

# LEITURA SOCIOANTROPOLÓGICA DO LIVRO DE RUTE

Airton José da Silva

Ao fazer a proposta de uma leitura socioantropológica, estou sugerindo que estas duas ciências sociais, entre outras, podem contribuir hoje de maneira eficaz para o estudo dos textos bíblicos. Mas também estou pressupondo como necessária a abordagem literária dos mesmos textos bíblicos, para evitar a armadilha da leitura do texto como relato fidedigno da realidade social subjacente.

Qual seria, porém, a contribuição específica da leitura socioantropológica? Penso que pode ser o fato desta abordagem examinar não somente a literatura bíblica, mas também as forças sociais subjacentes à produção desta literatura, onde se distingue a sociedade que está *por trás do texto* da sociedade que aparece *dentro do texto*. O desafio maior, neste caso, será combinar, sem reducionismos, as abordagens socioantropológica e literária<sup>1</sup>.

Vou utilizar o livro de Rute para visualizar esta proposta. Este livro é uma estória que usa lugares reais e pessoas fictícias situadas em determinado espaço e tempo para construir a sua narrativa. Daí que três níveis conectados pela perspectiva conferida ao texto pelo autor/a da estória devem ser considerados:

- o imaginário do autor/a que gera a narrativa;
- o mundo real fora do livro;
- a construção social e ideológica deste mundo pelo autor/a para atingir um objetivo.

É preciso, portanto, como sugeri, olhar em duas direções:

- para a sociedade que aparece *dentro do texto*, observando quem são os personagens, o mundo no qual se movem e quais são suas práticas econômicas, políticas e sociais;
- para a sociedade que aparece *por trás do texto*, investigando a situação na qual e para a qual o livro foi escrito.

Deste modo deveria ser possível mostrar que o modo como os personagens organizam sua visão de mundo são, na verdade, ferramentas literárias utilizadas pelo autor/a na construção de uma estória totalmente fictícia, mas que, sem dúvida, produz uma

1. Cf. estas propostas em DA SILVA, A.J. *Leitura socioantropológica da Bíblia Hebraica*. Disponível em <[http://www.airtonjo.com/leitura\\_sociologica.htm](http://www.airtonjo.com/leitura_sociologica.htm)>. Acesso em: 17 novembro 2007. Para o surgimento da sociologia e da antropologia, cf. DA SILVA, A.J. O discurso socioantropológico: origem e desenvolvimento. Disponível em <[http://www.airtonjo.com/socio\\_antropologico.htm](http://www.airtonjo.com/socio_antropologico.htm)>. Acesso em: 17 novembro 2007.

mensagem que é considerada pelo autor/a de Rute como um caminho a ser buscado, estruturando o livro como uma narrativa orientada por uma proposta séria.

O artigo pode ser desenvolvido da seguinte maneira:

1. Olhando a estória com os olhos do autor/a, pergunto: o que diz o livro de Rute?
2. Olhando para além do livro, pergunto: o que é possível saber da época em que foi escrito o livro de Rute?
3. Olhando a estória com os olhos do leitor atual, pergunto: qual é a proposta do livro de Rute?

## 1. O que diz o livro de rute?

### O enredo

O autor/a começa a narrativa com uma crise, dizendo que há uma fome no país ('*eretz*), mas logo dirige seu olhar, dramaticamente, para uma única família de Belém (*bêth lehem* = casa do pão) de Judá e situa esta crise na época pré-monárquica, no tempo dos juízes. Esta família – marido, mulher e dois filhos – foge da crise migrando para os campos (*sâde*) de Moab.

Nos campos de Moab, onde estes judaítas viverão por mais de dez anos, logo morre o chefe da família, e, embora casados com mulheres moabitas, os dois rapazes também morrem sem deixar descendentes. Restam três mulheres, viúvas e sem filhos: uma judaíta, já de certa idade, e duas jovens moabitas. Quando tudo parece se encaminhar para uma tragédia, a volta a Belém se torna possível com o fim da fome que assolava a região. É o que faz a judaíta e uma de suas noras que insiste em acompanhá-la.

Em Belém vivem da cata das sobras da colheita de cereais no campo de um parente, que acaba se casando com a jovem moabita e comprando a terra do falecido judaíta que migrara para os campos de Moab. O filho que nasce deste casamento dá continuidade à família do falecido e se torna herdeiro de sua propriedade. Início dramático, final feliz.

Contada assim, parece até uma estória meio sem graça. Porém, esta é uma narrativa muito bem estruturada, com finos detalhes e sutis sugestões que fazem toda a diferença. Por isso, recomendo ao leitor que releia a estória prestando atenção a quatro coisas:

- significado dos nomes dos personagens;
- as alusões a outras tradições bíblicas;
- o modo como a estória está estruturada;
- as ações dominantes em cada fase da estória.

### O significado dos nomes

O significado dos nomes dos personagens é uma das coisas que chama a atenção e dá sentido à estória. A família de judaítas é composta por Elimelec (= Meu Deus é

Rei), sua mulher Noemi (= Agradável, Amável) e seus dois filhos Maalon (= Doença) e Quelion (= Agonizante). As esposas moabitas de Maalon e Quelion chamam-se Orfa (= Nuca, Costas) e Rute (= Amiga). Booz (= Pela Força) é quem se casa, em Belém, com Rute e o filho do casal chama-se Obed (= Servo). Noemi, quando desgostosa, se autodenomina Mara (= Amarga). Apenas um personagem importante não tem nome: é o “Fulano” de 4,1, que entra e sai da estória anônimo porque se recusa a assumir suas responsabilidades<sup>2</sup>.

### **As alusões a outras tradições bíblicas**

Há coisas que vêm logo à memória como a origem dos moabitas em Gn 19 e outras são explicitamente citadas como Tamar (Gn 38), Raquel e Lia (Gn 35,23-26). Por outro lado, uma expressão como “Iahweh que visita o povo” (Rt 1,6) lembra Ex 3,16 e assim por diante.

Mas, quando terá sido, em Israel, que uma grave crise atingiu o país, que o protetor do povo não pôde mais protegê-lo, que Israel e Judá desapareceram, que não havia mais rei, nem capital, nem autoridade central autônoma? Ora, na época do exílio babilônico. Atacado pelo Império Babilônico, a população é parcialmente levada para terra estrangeira e distante, outros fogem para países vizinhos, enquanto Deus, que era a garantia do povo, é vencido, segundo a mentalidade da época, pelo deus babilônico. Depois de alguns anos, famílias fragilizadas voltam para a terra e se juntam aos que ali permaneceram, mas muitos desses judaítas, vivendo sob domínio persa, precisam se organizar com seus próprios recursos para sobreviver, fazendo valer suas antigas leis, sem ajuda de nenhuma autoridade.

Quer dizer: há muitas analogias entre a estória dessa família e a história do povo de Israel, tal como esta é conhecida por diferentes tradições bíblicas. E isto não deve ser coincidência. Parece que o autor/a focaliza, de propósito, apenas uma família para que o leitor fique atento a uma situação mais ampla.

### **A estrutura do livro**

O leitor atento vê nos quatro capítulos do livro quatro atos, etapas ou passos:

- **Quadro inicial: 1,1-5**

falta: pão, terra, filho

- **Primeiro ato: 1,6-22**

a) 1,6-7: introdução: o motivo da volta

b) 1,8-14: lamento de Noemi

2. Os nomes dos personagens estão deste modo na Bíblia de Jerusalém (2002), que segue aqui a Bíblia Grega. Na Bíblia Hebraica temos Naomi, Mahlon, Quilion, Orpá, Boaz. Por isso, o significado dos nomes também não é muito preciso, variando conforme as raízes hebraicas das quais podem ter derivado.

c) 1,15-18: *Rute + Noemi voltam a Belém*

b') 1,19-21: lamento de Noemi

a) 1,22: conclusão: termina a volta

• **Segundo ato: 2,1-23**

a) 2,1: introdução

b) 2,2: Rute e Noemi planejam a ação

c) 2,3: Rute respiga no campo

d) 2,4-7: diálogo de Booz com seus empregados sobre Rute

e) 2,8-14: *conversa entre Booz e Rute*

d') 2,15-16: diálogo de Booz com seus empregados sobre Rute

c') 2,17: Rute respiga no campo

b') 2,18-22: Rute e Noemi revisam a ação

a') 2,23: conclusão

• **Terceiro ato: 3,1-18**

a) 3,1-6: Rute e Noemi planejam a ação

b) 3,7-8: Booz e Rute na eira

c) 3,9-13: *conversa entre Booz e Rute*

b') 3,14-15: Booz e Rute na eira

a') 3,16-18: Rute e Noemi revisam a ação

• **Quarto ato: 4,1-12**

a) 4,1-2: constituição do tribunal

b) 4,3-4: Booz informa ao goel e este aceita o seu dever

c) 4,5-8: *ge'ulla + levirato: o goel se recusa*

b') 4,9-10: Booz informa ao tribunal e aceita seu dever como goel

a') 4,11-12: o tribunal ratifica a decisão de Booz

• **Quadro final: 4,13-17a**

há: pão, terra, filho

Como se vê, estes quatro atos estão emoldurados por um quadro inicial de crise, no qual se descreve a falta de pão, terra e filho (1,1-5) e por um quadro final de solução da crise, onde se consegue pão, terra e filho (4,13-17a).

Como é possível, em quatro atos, inverter a situação do dramático início para o final feliz? Através da ação pensada e executada por duas viúvas em situação precária – uma já envelhecida, outra estrangeira: Noemi, a judaíta, mais experiente, que planeja cada passo; e Rute, a moabita, jovem e disponível para novo casamento, que executa com habilidade cada passo.

Certamente o leitor observou que cada ato está construído em ações paralelas, como  $a = a'$ ,  $b = b'$ ,  $c = c'$ , e que no centro de cada ato está o momento decisivo, sem paralelo, para o encaminhamento da estória. Mas, observou também o leitor que, após os importantes terceiro e quarto atos, Rute e Noemi revisam o que acabou de acontecer e se preparam para o próximo ato? O autor/a do livro tem uma didática magnífica!

### **As ações dominantes em cada ato**

Nos quatro atos que compõem o texto observamos outra coisa interessante: em cada um há uma ação dominante, descrita por um verbo que se repete em número preciso de vezes, o que nos leva a pensar em seu uso simbólico: 7 (3 + 4), 12 (3 x 4) e 14 (7 x 2).

Primeiro ato: 1,6-22: voltar (12 x) para a terra

Segundo ato: 2,1-23: respigar (12 x)

Terceiro ato: 3,1-18: resgatar (7 x)

Quarto ato: 4,1-12: resgatar (14 x) e perpetuar o nome (+ quadro final: 7 x)<sup>3</sup>

Ora, na Bíblia, o número 7 é cheio de significados. É a soma de 3 (céu) + 4 (terra), indicando perfeição, totalidade, tempo ou ação concluída. E o simbolismo, por derivação, alcança os múltiplos de 7, como o 14. Já o número 12, por ser múltiplo de 3 e 4 (3 x 4) tem igualmente grande importância. Para se ver o uso intensivo do simbolismo do número 7, é só ler, com atenção, Gn 1,1–2,4a.

## **2. O que é possível saber sobre a época em que foi escrito o livro de Rute?**

### **A data**

A data em que o livro foi escrito não é uma questão totalmente resolvida, mas há muitos argumentos em favor da época pós-exílica, quando Judá estava sob domínio persa. E não é só isso: além de ter sido escrito na época persa, o livro estaria tratando de problemas típicos da comunidade judaíta na época persa. Vários especialistas colocam o livro por volta de 450 aC. Vamos observar alguns de seus argumentos<sup>4</sup>:

3. Estas observações estão em vários estudos do livro de Rute. Posso citar, para fácil consulta, MESTERS, C. *Como ler o livro de Rute: pão, terra, família*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1997 ou ZENGER, E. et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 184-194.

4. Cf. ZENGER, E. et al. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 189-190.

- O início do livro, colocando a estória na época dos juízes, é um artifício usado pelo autor/a para que o leitor entenda que se está falando de um tempo em que não existe uma monarquia em Judá. Se a estória fosse situada “nos dias em que julgavam os juízes”, onde estão estes juízes no quarto ato do livro? (4,1-12). Nem mesmo se usa o verbo “julgar” (*shâphat*), na reunião em que se decide quem vai comprar a propriedade de Noemi e se casar com Rute.
- A migração da família de Elimelec para Moab e a volta de Noemi e Rute a Belém podem estar oferecendo ao leitor uma inteligente analogia com a situação de exílio babilônico e volta para Judá e cabem melhor na época persa do que em qualquer outra época.
- A lei do resgate da terra por um parente está em Lv 25, é a *geu'lla*. Já a lei do casamento do cunhado com a viúva sem filhos está em Dt 25,5-10 e é o *levirato*. Ora, no livro de Rute, as duas leis estariam interligadas, devendo ser executadas em conjunto (4,5). Isto é curioso, pois os textos das leis não falam nada disso. Tal ligação está parecendo muito mais uma proposta do autor/a do livro – para alcançar seu objetivo – do que a descrição de uma prática jurídica. Caberia esta exigência no pré-exílio? Dificilmente, segundo alguns comentaristas. Parece que estamos diante de uma releitura pós-exílica, muito particular, de leis tradicionais<sup>5</sup>.
- A temática central do livro de Rute – os muitos problemas que envolvem a construção da identidade judaica – é bastante semelhante à de Jonas e de Ester, típicos livros da época persa.
- Embora alguns renomados autores, como André LaCocque<sup>6</sup>, defendam a genealogia de Davi em 4,17b-22 como parte original do livro – mas historicamente fictícia – e sublinhem sua importância para o enredo, dificilmente isto é sustentável. Tudo indica ser este um acréscimo deliberado para ocultar a perspectiva feminina que percorre todo o livro. Isto fica ainda mais evidente quando se fala do nascimento de Obed. Ali, todo o referencial é o espaço das mulheres, como Rute, Noemi, as mulheres, as vizinhas (4,13-17a). Ora, a genealogia (na verdade, duas: uma curta, v. 17b, e uma longa, vv. 18-22) refere-se exclusivamente a um mundo masculino. Além de ser uma genealogia no final do livro e não no início, como de costume, se colocássemos Rute como antepassada de Davi e esse apêndice como o objetivo final do livro, como iríamos combinar isso com o restante da estória? As razões deste acréscimo deliberado são discutidas, mas é possível que tenha ocorrido em função da “canonização” de Rute<sup>7</sup>.

5. Observo, entretanto, que vários autores não vêm aqui a lei do levirato. Daí o condicional usado (*estariam* interligadas). Tratarei desta questão na terceira parte do artigo.

6. Cf. LACOCQUE, A. *Le Livre de Ruth*. Genève: Labor et Fides, 2004; versão inglesa: *Ruth*. Minneapolis: Fortress, 2004. E há autores, como BOVELL, C. Symmetry, Ruth and Canon. *JSOT*, Sheffield, vol. 28, n. 2, p. 175-191, 2003, que insistem em ler todo o livro, não apenas por causa da genealogia, como uma defesa da restauração da dinastia davidica no pós-exílio, o que também deve ser recusado.

7. Cf. BAUCKHAM, R. The Book of Ruth and the Possibility of a Feminist Canonical Hermeneutic. *BibInt*, Leiden, vol. 5, n. 1, p. 29-45, 1997; ZENGER, E. et al., o.c., p. 188-189.

A partir destes e de outros argumentos possíveis, vamos pensar o livro de Rute como um escrito da época persa, situado por volta de 450 aC. Do que decorre que o *background* a ser considerado aqui é a situação de Yehud na época de Esdras e Neemias. *Yehud* é o nome aramaico do Judá pós-monárquico.

### O papel do clã na estrutura social tradicional

Analisando a situação de Yehud e a política imperial persa, Philip R. Davies diz que parece ter ocorrido um repovoamento de Judá na época do domínio persa (539-332 aC): pesquisas arqueológicas feitas em 1967 e 1968 revelam que os territórios circunjacentes das montanhas do norte e a Arabah mostram um incremento no número de assentamentos nesta época, enquanto que o próprio Judá apresenta um crescimento em torno de 25%. E perto destes assentamentos existem pequenos povoados sem muralhas. Estes resultados sugerem uma política persa de ruralização deliberada da província: na mesma linha de seus predecessores, as populações eram transportadas dentro do império, visando o desenvolvimento econômico, seja para a agricultura ou para a construção. Além disso, os persas teriam construído, nesta época, uma cadeia de fortalezas na região, indo do Mediterrâneo até o Jordão e em direção ao Negev, acompanhando as maiores rotas de comércio, o que sugere uma intensificação da presença militar persa em resposta à ameaça da Grécia à costa mediterrânea e às rotas comerciais. A missão de Neemias em Yehud no século V aC poderia ser melhor compreendida à luz desta realidade<sup>8</sup>.

Mais informações sobre a organização social de Yehud no período persa viria da assim chamada comunidade do “Segundo Templo”, também apelidada pelos estudiosos, em alemão, de *Bürger-Tempel-Gemeinde*. Esta é basicamente uma unidade social que surge da união do pessoal do templo com os proprietários de terra, criando um sistema econômico autônomo. Esta *Bürger-Tempel-Gemeinde* cria uma sociedade dentro da sociedade, um restrito grupo privilegiado não co-extensivo com a sociedade mais ampla da província. O problema é que existe muita discussão em torno desta tese e uma boa dose de incerteza se este tipo de organização realmente existiu em Yehud a partir da metade do século V aC<sup>9</sup>.

Por outro lado, a sociedade israelita tradicional sempre se fundamentara no clã (*mishpâhâ*). O clã é constituído por um agrupamento de famílias ampliadas (*bêth-’abôth*) que moram na mesma região e se auxiliam tanto no setor social quanto no econômico, constituindo uma comunidade jurídica local.

Como características da *mishpâhâ*, podem ser citadas:

- É um grupo de descendência patrilinear.

8. Cf. DAVIES, P.R. *In Search of ‘Ancient Israel’*. 2. ed. London: T. & T. Clark, [1992] 2005, p. 77-80; FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N.A. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003, p. 470-471.

9. Cf. GRABBE, L.L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: Vol 1, A History of the Persian Province of Judah*. London: T. & T. Clark, 2006, p. 143-145; GERSTENBERGER, E.S. *Israel in der Perserzeit: 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart: Kohlhammer, 2005, p. 91-92.

- Confere direitos corporativos de propriedade da terra.
- É unidade de convocação do exército (*'eleph* = milhares...).
- Caracteriza-se pela residência comum (mesmo local) de seus membros,
- onde o direito de posse é transmitido por herança (*nahalâ*).
- É formada de *bêth- 'abhôth*, famílias ampliadas.
- Seus membros têm responsabilidade mútua (levirato, *ge'ulla*) e
- tem regras específicas de casamento (preferência pelo casamento entre primos patrilineares, dote).
- É a responsável pelas festas culturais e pela memória coletiva,
- integra uma tribo.

A característica básica é o casamento patrilinear entre primos primeiros. É o parentesco agnático (= relacionamento dos varões dentro do parentesco consanguíneo), que aparece:

- na transferência da posse da terra por herança;
- no levirato;
- na *ge'ulla* (resgate da terra).

A casa e o clã unem-se através da relação agnática de parentesco, implicando reciprocidade e comportamento solidário<sup>10</sup>.

### **Famílias com maior autonomia na época persa**

O que acontece a partir da época persa é que a família (*bêth- 'abh*) vai tornar-se a unidade econômica fundamental, deixando o clã em segundo plano. Mas, por que isto acontece? Teria surgido algum progresso econômico que ameaçou as relações de parentesco da sociedade judaica?<sup>11</sup>

Yehud, com cerca de 2 mil km<sup>2</sup> apenas, ocupa quase que só a região montanhosa da Judéia. Somente no nordeste é que o território se estende um pouco pela planície do Jordão. Ora, esta condição geográfica vai determinar a produção de alimentos, e de maneira pouco feliz para os seus habitantes. Pois na região montanhosa o cultivo depende das chuvas, sendo a irrigação possível apenas na planície. Daí estar comprometida a rentabilidade da lavoura, numa região de poucas chuvas. As encostas íngremes das montanhas do leste praticamente impossibilitam o aproveitamento da terra, enquanto que a região que desce para a planície costeira é mais favorável para o cultivo da oliveira, da videira e da figueira do que para o cultivo de cereais.

10. Cf. GOTTWALD, N.K. *As Tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004, parte VI; KIPPENBERG, H.G. *Religião e formação de classes na antiga Judéia: estudo sociorreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social.* São Paulo: Paulus, 1997, p. 22-28.

11. Uma boa exposição pode ser vista em KIPPENBERG, H.G., o.c., p. 40-50.

Ora, o cultivo da oliveira é menos trabalhoso do que o do trigo, exige menos mão-de-obra e pode ser feito em terrenos ruins para o trigo, sendo, portanto, o mais vantajoso. Só que aí há um problema: este tipo de cultivo exige uma maior capacidade econômica do agricultor, já que a oliveira começa a dar lucro só vários anos depois de plantada. Do que resulta que o cultivo da oliveira depende da existência de uma aristocracia que disponha de recursos para investir na produção agrícola e da possibilidade de troca de derivados da azeitona pelo trigo.

Outra coisa que caracteriza esta época persa é a propagação da moeda em Yehud. As primeiras moedas citadas no Antigo Testamento são as dracmas persas de ouro, os dáricos, cunhadas por Dario I após 517 aC (Esd 2,69; Ne 7,70-71). A região usa também as moedas de prata de Atenas e da Pérsia e as moedas *y<sup>e</sup>hud*, de prata, cunhadas localmente.

Por que Dario manda cunhar moedas?

Heródoto nos informa que no tempo de Ciro e de Cambises não havia determinações fixas sobre o tributo devido pelas províncias do Império Persa, mas que sob Dario há um sistema que permite calcular receitas e despesas e regularizar os tributos com a criação da moeda. Sabemos também que, dado a enorme extensão do Império Persa, não há soldados suficientes para guarnecer todas as províncias e, especialmente, para serem mandados para as batalhas. É necessário a contratação de grande quantidade de mercenários, de múltiplas nacionalidades. Para pagá-los o Estado precisa de dinheiro. E esse pagamento parece ter sido feito especialmente em prata, embora, neste caso, não haja unanimidade entre os pesquisadores<sup>12</sup>.

Acontece que os moradores de Yehud não têm minas de prata. Assim, devem vender seus produtos agrícolas, excedentes ou não, e adquirir prata para pagar o tributo persa. É o que apresenta Ne 5,4, quando os agricultores se queixam da situação ao governador: “Tivemos que tomar dinheiro emprestado penhorando nossos campos e vinhas para pagarmos o tributo do rei”.

Esta situação econômica gera graves conseqüências sociais: os agricultores precisam diminuir o número de familiares que vivem da renda da terra e investir em produtos que dêem mais lucro. Vendem cevada e derivados da oliveira e da videira, além do gado. Não havendo grande produção de cevada em Yehud, o que compensa é o cultivo de oliveiras e videiras. Para vender o excedente, entretanto, dependem de negociantes que tenham mais recursos. Isto é ruim para a solidariedade clânica, mas é bom para o Império Persa, que criou um mercado globalizado de uma amplitude nunca antes vivida pelos povos do Antigo Oriente Médio.

12. Cf. HERÓDOTO. *História III*, 89-91. Brasília: Editora da UnB, 1985, p. 179-180.

## Conflito social na época de Neemias

Ne 5,1-5 testemunha o conflito social que explode em Yehud no século V aC. Neste texto observamos três grupos de queixosos<sup>13</sup>:

- o primeiro grupo penhora seus filhos para receber alimentos;
- o segundo hipoteca suas terras na época da fome;
- o terceiro grupo, por não ter pago os impostos, tem que vender seus filhos como escravos.

Há determinada seqüência na formação da dependência: primeiro penhoram-se os filhos (escravidão), depois a terra. A penhora dos filhos está prevista nas leis de Ex 21,2-4 e Dt 15,12-18.

O caso do segundo grupo é o daqueles que possuem campos, vinhas, casas e oliveiras e têm que empenhá-los numa situação de penúria. Trata-se de uma penhora que transfere ao credor o usufruto da terra e não a sua propriedade. Ou seja: o credor tem direito aos produtos excedentes, ao dinheiro, ao trigo, ao vinho e ao óleo, como nos diz Ne 5,11. Mas, se os produtores começam a passar fome, correm o risco de serem vendidos como escravos permanentes.

É o mesmo caso denunciado por Mq 2,1 quando o profeta diz que os credores podem se apropriar com facilidade dos campos e das casas dos outros e, de fato, o fazem. Se o camponês que penhora sua produção não produzir o suficiente, acaba na escravidão. A penhora permite o ataque direto do credor à propriedade e à família do devedor. E o que é denunciado em Ne 5,6-12 é que os credores dos quais os judaítas dependem são seus irmãos de sangue e são pessoas de posses e classe alta.

Chamo a atenção para o fato de que a queixa dos agricultores é baseada no conceito de fraternidade/solidariedade, fundamentado na relação de parentesco (Ne 5,5): “ora, temos a mesma carne que nossos irmãos”. Desapropriação e escravidão não são compatíveis com esta ordem jurídica. O conceito de *‘áh* = “irmão” não é puramente intelectual, mas designa os membros de uma sociedade solidária.

Neemias exige uma anistia, segundo a qual os credores devem renunciar às rendas das terras hipotecadas, excluindo, como consequência, a escravidão do judaíta ao estrangeiro. Isto se a lei tiver funcionado, o que não sabemos, pois o texto é muito condescendente com Neemias. Não houve, por exemplo, distribuição de terra para os sem-terra. Na verdade, a medida paliativa tomada por ele era necessária para que se mantivesse no poder, ameaçado por grave crise social.

13. Confira, para o que se segue, KIPPENBERG, H.G., o. c., p. 53-72; GOTTWALD, N.K. *The Expropriated and the Expropriators in Nehemiah 5*. In: *Concepts of Class in Ancient Israel*. Atlanta: Scholars Press, 1999, p. 1-19.

### 3. Qual é a proposta do livro de Rute?

#### Propostas rejeitadas e/ou ignoradas pelo livro de Rute

A proposta do livro de Rute para a construção da identidade judaica na época persa não é a única transmitida pelas tradições bíblicas. Há pelo menos outras três que precisam ser consideradas:

- Proposta de Zorobabel e Josué: reconstruir o Templo e o altar – narrada em Ag 1,1-15a; Zc 4,1-6a.10b-14; Esd 3,1-13.
- Proposta de Esdras: manter a pureza da raça e observar a Lei – narrada em Esd 9,1-10,44; Ne 8,1-18.
- Proposta de Neemias: reconstruir Jerusalém, devolver terras alienadas e perdoar dívidas de agricultores empobrecidos – Ne 5,1-19.

Ora, a primeira proposta, como narrada em Ageu, que vê Zorobabel (descendente de Davi, linhagem real) e Josué (descendente de Sadoc, linhagem sacerdotal) como aqueles que darão a Yehud prosperidade e autonomia, através da reconstrução do Templo como um centro que una a comunidade, não deu certo. Zorobabel desaparece, como pode ser visto em Zc 3,1-7 (teria sua função sido extinta ou foi substituído por oficiais persas?), e os sacerdotes sadoquitas, reconstruído o Templo por volta de 515 aC – que é, lembro, apenas uma das datas possíveis – farão o jogo de intermediários do domínio persa.

A proposta de Esdras de desfazer os casamentos de judaítas com mulheres estrangeiras é bastante polêmica, já que pode excluir da comunidade uma grande quantidade de pessoas ou causar um significativo transtorno social com a desestruturação de famílias inteiras. Quanto à observância da Lei, existe ainda hoje vivo debate sobre o conteúdo e extensão desta Lei imposta por Esdras e sobre seu uso como forma de controle persa. Mas estas são questões abertas, aguardando, por enquanto, respostas mais consistentes.

Já a proposta de Neemias é extremamente útil para consolidar o controle persa sobre a região. Creio ser bastante evidente que interessa ao governo persa, que conquistou também o Egito, ter uma região tão estratégica como a desta faixa de terra fortalecida e pacificada. Por outro lado, a solução de Neemias para o endividamento de agricultores parece ser, como vimos, apenas paliativa, muito mais voltada para uma resposta imediata para a crise social que ameaça a estrutura de poder do que para a consolidação a médio e longo prazos dos direitos dos empobrecidos.

Estas três propostas são rejeitadas ou, no mínimo, ignoradas pelo autor/a do livro de Rute. Jerusalém, o Templo, o culto, as autoridades centrais enviadas pela Pérsia nem são mencionados no livro. Aqui, a camuflagem da data fictícia, ou seja, dizer que se está falando da “época dos juízes”, funciona bem.

A proibição de casamentos com estrangeiras decretado por Esdras é claramente desafiada. Rute não é apenas uma estrangeira: é uma moabita (Dt 23,4-7). E assim é insistentemente chamada no livro: “Rute, a moabita”! Uma moabita que jamais é designa-

da na estória como estrangeira residente (*ger*), merecedora de ajuda, pessoa com direitos (Dt 24,19-21), mas que é uma *nokriyyâ*, uma estrangeira sem nenhum direito (Rt 2,10).

### Propostas possíveis

Como já assinalava Jack M. Sasson em artigo publicado em 1978, quem lida com o livro de Rute enfrenta o grande problema de decidir se a solução proposta pelo autor/a envolve além do resgate da terra, a *ge'ulla*, também o casamento com o cunhado, o *levirato*, e qual seria a relação entre estas duas leis. Esta questão divide os especialistas<sup>14</sup>.

Observe: Rute não é judaíta, Booz não é seu cunhado, não há contrato de casamento (contrariando normas legais documentadas nos papiros de Elefantina<sup>15</sup>), o texto fala o tempo todo apenas de “resgate”, a exigência de casamento com Rute feita por Booz ao parente anônimo que tem direito de resgate da terra parece extraordinária...

Entre os defensores do levirato há propostas tão diferentes como: estaríamos lidando com uma lei anterior a Dt 25,5-10, que poderia ser chamada de “casamento redentor”, mais amplo que o levirato em sentido estrito; estaríamos, dizem outros, lidando com uma interpretação bem mais recente de Dt 25,5-10, uma espécie de midraxa da antiga lei, aplicada aqui de maneira muito mais livre... Bem, há de tudo, menos consenso.

Pessoalmente, tenho dificuldades em ver no texto a aplicação da lei do levirato, independente da adaptação que o autor/a possa ter lhe dado. Porém, vou considerar a hipótese. E, então, vejo na ação de Booz no capítulo 4, ao exigir o cumprimento simultâneo das leis do resgate e do levirato, um modo de proteger os judaítas socialmente marginalizados da exploração que a execução isolada da lei do resgate da terra estaria produzindo. Neste caso, a proposta do livro de Rute, ao unificar as duas leis, seria a de fortalecer o clã contra a tendência global, gerada pela política imperial persa e por seus agentes de Jerusalém, de dar maior autonomia às famílias em detrimento da tradicional solidariedade clânica.

Por outro lado, vejo que há um elemento que ainda não foi considerado aqui de maneira adequada: ao longo da estória, repetidas vezes, a atitude de *hesed* (= solidariedade, benevolência, misericórdia) se faz presente, sendo explicitamente citada em 3,10.

Quer dizer, parecem ter razão aqueles que insistem ser Rute um livro que se desvia da norma dominante – embora inserido na tradição bíblica – por ser ginocêntrico, por invocar Iahweh especialmente através das ações de solidariedade dos pobres que se organizam à margem do poderoso sistema imperial persa e por não impor restrições

14. Cf. SASSON, J.M. The Issue of Geu'lla in Ruth. *JSOT*, Sheffield, vol. 3, n. 5, p. 52-64, 1978; HUBBARD, R., resenha de LACOCQUE, A. Ruth, *RBL*, 14/05/2005. Disponível em <<http://www.bookreviews.org/bookdetail.asp?TitleId=4545>>. Acesso: 17 novembro 2007.

15. Cf. PERDUE, L.G. et al. *Families in Ancient Israel*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997, p. 104-162.

na busca da construção da identidade judaica, insistindo em fortalecer os desorganizados agricultores com a assimilação de estrangeiros/as, como a moabita Rute. Rute que, por sinal, só é aceita pela comunidade quando entra na “casa” de Booz (4,11). Em 4,13, Rute, finalmente, não é mais chamada de “moabita”.

Mas o objetivo do livro não é o louvor do personagem. Acredito que nem a habilidade de Rute, nem sua assimilação à comunidade judaíta sejam a meta do autor/a. Rute é um elemento estranho – a moabita, a estrangeira – que vem de fora, de modo extraordinário, para servir de espelho no qual os judaítas devem mirar-se para enxergar sua própria condição, como já sugeriu um autor<sup>16</sup>. Diante das ações de Rute os judaítas tomam consciência de sua própria identidade, de suas necessidades, de suas limitações. Quando isto acontece, tendo cumprido seu papel, Rute desaparece. Na verdade, o estrangeiro/a, diz o autor/a da estória, não destrói a identidade judaíta, como pensam os líderes de Jerusalém, mas a revela. Porém, isto só é possível porque Rute não existe, nunca existiu. Rute não é real. Rute é um personagem inventado. Rute é uma proposta. Rute é um paradigma.

## **Bibliografia**

BAUCKHAM, R. The Book of Ruth and the Possibility of a Feminist Canonical Hermeneutic. *Biblical Interpretation*, Leiden, vol. 5, n. 1, p. 29-45, 1997.

BOVELL, C. Symmetry, Ruth and Canon. *JSOT*, Sheffield, vol. 28, n. 2, p. 175-191, 2003.

DA SILVA, A.J. O discurso socioantropológico: origem e desenvolvimento. Disponível em <[http://www.airtonjo.com/socio\\_antropologico.htm](http://www.airtonjo.com/socio_antropologico.htm)>. Acesso em: 17 novembro 2007.

DA SILVA, A.J. Leitura socioantropológica da Bíblia Hebraica. Disponível em <[http://www.airtonjo.com/leitura\\_sociologica.htm](http://www.airtonjo.com/leitura_sociologica.htm)>. Acesso em: 17 novembro 2007.

DAVIES, P. R. *In Search of 'Ancient Israel'*. 2. ed. London: T. & T. Clark, [1992] 2005.

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003.

GERSTENBERGER, E.S. *Israel in der Perserzeit: 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart: Kohlhammer, 2005.

GOTTWALD, N.K. *As Tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

GRABBE, L.L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: Vol. 1, A History of the Persian Province of Judah*. London: T & T Clark, 2006.

KIPPENBERG, H.G. *Religião e formação de classes na antiga Judéia: estudo sociorreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social*. São Paulo: Paulus, 1997.

16. Cf. VAN WOLDE, E. Texts in Dialogue With Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives. *BibInt*, Leiden, vol. 5, n. 1, p. 1-28, 1997.

- LACOCQUE, A. *Le Livre de Ruth*. Genève: Labor et Fides, 2004. Versão inglesa: *Ruth*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- MATTHEWS, V.H. The Determination of Social Identity in the Story of Ruth. *BTB*, South Orange, vol. 36, n. 2, 2006. Disponível em [http://academic.shu.edu/btb/vol36/2/36\\_2/Matthews.pdf](http://academic.shu.edu/btb/vol36/2/36_2/Matthews.pdf). Acesso: 17 novembro 2007.
- MESTERS, C. *Como ler o livro de Rute: pão, família, terra*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1997.
- OSTRIKER, A. The Book of Ruth and the Love of the Land. *Biblical Interpretation*, Leiden, vol. 10, n. 4, p. 343-359, 2002.
- PERDUE, L.G. et al. *Families in Ancient Israel*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997.
- SASSON, J.M. The Issue of Ge'ulla in Ruth. *JSOT*, Sheffield, vol. 3, n. 5, p. 52-64, 1978.
- SNEED, M.R. (ed.). *Concepts of Class in Ancient Israel*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1999.
- VAN WOLDE, E. Texts in Dialogue With Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives. *BibInt*, Leiden, Vol. 5, n. 1, p. 1-28, 1997.
- ZENGER, E. et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.

*Airton José da Silva*  
Rua Messias da S. Passos Ferreira, 169  
Residencial Arantes Ferreira  
14340-000 Brodowski – SP  
e-mail: [airtonjo@netsite.com.br](mailto:airtonjo@netsite.com.br)  
home page: <http://www.airtonjo.com/>