ver Grabbe 2004:168-171 para possíveis explicações do motivo da escolha deste termo), as questões eram bem complicadas. Em primeiro lugar, eles não eram um grupo

homogêneo, mas havia diferentes grupos de “israelitas” que viviam em várias regiões dentro do vasto império persa. Japhet (2006:69-100), Nihan (2011:67-68), Edelman *et al.* (2012:68-75) e Knoppers (2015:3) dão uma visão geral desta complexa situação demográfica. Dentro das fronteiras de Yehud também viviam os descendentes dos que não foram para o exílio. Ainda dentro das fronteiras da província havia os retornados do exílio, comumente referidos como *gôlāh*. Fora da terra, havia colônias no Egito e na diáspora oriental. Por fim, mas não menos importante, havia os estrangeiros que, em algum momento durante o exílio, aderiram a Israel e também se tornaram fiéis adoradores de YHWH.

De todos esses grupos de *gôlāh*, especialmente os da “elite *gôlāh*” – os sacerdotes e leigos descendentes dos exilados – foram os mais influentes na comunidade pós-exílica (Blenkinsopp 2011:472-473; Japhet 2006:97; Kessler 2006:103; Lau 2011:162-163; Römer 2007:167-169; Rom-Silôni 2011:133-134; Southwood 2011b:205-206). Os membros deste grupo foram enviados de volta a Yehud, especialmente a Jerusalém pelas autoridades persas para governar a província em seu nome (Kessler 2006:105-106). Portanto, este grupo teve uma quantidade considerável de poder em suas mãos, e este poder era tanto político como religioso por natureza.

Southwood (2011b:205) enfatiza ainda outra questão:

Os únicos portadores legítimos do nome “Israel” são interpretados como sendo os *Gôlāh* retornantes remanescentes. Ao longo de Esdras, a auto-atribuição dos títulos “Israel”, “povo de Israel” e “descendentes de Israel” aparecem ao descrever o *Gôlāh* reconstituído (Esd 2, 2-70; 3, 1; 6, 16-21; 7, 7-13; 8, 25; 9, 1; 10, 5).

Em outras palavras, o termo “Israel” ficou reservado para apenas um grupo dentro de vários que se consideravam como parte de “Israel”. É notável o fato de que Southwood cita várias passagens do *Livro de Esdras* e, na verdade, o *Livro de Esdras* e o *Livro de Neemias* parecem ser representativos dos interesses deste grupo que culmina em purgar Israel de todos os elementos estrangeiros, por exemplo, com a expulsão de mulheres estrangeiras (Esd 10; Ne 13, 23-31; veja mais adiante a discussão sobre os casamentos mistos). Assim, pode-se fazer a suposição de que esta “elite *gôlāh*” imaginou um Israel exclusivo ao qual pertencem apenas os descendentes dos exilados. Além disso, parece que eles justificaram suas medidas radicais de purificação em bases religiosas.

### **3. O jargão dos exclusivistas e inclusivistas**

Assim, ao estabelecer a identidade do Israel pós-exílico, parece que houve pontos de vista diferentes sobre quem poderia reivindicar ser parte do “verdadeiro” Israel. Em termos gerais, dois pontos de vista emergiram: por um lado, a “elite *gôlāh*” imaginou uma comunidade exclusiva que consistia apenas nos descendentes dos exilados; por outro lado, um ponto de vista mais inclusivo foi moldado por um grupo anônimo e inespecífico que previu um “Israel” que também incluía excluídos e estrangeiros. No entanto, havia uma condição: a identidade de “Israel” era a de ser uma comunidade que adorava a YHWH; assim, aqueles que desejavam pertencer a “Israel” deveriam cultuar o Deus de Israel e fazer o que Lhe é agradável.

Southwood (2011b:205) refere-se a textos no *livro de Esdras*. Especialmente neste livro, a ideologia dos exclusivistas é elucidada, e isso diz respeito aos interesses da classe sacerdotal no Israel pós-exílico. Conczorowski e Frevel (2011:63), Southwood (2012:126) e Frevel e Rausche (2014:12) notam a terminologia sacerdotal que é usada em Esd 9. Isso fica evidente nos eventos que levaram à oração de penitência de Esdras em Esd 9, 1-2. Os líderes do povo vão até Esdras e dizem: “O povo de Israel, os sacerdotes e os levitas não se conservaram afastados dos habitantes desta terra. [...] Assim, a raça santa misturou-se [...]”. O versículo 11 emprega a terminologia de “puro e impuro” e “impureza”. Especialmente pungente é a menção de Esdras da “raça santa” (Conczorowski & Frevel 2011:63; Frevel & Conczorowski 2011:43; Frevel & Rausche 2014:12; Knoppers 2001:28; Pakkala 2011:84; Southwood 2011a:54, 2011b:199, 2012:125; Winslow 2011:136). “Raça santa” é uma metáfora muito poderosa usada apenas por Esdras que de alguma forma funde conceitos religiosos e étnicos para desenhar fronteiras impenetráveis em torno do que ele considera ser “Israel”, protegendo-o como se estivesse antes do momento da concepção.

O *Livro de Esdras* e o *Livro de Neemias* representam o ponto de vista dos exclusivistas e, em ambos os livros, torna-se claro que esses exclusivistas se basearam fortemente na “lei” e “como está escrito” nesta “lei”. Scharper (2011:30-36) e Gratz (2007:274) percebem que para os círculos exclusivistas as referências à “Torá”, “livro de Moisés”, “Torá de Moisés” ou “Torá de YHWH” eram extremamente importantes. Além disso, se eles pudessem afirmar que algo “foi escrito” em qualquer desses “livros” ou “leis”, isto seria fonte de autoridade sem oposição. Termos relacionados com a

“Torá” ou “lei” e frases que confirmam a palavra escrita dentro dessas escrituras eram autênticos.

#### **4. No tempo dos juízes...**

No entanto, como Scharper (2011:31-33) aponta, há textos também do período pós-exílico que defendem uma comunidade inclusiva, e ele indica os seguintes: o *Livro de Jonas*, o *Livro de Judite*, a passagem de Is 56, 1-8 e o *Livro de Rute*. Nestes textos, referências à “Torá” e frases do tipo “como está escrito” não ocorrem. Middlemas (2011:119) também observa que Is 56, 1-8, quando acolhe estrangeiros na comunidade de YHWH, usa o termo *berit* (aliança) em vez de “Torá” quando se refere a questões de culto. Além disso, Fischer (2001:91-92) percebe que o templo, o culto, o santuário e as preocupações sacerdotais estão evidentemente ausentes no *Livro de Rute*. Ela acrescenta que o autor do *Livro de Rute* deve ter sido dos círculos de mesma cultura que os autores dos livros de Esdras e Neemias, e assim escolheu deliberadamente esquivar-se dos interesses dos sacerdotes da época. Quase se pode dizer que os autores dos textos inclusivos escolheram intencionalmente evitar o “jargão” característico dos textos exclusivos – ou seja, “livro”, “Torá”, ou “como está escrito” tanto no “livro” ou na “lei”.

Assim, é claro que o autor do *Livro de Rute* está no lado dos inclusivistas. Em primeiro lugar, como Scharper (2011) indicou, ele nunca usa os termos “Torá”, “livro” ou a frase “como está escrito”. Além disso, como Fischer (2001) apontou, parece haver uma ausência notável de todos os interesses sacerdotais relacionados ao templo. Pode-se concluir que, apresentando a narrativa de Rute “no tempo dos juízes”, o autor não estava simplesmente à procura de um ambiente rural tranquilo para o seu conto, mas escolheu com cuidado um tempo histórico específico: o “tempo dos juízes”. Este é um momento antes do templo, e antes de um sacerdócio institucionalizado, um tempo narrado muito adequado ao autor do *Livro de Rute* para esquivar-se do jargão dos círculos exclusivistas.

O “tempo dos juízes” não funciona como um tempo livre e sem lei antes da Torá. De fato, por frases como “os filhos de Israel fizeram o que era mau aos olhos do Senhor” (por exemplo: Jz 2, 11; 3, 7; 12; 6, 1; etc.) e pela apresentação histórica do *Livro de Juízes* logo após o Êxodo, pode-se deduzir que os filhos de Israel já conheciam a lei. É importante manter em mente que o autor do *Livro de Rute* não quer minar a

autoridade da Torá, nem é implicação da narrativa que os personagens – Boaz e Rute – não estejam cientes do que está escrito na Torá. O autor deste livro e os personagens que desempenham um papel na narrativa parecem saber “o que está escrito na Torá”. No entanto, eles nunca o dizem, eles o fazem simples e espontaneamente.

O “tempo dos juízes” no *Livro de Rute*, portanto, funciona como um dispositivo literário, contrário ao jargão que os exclusivistas usam, para defender uma comunidade inclusiva de adoração a YHWH e interpretar a identidade de Israel como uma adesão religiosa, independentemente da genealogia. Em primeiro lugar, o “tempo dos juízes” é um tempo adequado para evitar a terminologia sacerdotal e a ideologia excludente dos exclusivistas, como, por exemplo, os autores dos livros de Esdras e Neemias. Em segundo lugar, em oposição ao “tempo dos juízes” onde a vontade de YHWH foi negligenciada e cada um “fazia o que lhe parecia correto” (cf., por exemplo, Jz 17, 6; 21, 25), o *Livro de Rute* fala de uma moabita estrangeira cujas ações foram agradáveis ao Senhor: ela se torna a antepassada do maior rei de Israel, o rei Davi.

“No tempo dos juízes”, o tempo narrado, o autor do *Livro de Rute* olha para trás e adiante na história de Israel desde o tempo da narração, o período pós-exílico do Segundo Templo. Ele conta a história de duas viúvas desamparadas que viveram no tempo dos juízes, Noemi, a mulher judaíta e Rute, sua nora moabita, e a solidariedade altruísta de uma para com a outra. A história tem um final feliz: Rute vem a se casar com Booz, um rico proprietário judaíta e após algumas gerações surge o Rei Davi graças a essa união. O objetivo óbvio da história é incentivar os israelitas da comunidade pós-exílica a aceitar estrangeiros em seu meio, estrangeiros que, como Rute, “deu as costas para seu povo e seus deuses” e agora são adoradores fiéis de YHWH, o Deus de Israel (Rt 1, 16).

No entanto, a história também olha adiante. A realidade é que as verdadeiras monarquias históricas de Judá e de Israel tiveram uma queda trágica que, para Judá, culminou no exílio babilônico. Pelo contrário, a aceitação de estrangeiros como Rute pode agora levar à inauguração de um futuro escatológico – o nascimento de um Rei Davi “messiânico”. Neste estágio não é claro se o autor do *Livro de Rute* pode ter tido aspirações políticas em mente. No entanto, pode-se supor que ele tentou argumentar a favor da sobrevivência de Israel e de sua religião dentro do império estrangeiro. A lealdade e a solidariedade dos “estrangeiros israelitas” deveria ser acolhida e acomodada a todo custo, pois as contribuições desses estrangeiros são valiosas para a comunidade.

Uma palavra de cautela, porém: o *Livro de Rute* não argumenta em favor de uma inclusão universal incondicional de estrangeiros. Deve-se ter em mente que o *Livro de Rute* não é diametralmente oposto e contrário aos livros de Esdras e Neemias. Eles têm vários interesses em comum: a identidade de Israel e o culto a YHWH, o Deus de Israel. Embora o *Livro de Rute* não mencione “Torá”, é evidente que o autor sabe muito bem “o que está escrito na Torá” (ver, por exemplo, Braulik 1999:1-20). Esdras e Neemias desejam interpretar a identidade de Israel nas linhas genealógica e religiosa: para o autor do *Livro de Rute* – e os autores de outros textos inclusivistas – a observância religiosa é primordial. Middlemas (2011:117-118) chama isso de “componente comportamental”. Nihan (2011:81-83, 92) concorda que a inclusão sugerida por esses textos jamais pode ser interpretada como um universalismo totalmente inclusivo. Há critérios muito rigorosos para a inclusão na comunidade: adorar a YHWH e fazer o que lhe agrada.

## **5. Casamentos mistos**

Os casamentos mistos foram uma grande preocupação para os autores dos livros de Esdras e Neemias. Esdras, quando chega a Jerusalém desde a Pérsia, está chocado com a ocorrência de casamentos mistos entre os judaítas, casamentos que são expressamente proibidos pela Torá: cananeus, heteus, ferezeus, jebuseus, amonitas, moabitas, egípcios e amorreus. A preocupação de Esdras parece ser a proibição dos povos em Dt 7, 1-7, embora ele altere a lista ligeiramente. O Deuteronômio refere-se aos heteus, gergeseus, amorreus, cananeus, ferezeus, heveus e jebuseus; Esdras omite gergeseus e heveus, mas acrescenta amonitas, moabitas e egípcios. À exceção dos egípcios, nenhum desses povos existia como um estado nacional no período do segundo templo. Portanto, os estudiosos consideram esta lista como anacrônica, referindo-se aos inimigos típicos de Israel e deve ser interpretado simbolicamente, ou seja, qualquer um que, aos olhos de Esdras, é considerado não-israelita (Brenner 2011:85; Fischer 2001:60; Grätz 2011:193; Southwood 2011a:52).

Neemias (em Ne 13, 1-2) alude diretamente a Dt 23, 3. Embora esta lei, em primeiro lugar, não se refira aos casamentos mistos, Neemias a interpretou como tal e ainda a expandiu a todos os estrangeiros (Nihan 2011:77), resultando que não só “moabitas e amonitas” fossem expulsos da comunidade, mas “toda a multidão mista” fosse separada. Aparentemente, nem Neemias nem Esdras considerou aqueles, entre os povos ou a multidão mista, que optaram por dar as costas ao seu povo e seus deuses (Rt

1, 16) e acabaram por procurar refúgio sob as asas de YHWH, o Deus de Israel (Rt 2, 12). De um modo ou outro, esses estrangeiros se tornaram ligados ao povo de Israel – certamente por casamento ou talvez meramente por completa convicção – e sinceramente desejavam ser incluídos pela comunidade que se chamava de “Israel”.

No *Livro de Rute*, o nascimento do Rei Davi é realizado por um “casamento misto”, o casamento entre Booz o Judaíta e Rute a Moabita. Também neste contexto o *Livro de Rute* pode ser lido como um protesto contra a campanha de Esdras e Neemias contra os casamentos mistos no período do Segundo Templo. A contaminação da “nação santa” foi um assunto – o outro era a apostasia. A mistura com os estrangeiros, os casamentos mistos, quase sempre resultavam em apostasia. Conczorowski e Frevel (2011:62) indicam três momentos cruciais na história em que os casamentos mistos aparecem como uma ameaça para Israel: Js 23, 7-12; Jz 3, 6; e 1Rs 11, 1-8. Frevel e Rausche (2014:12) adicionam um quarto caso: Nm 25.

O incidente registrado em Nm 25 ocorre na fronteira da terra prometida<sup>5</sup>. Os israelitas estabeleceram acampamento em Setim e ali as moabitas seduziram os israelitas à prostituição, à participação nas refeições de sacrifício para os seus deuses e finalmente a adorar esses deuses estrangeiros. Os versículos de Js 23, 7-12 fazem parte do discurso de despedida de Josué, pouco antes da ocupação da terra. Na terra continuam a existir vários povos, mas Josué adverte os filhos de Israel a não se misturar com eles, porque isso levará à apostasia, afastando-se de YHWH, adorando outros deuses e por fim eles perderão a terra.

Entretanto, logo após entrar na terra, no *Livro dos Juízes*, exatamente isso começa a acontecer. A partir de Juízes 3 os juízes individuais são introduzidos porque os filhos de Israel habitaram entre os povos, seguiu-se um intercâmbio entre tomar e dar filhas, resultando que os filhos e filhas de Israel começaram a seguir outros deuses. É claro que casamentos mistos levam à apostasia. O último caso, 1Rs 11, 1-8 é também referido por Neemias (Ne 13, 26): o amor do Rei Salomão pelas mulheres estrangeiras. Isso invoca a ira de YHWH – e logo após ocorre a cisão da monarquia. O resto da história de Israel dirige-se em direção à queda do Reino do Norte primeiro, e de Judá em seguida. Assim, os casamentos mistos significam apostasia, significam problemas.

---

<sup>5</sup> Este texto tem uma camada redacional complexa ao referir-se primeiro às mulheres moabitas e depois a uma mulher madianita. O detalhe não é importante para a discussão deste artigo. Veja Frevel e Rausche (2014:1-12).



## **6. Rute a Moabita**

O *Livro de Rute* também fala sobre um casamento misto, mas que não leva à apostasia, um distanciamento de YHWH, e sim a um “aproximar-se” de YHWH. Um dos principais personagens na trama é Rute a Moabita, e nesta última parte do artigo algumas razões são propostas sobre o motivo de esta mulher estrangeira ter sido escolhida para desempenhar um papel tão importante na história de Israel – afinal, o resultado deste casamento misto virá a ser o nascimento do Rei Davi!

Antes de tudo, os moabitas geralmente não têm uma boa descrição na Bíblia hebraica. As origens do povo remontam ao incesto: as relações sexuais entre Ló e suas duas filhas em Gn 19, 31-38 (Braulik 1996:117; Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:xlvii; Zenger 1986:36). Após a destruição de Sodoma e Gomorra, suas duas filhas estão com medo de que não haverá homens para elas, então eles embebedam seu pai e têm relações sexuais com ele – uma filha numa noite, a outra filha na outra noite. Ambas engravidam do seu pai – o filho da mais velha é chamado Moab: alguns estudiosos opinam que Moab é um jogo de palavras com *mei-abh* (“de um pai”), isto é, o nome da criança indica as suas origens (Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:xlvii; Frevel 1992:45). O filho da mais jovem é Ben-Ami, e seus descendentes são os amonitas.

Depois, há o incidente de Nm 22–24, a história sobre Balac, rei de Moab, que contrata Balaão para amaldiçoar Israel. Esta é certamente uma das razões propostas por Dt 23, 4 pela qual os moabitas devem ser excluídos da comunidade de YHWH. Este episódio precede Nm 25, 1 referido acima: o versículo 1 nomeia especificamente as moabitas como aquelas que levam os israelitas à apostasia (Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:xlvii; Köhlmoos 2010:4; Zenger 1986:36). Cohn Eskenazi e Frymer-Kensky (2011:XLVIII) também mencionam as muitas guerras contra os moabitas atestadas em Jz 3, 12-30, 1Sm 14, 47, 2Sm 8, 2, 2Rs 3 e 2Rs 13, 20.

No entanto, deve-se também mencionar casos individuais em que Moab é retratado de forma mais positiva. Em Dt 2, 9 o Senhor proíbe que os filhos de Israel considerem os moabitas como inimigos ou guerreiem contra eles, e conforme Dt 2, 27-29 os moabitas estavam muito dispostos a vender água e comida aos israelitas – uma contradição direta com Dt 23, 4 e 1Sm 22, 1-5 diz que Davi, enquanto fugia do Rei Saul, solicitou ao rei de Moab que desse abrigo aos seus pais até que o perigo cessasse (Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:xlvii; Frevel 1992:45). No entanto, apesar das

poucas observações positivas, a avaliação dos moabitas na Bíblia hebraica é principalmente negativa. Os moabitas, e especialmente as mulheres moabitas no caso de Nm 25 e do amor do Rei Salomão a elas, indicam problemas.

### **7. Agora, por que então o *Livro de Rute a Moabita*?**

Georg Braulik (1996:115-127, 1999:7-19) chamou a narrativa de Rute uma *Gegengeschichte* – uma “contra-história” contrária especificamente à lei em Dt 23, 3-4, a proibição dos moabitas na comunidade de YHWH e as razões pelas quais eles são proibidos: eles não deram pão e água a Israel durante sua viagem através do deserto, e sim contrataram Balaão para amaldiçoar Israel. Toda a narrativa de Rute a Moabita visa corrigir esta imagem negativa dos moabitas durante o período pós-exílico. Em primeiro lugar, Moab recebe uma família judaíta destituída em tempos de aflição, fornecendo-lhes comida e abrigo durante a fome. No entanto, pode-se divergir com Braulik aqui: Moab também pode ser visto como um espaço negativo, pois todos os homens desta família morrem em Moab.

No entanto, Braulik continua a indicar como a “contra-história” se desdobra ainda mais quando Rute a Moabita fornece a Noemi, uma mulher judaíta destituída faminta, pão e água durante toda a temporada da colheita. Além disso, as origens escandalosas dos moabitas são corrigidas pelos eventos entre Rute e Booz – eles não têm relação alguma entre si e seu “casamento” é completamente legal.

O que Braulik não explica é por que o autor do *Livro de Rute* escolheu Rute a Moabita, não Rute a Amonita ou mesmo Rute a Boa Samaritana? E por que ele escolheu especificamente Moab como local de estabelecimento da família de Elimelec? Alguns estudiosos opinam que, como Moab deixou de existir como um estado político na época do Segundo Templo – Moab já tinha sido completamente destruído pelos neobabilônios –, ele também não era mais considerado como país hostil e ameaça (Frevel 1992:47; Köhlmoos 2010:4; Zenger, 1986:35). Portanto, Moab parece ser uma região de fronteira óbvia onde se pudesse ter refúgio em época de perigo. No entanto, isso não é tão evidente. Outros estudiosos apontam que Moab está no mesmo nível do mar que Judá, portanto teria o mesmo clima que Judá e a fome em Judá mais provavelmente influenciaria Moab (Köhlmoos 2010:4).

Este artigo propõe que o autor do *Livro de Rute* não só escolheu o cenário histórico para a sua narrativa deliberadamente “no tempo dos juízes”, mas que ele

também escolheu o cenário espacial para o início desta narrativa “nos campos de Moab”. A questão, então: por Moab, e porque uma Moabita? “Moabita” é meramente um símbolo de qualquer não-israelita na época do Segundo Templo, assim como os cananeus, ferezeus, heveus e outros povos extintos?

Deve ser lembrado que Moisés morreu no Monte Nebo, em Moab, pouco antes da entrada dos filhos de Israel na terra (Cohn Eskenazi & Frymer-Kensky 2011:5; Köhlmoos 2010:4; LaCocque 2004:36). Seu longo discurso em quase todo o *Livro de Deuteronômio* foi uma interpretação da Torá. Esta Torá ainda está nas mãos dos líderes da comunidade pós-exílica que buscam orientação neste documento autêntico e encontram nela a base para determinar a identidade de Israel. Esdras e Neemias o chamam de *Livro de Moisés* e executam a sua compreensão desta Torá muitas vezes com medidas violentas e hostis.

No que diz respeito ao *Livro de Rute*, LaCocque (2004:1) afirma: “Do começo ao fim, esta deliciosa história é baseada numa interpretação da Torá.” Fischer (2006:3) também descreve o *Livro de Rute* como *exegetische literatur*<sup>6</sup> e argumenta que o livro “[...] arbeitet nicht nur mit *erzählenden* Texten der Tora, ebenso sondern mit *Rechtstexten*”<sup>7</sup>. O *Livro de Rute* é bem familiarizado com os textos narrativos e com a legislação na Torá, mas oferece uma interpretação que difere da proposta pelos exclusivistas. Esta interpretação também vem das planícies de Moab e é feita por meio de “exegese narrativa”.

É contada a história de uma moabita, uma estrangeira que é proibida por lei, mas que demonstra sua solidariedade com o povo de sua sogra e se propõe a adorar o Deus dela (Rt 1). A presença dessa estrangeira em solo judaíta não cria nenhuma tensão, de fato ela recebe o tratamento mais generoso pelo próprio proprietário (Rt 2). Este encontro finalmente conduz ao casamento (Rt 3-4), um casamento misto, uma das maiores transgressões na história e legislação de Israel. Porém, o resultado deste casamento não é a apostasia, mas o nascimento de um rei nacional (Rt 4). Em vez da queda da monarquia, como foi o resultado dos casamentos mistos do Rei Salomão, o casamento entre Booz e Rute aguarda um futuro promissor.

## **8. Conclusão**

---

<sup>6</sup> literatura exegética (N. do T.)

<sup>7</sup> [...] trabalha não apenas com texto *narrativos* da Torá como também com *textos jurídicos*. (N. do T.)

O objetivo deste artigo foi o de examinar dois dispositivos narrativos do *Livro de Rute* que ainda não receberam uma atenção específica, a saber: por que a narrativa foi apresentada no contexto do “tempo dos juízes” enquanto o livro data claramente do período pós-exílico, e por que um dos protagonistas é Rute a Moabita, enquanto que a lei em Dt 23, 3-4 proíbe a presença de moabitas e amonitas na comunidade de YHWH? Em seguida, o artigo expôs as tensões em torno da formação da identidade de Israel no período do Segundo Templo e os diferentes pontos de vista que existiam entre os exclusivistas, representados pelos autores dos livros de Esdras e Neemias, e os inclusivistas, aqueles escribas que eram responsáveis por textos como o *Livro de Jonas*, o *Livro de Judith*, o *Livro de Rute* e um texto como Is 56, 1-8. Embora ambas as partes estivessem preocupadas com a identidade de Israel e as observações religiosas, elas expressaram seus pontos de vista diferentes por meio do jargão que utilizavam: quer referindo-se diretamente ao “como está escrito na Torá”, quer evitando totalmente estes termos, e indiretamente, mas de modo igualmente convincente, aludindo ao que seria agradável a YHWH.

O segundo ponto é que esta interpretação alternativa é oferecida a partir dos “campos de Moab”. Em vez de o *Livro de Moisés* e a compreensão de Esdras e Neemias deste “Livro”, o *Livro de Rute* é escrito para propor uma comunidade inclusiva e uma execução da Torá em termos de *ḥesed* (bondade) e para falar de YHWH, que é muito maior do que sua Torá.

## 9. Referências

- ALBERTZ, R. *A history of Israelite Religion in the Old Testament period. Volume II: From the exile to the Maccabees*, transl. J. Bowden, SCM Press, London, 1994.
- BLENKINSOPP, J. “Judaens, Jews, Children of Abraham”, in O. Lipschits, G.N. Knoppers & M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid period. Negotiating identity in and international context*, pp. 461-482, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2011.
- BRAULIK, G. “Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut”, in E. Zenger (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, pp. 61-138, Herder, Freiburg, 1996.
- \_\_\_\_\_. “The Book of Ruth as Intra-Biblical Critique on the deuteronomic Law”, *Acta Theologica* 1, 1-20, 1999.
- BRENNER, A. “Ruth: The art of memorizing territory and religion”, in D.J.A. Clines & E. Van Wolde (ed.), *A critical engagement. Essays on the Hebrew Bible in Honour of J. Cheryl Exum*, pp. 82-89, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2011.
- COHEN, S.J.D. *The beginnings of Jewishness: Boundaries, varieties, uncertainties. Hellenistic Culture and Society*, University of California Press, Berkeley, CA, 1999.

- COHN ESKENAZI, T., FRYMER-KENSKY, T. *Ruth*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, PA, 2011.
- CONCZOROWSKI, B., FREVEL, C. “Mischen und die Suche nach Identität in der Proviz Jehud. Ungeliebte Schwiebertöchter”, *Welt und Umwelt der Bibel* 3, 60-63, 2011.
- COOK, L. S. *Reading Deuteronomy. A literary and theological commentary*, Smyt & Helwys Publishing, Inc, Macon, GA, 2015.
- DAVIES, P. R. *Scribes and schools. The canonization of the Hebrew Scriptures*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 1998.
- EDELMAN, D.V. *et al.* (eds.) *Opening the books of Moses*, Equinox Pub, Sheffield, 2012.
- FISCHER, I. *Rut*, Herder, Freiburg im Bressgau, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Das Buch Rut Als Exegetische Literatur”, *Bibel Forum*, 1-7, 2006, viewed 30 September 2014, [http://www.haus-ohrbeck.de/fileadmin/user\\_upload/02\\_Haus-Ohrbeck/Bibelforum/Bibelwoche/2006/deutsch/VortragIrmtraudFischer-deutsch.pdf](http://www.haus-ohrbeck.de/fileadmin/user_upload/02_Haus-Ohrbeck/Bibelforum/Bibelwoche/2006/deutsch/VortragIrmtraudFischer-deutsch.pdf)
- FREVEL, C. *Das Buch Rut*, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 1992.
- FREVEL, C., CONCZOROWSKI, B. J. “Deepening the water: First steps to a diachronic approach on intermarriage in the Hebrew Bible”, in C. Frevel (ed.), *Mixed marriages, intermarriage and group identity in the Second Temple period*, pp. 15-45, T&T Clark International, London, 2011.
- FREVEL, C., RAUSCHE, B. “Mixed marriages as a challenge to identity in Second Temple Judaism”, pp. 1-12, 2014, viewed 04 July 2015, from <http://www.bibleinterp.com/articles/fre318503.shtml>
- GERSTENBERGER, E. S. *Israel in der Perserzeit 5. Und 4. Jahrhundert v Chr.* Stuttgart, Kohlhammer, 2005.
- GRABBE, L. L. *A history of the Jews and Judaism in the Second Temple period, Volume 1. Yehud: A history of the Persian Province of Judah*, T&T Clark International, London, 2004.
- GRÄTZ, S. “Second Temple and the Legal Status of the Torah: The Hermeneutics of the Torah in the Books of Ruth and Ezra”, in G.N. Knoppers & B.M. Levinson (eds.), *The Pentateuch as Torah. New models for understanding its promulgation and acceptance*, pp. 273-287, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2007.
- \_\_\_\_\_. “The Question of “Mixed Marriages” (Intermarriage): The Extra-Biblical Evidence”, in C. Frevel (ed.), *Mixed Marriages, Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, pp. 192-204, London, T&T Clark, 2011.
- JAPHET, S. *From the rivers of Babylon to the Highlands of Judah. Collected Studies on the restoration period*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2006.
- KESSLER, J. “Persia’s Loyal Yahwists: Power identity and ethnicity in Achaemenid Yehud”, in O. Lipschits & M. Oeming (eds.), pp. 91-121, *Judah and the Judeans in the Persian period*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2006.
- KNOPPERS, G. N. “Intermarriage, social complexity, and ethnic diversity in the genealogy of Judah”, *Society of Biblical Literature* 120(1), 15-30, 2011, viewed 04 July 2015, from <http://www.jstor.org/stable/3268591>
- \_\_\_\_\_. “The construction of Judean Diasporic identity in Ezra-Nehemiah”, *Journal of Hebrew Scriptures* 15(3), 1-29, 2015. <http://dx.doi.org/10.5508/jhs.2015.v15a3>
- KÖHLMOOS, M. *Ruth*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010.
- KORPEL, M.C.A. *The structure of the Book of Ruth*, Koninklijke Van Gorcum, Assen, 2001.
- LA COCQUE, A. *Ruth*, transl. from French by K.C. Hanson, Fortress Press, Minneapolis, MN, 2004.

- LAU, P.H.W. *Identity and ethics in the Book of Ruth. A social identity approach*, De Gruyter, Berlin, 2011.
- LE ROUX, J. H. "Teologie in "n krisis"", in F.E. Deist & J.H. Le Roux (eds.), *Rewolusie en Reïnterpretasie. Die Literatuur van die Ou Testament*, pp. 101-159, Deel 4, Tafelberg, Kaapstad, 1987.
- MATTHEWS, V. *Judges and Ruth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- MCNUTT, P. *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, John Knox Press, Westminster, CO, 1999.
- MIDDLEMAS, J. "Trito-Isaiah's Intra and internationalization. Identity markers in the Second Temple period", in O. Lipschits, G.N. Knoppers & M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid period. Negotiating identity in an international context*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2011.
- NIHAN, C. "Ethnicity and identity in Isaiah 56-66", in O. Lipschits, G.N. Knoppers & M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid period. Negotiating identity in an international context*, pp. 67-104, Eisenbrauns, Winona Lake, 2011.
- PAKKALA, J. "Intermarriage and Group Identity in the Ezra Tradition (Ezra 7-10 and Nehemiah 8)", in C. Frevel (ed.), *Mixed Marriages, Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, pp. 78-88, London, T&T Clark International, 2011.
- RÖMER, T. *The so-called deuteronomistic history*, T&T Clark, London, 2007.
- ROM-SHILONI, D. "From Ezikiel to Ezra-Nehemiah: Shifts of group identities within the Babylonian exile ideology", in O. Lipschitz, G.N. Knoppers & M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid period*, pp. 127-151, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2011.
- SCHARPER, J. "Torah and identity in the Persian period", in O. Lipschits, G.N. Knoppers & M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid period. Negotiating identity in an international context*, pp. 27-38, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2011.
- SOUTHWOOD, K. E. "An ethnic affair? Ezra's intermarriage Crisis against a context of "self Ascription" and "Ascription of Others"", in C. Frevel (ed.), *Mixed marriages, intermarriage and group identity in the Second Temple period*, pp. 46-59, T&T Clark International, London, 2011a.
- \_\_\_\_\_. "The Holy Seed: The significance of endogamous boundaries and their transgression in Ezra 9-10", in O. Lipschits, G.N. Knoppers & M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid period. Negotiating identity in an international context*, pp. 189-224, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2011b.
- \_\_\_\_\_. *Ethnicity and the mixed marriage Crisis in Ezra 9-10. An anthropological approach*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- SPANGENBERG, I. "The literature of the Persian period (539-333 BCE)", in W. Boshoff, E. Scheffler & I. Spangenberg (eds.), *Ancient Israelite literature in context*, pp. 168-198, Protea Boekhuis, Pretoria, 2000.
- WINSLOW, K. S. "Mixed marriages in Torah narratives", in C. Frevel (ed.), *Mixed marriages, intermarriage and group identity in the Second Temple period*, pp. 132-149, T&T Clark, London, 2011.
- ZAKOVITCH, Y. *Das Buch Rut. Ein jüdischer Kommentar*, Verlag Katholisches Biblewerk GmbH, Stuttgart, 1999.
- ZENGER, E. *Das Buch Ruth*, Theologischer Verlag, Zürich, 1986.

## **Agradecimentos**

**Interesses conflitantes:** Os autores declaram não ter relações financeiras ou pessoais que possam tê-los influenciado inapropriadamente no ato de escrever este artigo.

**Contribuições dos autores:** Este artigo é baseado em uma tese de doutoramento com o título: *Israel se Identiteit en die Boek Rut*. O título foi concedido a Gerda de Villiers em 14 de fevereiro de 2016, sob a orientação de Jurie le Roux.