

Rut (de Moab) y Noemí (de Belén)

La historia folclórica de Rut, una obra maestra de la narrativa hebrea, celebra al amor y la devoción mutua de dos mujeres “en los días cuando gobernaban los jueces/caudillos” (1:1; ca. 1100 a.C.; ver → Ester, el único otro libro con nombre de una mujer). Probablemente surgió en forma oral en un círculo de mujeres sabias (Petermann 1998/99:104). Es único en el canon de la Biblia Hebrea y el la sociedad patriarcal israelita porque celebra el amor y devoción de una mujer a otra. Antes era común asignarle una fecha después del exilio babilónico, 538-400 a.C. (DHHBE). Sin embargo, ciertos estudios señalan características lingüísticas de una fecha mucho más temprana, pero después de David (950-700 a.C.; NBJ; HCSB). Así probablemente Rut tuvo una forma antigua pero luego fue revisada (ver la adición de la genealogía al final, que termina con David; Rut 4:18-22)—tal vez como protesta ante las campañas de → Esdras 9-10 y → Nehemías 13 contra los matrimonios mixtos (Marjo Korpel 2001), o de → Levítico 18 y 20 contra uniones incestuosas (ver Moab abajo). En la tradición judía Rut llegó a ser la lectura bien designada para la fiesta anual de Semanas/Pentecostés (la primera cosecha [de cebada]).

El predominio de ambas mujeres en cada sección es tan fuerte que parece que fue escrito por una mujer (Phyllis Trible 1992). Tal autor(a) no necesariamente abogó en favor del matriarcado en contra del patriarcado, y si no fuese una mujer, al menos alguien sensible a los sufrimientos y las perspectivas de las mujeres. Los lectores post-exílicos, frente a ideologías rígidamente exclusivistas (→ Abdías, Nahum, Esdras 9-10, Neh 13) encontrarían en el libro una teología inclusiva y universal (→ Jonás). Con la eliminación de la monarquía después del Exilio, lectores hartos de regímenes de sacerdotes y gobernadores corruptos anhelaron la restauración de una monarquía autónoma, en vez de gobernadores instalados por imperios extranjeros (tal vez señalado por la genealogía final, 4:18-22).

Muy discutidas son las discrepancias entre Rut y las leyes del Pentateuco, tal vez dado su forma final por → Esdras (458 a.C.). Según Génesis, Moab fue hijo de Lot, por la unión incestuosa con su hija mayor (19:37). La Ley prohibió a los varones israelitas casarse con mujeres de Moab y Edóm (Deut 23:2-8; cp. Num 21:29-30; 22; 25:1-5; Os 9:10; Am 2:1-3; Jer 48:1-9; Esdras 9:1-2; 10; Neh 13:1-3, 23-31), ¡pero el libro de Rut celebra precisamente tal matrimonio! (1:4,22; 2:2,6, 21; 4:5,10; ver el “Buen *Samaritano*” de Jesús en → Lucas 10:25-37; cp. Jn 4). ¿Es porque el relato surgió antes de tal ley? O después, para modificarla, hacerla más flexible, o insistir en el espíritu y la intención detrás de la ley? La Ley procuró proteger los derechos de los pobres de compartir en la cosecha (Deut 24:19-22; Lev 19:9-10; 23:22 [la Fiesta de Semanas/Pentecostés]; cp. Ex 23:10-11). Según David Pleins, el relato de Rut demuestra que es el pacto que motiva la obediencia a las leyes, es decir, la experiencia de una comunidad que ha participado en el éxodo, de liberación de una opresión económica (1991:195). Mona West (2006:190) señala el lugar de las responsabilidades del *go’el* (redentor; Rut 2:20; 3:9, 12-13; 4:1,3-4, 6-7; cp Lev. 25), y concluye que las leyes son “intencionalmente ambiguas para ofrecer a los personajes la posibilidad de actuar encima y más allá de los requisitos legales de la sociedad” (190, citando el estudio de David Biale, 1997).

La ley del levirato (del latín *levir*, “cuñado”) procuró asegurar a los varones fallecidos sin hijos el derecho de preservar su nombre y propiedad, y proveer económicamente a la viuda (→ Deut 25:5-10; cp. Lev 18:16 y 20:21). Pero ¿por qué no siguen al pie de la letra esta ley las narraciones como Rut (4:5) y Génesis 38 (Judá y Tamar)? Y si Jesús quiso insistir en la autoridad de la Ley en cada detalle (Mat 5:17-20), ¿deben los cristianos hoy obedecer la ley del levirato (Mc 12:19; Lc 20:28; Mt 22:24)? Aprovechándose de las provisiones del levirato, Rut y Noemí no logran una liberación independiente (4:10), sino que ayudan a Boaz/Booz a ser responsable y cumplir la ley (Pleins 1991:195), o encarnar sus valores (Robert Hubbard 1988:48-51; “Booz”, español; mejor “Boaz,” como el hebreo).

1 Mujeres/Pobres/Minorías Sexuales (viudas). El libro de Rut ofrece ejemplos clásicos de identidades múltiples: Rut y Noemí son *mujeres* y *pobres* y *minorías sexuales*—y Rut es inmigrante *extranjera* (blanco de la xenofobia, 1:4,22; 2:2,6, 21; 4:5,10); pero no es idólatra, pues decide abandonar su país (Moab) y su dios (Quemos) para disfrutar una relación con Yahveh, el Dios Libertador de su suegra Noemí y de los difuntos esposos. Las identidades múltiples representadas por Rut y Noemí usualmente, tanto en la Biblia como en la historia general, representan personas y grupos débiles que sufren opresión y violencia a manos de los más fuertes (varones, ricos, casados, viviendo en su país de origen). Por lo tanto, la historia de Rut señala el gran error de cualquier teología de

liberación que “opta” y pretende hacerse solidario solamente con una identidad abstracta (p.ej., “los pobres”), pues tal abstracción de una faceta de la identidad resulta imposible en cualquier praxis con personas reales (en toda su complejidad: mujeres, minorías sexuales con padres incestuosas, inmigrantes, etc.; Marcella Althaus-Reid 2000).

Boaz refiere de paso a jóvenes “ricos o pobres” en quienes Rut no se fijó (3:10), la única referencia en el libro a los pobres. Pero, como señala David Pleins, Rut, como tantos relatos folclóricos, procura defender normas específicas de justicia (1991:194). Todo el libro narra la experiencia de *viudas empobrecidas* por el hambre y después por la muerte de los esposos. Su experiencia no apoya ni la ideología del Éxodo (esclavos israelitas, empobrecidos pobres por la opresión imperial), ni la de Proverbios (los hijos de las élites, advertidos contra el empobrecimiento que podría resultar de su pereza y/o sus vicios). El relato de Rut muestra el riesgo de sacar conclusiones teológicas equivocadas sobre la pobreza, partiendo exclusivamente de un estudio del vocabulario específico para pobres/pobreza (una debilidad ocasional en los excelentes estudios de David Pleins; 1992; 2001; cp. Hanks 1992:414-415; 2000). Reflejando la complejidad de la experiencia humana, la Biblia presenta más de 20 causas para la pobreza (Hanks 1983:33-39; cp. 1982:44-46). Como afirma Marcella Althaus-Reid: “Cualquier teología que se preocupa con las cuestiones de riqueza y pobreza debe considerar más la incoherencia de la opresión y sus múltiples dimensiones en vez de sus elementos comunes” (2001:169).

De acuerdo con el paradigma del Éxodo, la opresión es la causa básica de la pobreza, que recibe mucho más énfasis en la Biblia (más de 160 textos), entre las más de 20 otras causas señaladas. Sin embargo, Rut hace evidente que factores ecológicos (de hambre) y la tragedia familiar (la muerte de los esposos de Naomí, Orfa y Rut) pueden ser decisivas, además de la opresión puntualizada en el Éxodo y los vicios en Proverbios. Podríamos afirmar que, desde la perspectiva de la Biblia, especialmente del Nuevo Testamento, “el problema” no es tanto la pobreza o los pobres, sino la riqueza y los ricos. Sin embargo, puesto que la Biblia manda que seamos solidarios con los pobres en su necesidad y sufrimiento, podríamos concluir que cualquier elaboración de una praxis eficaz debe partir de un análisis de la complejidad de las causas—y no desconectarnos y consolarnos con ideologías simplistas y crueles que echan la culpa en los pobres mismos (Proverbios culpa poco a los pobres, pero advierte mucho a los hijos de los ricos en cuanto a la pereza y los vicios).

Phyllis Tribble señala como la colocación de Rut en el orden canónico de la Biblia Hebrea afecta y enriquece la perspectiva sobre mujeres (1992:846). En las traducciones cristianas modernas (siguiendo la LXX), Rut está colocado en relación con la época de los eventos que narra (ca 1100 a.C.), después de Jueces. Así provee un fuerte contraste con el relato espantoso de la violación y muerte de la concubina de un levita, donde Dios parece estar ausente (Jueces 19-21). Rut demuestra, que aún en la época de los Jueces, antes del establecimiento de la monarquía, hubo varones piadosos excepcionales (Boaz), y que no todo hombre “hacía lo que bien le parecía” (Juec 17:6; 18:1; 19:1; 21:25). Algunos varones vivían de acuerdo con las normas de *khesed* (solidaridad, lealtad; 1:8; 2:20; 3:10; Petermann 1998/99:105) y trataron bien a las mujeres, incluso a las pobres inmigrantes.

En el orden de la LXX, además del *contraste* con la concubina violada y asesinada, Rut precede y *complementa* el relato de Ana (1 Sam 1-2), donde Dios protege a mujeres en sus dificultades (la “esterilidad” de Ana—pues la perspectiva patriarcal y precientífica culpaba a la mujer). Como Rut significa más para Noemí que siete hijos (Rut 4:15), así Ana vale más para su esposo Elcaná que 10 hijos (1 Sam 1:8), afirmaciones muy fuertes en el contexto patriarcal. En la misma línea, cuando los judíos (TM) colocaron Rut después del libro de Proverbios—que concluye con el poema acróstico sobre la gran dificultad de encontrar una “mujer de carácter noble” (Prov 31:10-31)—Rut, utilizando la misma frase para la protagonista, parece dar un ejemplo ideal (Rut 3:11). Tribble indica, además, como varios elementos de Rut encuentran contrapartes y ecos significativos en textos de otras épocas en la Biblia Hebrea. La decisión heroica de Rut de abandonar su país, clan, y dioses, para acompañar a Noemí, es análoga a la decisión de Abraham (ver Gen 12:1-3 con las palabras de Boaz en Rut 2:11). Según 4:11, los ancianos de Belén compararon a Rut con las matriarcas de Israel (Raquel y Lea; ver Tamar). La genealogía final (Rut 4:18-22; cp. 1 Cron 2) vincula el relato con todo el proyecto histórico de liberación (ver la elección de David, descendiente de la moabita Rut, como rey). Mateo lleva la subversión un paso más, al insertar en la genealogía de Jesús a Ruth, Tamar, Rahab y Betsabé—todas gentiles y/o mujeres, quienes (como María) tuvieron historias

sexuales irregulares (→ Mat 1:3-6). Así Rut nos permite ver, como en el caso de Moisés (la valentía de su madre, su hermana y las parteras; → Éxodo 1), la iniciativa de mujeres marginadas, que también era esencial para el establecimiento de la nación Israel, la monarquía bajo David y sus descendientes, y para el nacimiento de Jesús (→ Estér, quien riesgo su vida para preservar su pueblo frente a una persecución violenta durante el Exilio).

Como mujer, empobrecida, inmigrante sospechosa, y minoría sexual (viuda), Rut (aconsejada por Noemí) recurre a una estrategia sexual común entre mujeres pobres para salir de su crisis (y mantener viva también a su suegra): seduce a Boaz, un hombre rico y mayor de edad, pariente de Noemí, y le propone matrimonio (“extender el manto sobre tu sierva”, 3:9; Ezeq 16:8; Deut 22:30; 27:20; West 2006:190). Aunque no es el texto predilecto de los fundamentalistas quienes concluyen que la Biblia siempre aprueba solamente relaciones sexuales exclusivas y permanentes, sellados entre una pareja con un supuesto “pacto” de matrimonio, la Biblia contiene una provisión legal que cubre casos como los de Rut y Noemí—la ley del levirato (→ Deut. 25:6-10). Esta provisión de Deuteronomio (o algo muy parecido) proveería el fondo cultural y legal para entender la iniciativa de Rut. Como señala Robert Hubbard (1983:48-51), la situación de Noemí y Rut no corresponde precisamente a la ley del levirato, pues Noemí es mayor de edad y no puede procrear hijos, mientras Boaz no es un cuñado, sino un pariente más distante, que funciona como redentor de la propiedad (Rut 2:20; 3:9, 12s; 4:4,6; Lev 25:23-34, 47-66), mientras Rut funciona como sustituta por Noemí y con Boaz procrea un hijo “*a Naomi*” (¡4:17; West 2006:194!).

Para el lector moderno, sin embargo, la comprensión de la iniciativa escandalosa de Rut queda bastante tapada por las referencias a los “pies/piernas” de Boaz (3:4,7-8,14), reconocido por los comentaristas como un eufemismo para los órganos sexuales—pero misteriosamente dejado sin clarificación en tantas Biblias de Estudio (que proveen notas sobre cualquier detalle que no trastorna la ideología sexual de los lectores). Edward Campbell (1975:121) ya reconoció el eufemismo, sugirió la traducción “piernas” y señala que la palabra hebrea (*margelotaw*) ocurre solamente aquí (4 veces + Dan 10:6, donde claramente significa “piernas”) y que no es la palabra hebrea común por pies (*regel*). Para *regel* como eufemismo señalando los órganos sexuales, ver Ex 4:25; Deut 28:57; Juec 3:2; 1 Sam 24:3; 2 Reyes 18:27 = Isa 36:12; Isa 6:2; Ezeq 16:25; Robert Hubbard 1993:203; cp la “desnudez” de Noé (→ Génesis) como eufemismo por la violación sexual que sufrió (penetración anal). Además del uso cuatro veces del “piernas/pies” como un eufemismo por los órganos sexuales, el verbo “descubrir” (*glh*, v. 4) ocurre mayormente para descubrir varias relaciones sexuales ilícitas (24 veces en Lev 18 y 20; + Deut 23:1; 27:20; Isa 22:8; también el verbo “acostarse” (*shakab*, v. 4) sugiere relaciones sexuales ilícitas (Gen 19:32-35; Ex 22:15/16; Lev 18:22; Deut 22:22; 1 Sam 2:22; 2 Sam 11:4, etc.; Hubbard 1993:203-204).

Como apunta Marcella Althaus-Reid, aunque es difícil para lectores modernos “decentes” aprobar la iniciativa sexual de Rut, mujeres pobres y desamparadas no tienen otras alternativas para sobrevivir y proveer para sus hijos: “Rut no es una jueza moabita quien reta el sistema judicial para salir adelante; el resultado del triunfo por exceso de feminidad no es siempre feliz. Se cambia pan por amarga intimidad” (2005:238-239; cp. p. 131-132). Después de la seducción, Boaz alaba el gesto de solidaridad y fidelidad (*khesed*; 3:10; cp. 1:8; 2:12, 20) de Rut a favor de su suegra. Al final Boaz se casa (literalmente “adquiere/compra” (4:5,9-10; cp 4:13 “tomó”) Rut y ellos procrean descendencia que incluye el Rey David y Jesús (4:18-22). Sin embargo, el famoso “voto de compromiso” de Rut, siempre tan utilizado en los matrimonios heterosexuales, en el contexto original no es una expresión del afecto de Rut por su esposo Boaz, sino la declaración de amor, con la cual la despreciada moabita “comes out” [sale del closet], prometiendo ser fiel hasta la muerte en un compromiso con su suegra Naomi:

“Porque dondequiera que tú camines, caminaré yo,
y dondequiera que tu habitas, habitaré yo.
Tu pueblo será mi pueblo,
Y tu Dios, mi Dios.
Donde tu mueras, moriré yo,
y allí quiero ser sepultada.
¡Que me castigue Yahveh con toda severidad
si me separa de ti algo que no sea la muerte” (Rut 1:16; cp la poesía erótica de Safo, ca. 600 B.C.).

Además del voto, Rut “se aferró” a Noemí (2:14, hebreo *dabaq*), el mismo verbo que describe la unión de Adán con Eva, que les hizo “una sola carne” (Gén 2:24; Amy-Jill Levine 1992/98:80). El voto de Rut también es utilizado hoy en la bendición de parejas del mismo sexo (que es más coherente con su contexto original). Pero pocas iglesias o sinagogas están dispuestas a aprobar tales bendiciones, aún después de décadas marcadas por millones de muertes de SIDA, cuando la fidelidad entre parejas del mismo sexo con frecuencia es un asunto de vida o muerte.

- 1 Compare el concepto moderno del matrimonio con las costumbres en Rut.
- 2 ¿Como podría Rut prometer ser fiel a Noemí sin la implicación de exclusividad sexual? Compare el concepto moderno de “fidelidad” con la comprensión de Rut.
- 3 Trazar la historia de la “familia” de Noemí y compare la familia moderna (nuclear) con casa patriarcal establecida por Ruth, Noemí y Boaz.

Rut de Moab: Bibliografía

- Althaus-Reid, Marcella (2001/2005). *La Teología Indecente*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Adutwum, Ofosu (1999). “Rut”. *Comentario Bíblico Internacional*. William R. Farmer, ed. Estella: Verbo Divino, 518-23.
- Brenner, Athalya, ed. (1993). *A Feminist Companion to Ruth*. A Feminist Companion to the Bible 3. Sheffield: Sheffield Academic.
- Bush, Frederic W. (1996). *Ruth, Esther*. WBC. Waco: Word.
- Campbell, Edward F., Jr. (1975). *Ruth*. Anchor Bible 7. New York: Doubleday.
- Clines, David J. A. (1995). “Psalm 2 and the MLF (Moabite Liberation Front)”. *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. JSOT.S 205. Sheffield: Sheffield Academic, 244-275.
- Farmer, Kathleen (1998). “Ruth.” *The New Interpreter’s Bible*. Vol 2. Nashville: Abingdon.
- Fewell, Danna Nolan y Gunn, David Miller (1990). *Compromising Redemption. Relating Characters in the Book of Ruth*. Louisville: Westminster John Knox.
- Gow, Murray D. (2005). “Ruth, Book of”. *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Kevin J. Vanhoozer, ed. Grand Rapids: Baker/SPCK, 704-708.
- Hamlin, E. John (1996). *Surely There Is a Future: A Commentary on the Book of Ruth*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hubbard, Robert L. Jr. (1988). *The Book of Ruth*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kates, Judith A. y Reimer, Gail Twersky, ed. (1994). *Reading Ruth: Contemporary Women Reclaim a Sacred Story*. New York: Ballantine.
- Korpel, Marjo C. A. (2001). *The Structure of the Book of Ruth*. Assen: Van Gorcum.
- Kalmin, Richard (1992). “Levirate Law”. *The Anchor Bible Dictionary*. David Noel Freedman, ed. New York: Doubleday, IV, 296-297.
- Lee, Eunny (2009). “Ruth, Book of”. *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible*. Katharine Doob Sakenfeld, ed. Nashville: Abingdon, IV 865-868.
- Levine, Amy-Jill (1992/98). “Ruth”. *Women’s Bible Commentary*. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, ed. Louisville: Westminster John Knox, 84-90.
- Linafelt, Tod and Timothy Beal (1999). *Ruth and Esther*. Berit Olam. Colleville, Minn.: Liturgical.
- Mesters, Carlos (1960/95). *Rut. Una historia de la Biblia*. Buenos Aires: San Pablo.
- Miller, J. Maxwell (1992). “Moab”. *The Anchor Bible Dictionary*. David Noel Freedman, ed. New York: Doubleday, IV, 882-893.
- Petermann (Batmartha), Ina Johanne (1998/99). “Das Buch Rut: Grenzgänge zweier Fragüen im Patriarchat”. *Kompendium Feministische Bibelauslegung*. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker, ed. Gütersloher: Chr. Kaiser, 104-113.
- Pressler, Carolyn (2002). *Joshua, Judge and Ruth*. WBC. Louisville: Westminster John Knox.
- Ramirez-Kidd, José E. (2004). *El libro de Ruth : Ternura de Dios frente al dolor humano*. San José, Costa Rica : Editorial Sebila, Universidad Bíblica Latinoamericana, bsebila@racsa.co.cr
- (2004). *Antología : El libro de Ruth* San José, Costa Rica : Editorial Sebila, Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Trible, Phyllis (1992). “Ruth, Book of”. *The Anchor Bible Dictionary*. David Noel Freedman, ed. New York: Doubleday, V, 842-847.
- Vílchez, J. (1998). *Rut y Ester*. Estella: Verbo Divino.
- West, Mona (1995). “Ruth”. *Mercer Commentary on the Bible*. Macon, Georgia: Mercer University, 259-267.
- (1997). “The Book of Ruth: An Example of Procreative Strategies for Queers”. *Our Families, Our Values: Snapshots of Queer Kinship*. New York: Harrington, 51-60.
- (2006). “Ruth”. *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 190-194. [La Rev. Dra. West era Bautista del Sur; ahora es pastora de la ICM/MCC]
- Wilch, John (2006). *Ruth*. CCS. St. Louis: Concordia Publishing House.

Estos hechos [Rut 3-4] indican la decisión de Noemí, Rut y Boaz de crear su propia familia y definir su propia comprensión de parentesco y responsabilidad de uno con otro dentro del contexto de las leyes de herencia y parentesco del Israel antiguo. Estos hechos son similares a los modos en los que las personas queer del presente crean familias: un varón bisexual y dos lesbianas conviven junto a su hijo biológico; un varón gay donó su esperma a una pareja lesbiana y participa de la crianza de su niño; tres varones gay conviven como amantes y familia durante veinte años; una madre lesbiana y su amante conviven en una casa vecina a la de la hija lesbiana y su amante.

Rut, Noemí y Boaz brindan a nuestra comunidad un ejemplo antiguo de las maneras en las cuales hemos ido creando nuestras familias. Hallamos, sin embargo, que como nosotros, deben superar barreras legales para crear sus familias....Por cierto, hay modos que la comunidad Queer manipulan las leyes para superar las barreras que niegan la legalidad de nuestras relaciones. También nosotros hacemos más permanentes y seguras nuestras relaciones....En sus palabras y obras, las mujeres del pueblo reconocen la estrategia procreadora de Rut y Boaz que producen un hijo para Noemí....Noemí no es la madre biológica de Obed pero las mujeres del pueblo ven que la relación de Rut con Noemí ha sido procreadora y dadora de vida [4:17]. La comunidad Queer oye las bendiciones de nuestras uniones en las palabras de las mujeres del pueblo de Belén. Con ellas reclamamos que nuestras uniones, nuestro amor, nuestras familias con o sin hijos, son dadoras de vida y procreadoras (193f.).

¿Es Boaz gay o bisexual?

- 1 Mayor de edad, no casado, aunque dispone de muchas mujeres; ninguna indicación de viudez (3:10; 2:8-9, 22-23).
- 2 Boaz es muy sensible y espiritual e, incluso, utiliza una imagen femenina de Dios (2:1-12, esp. 12).
- 3 Cuando descubre Rut en su cama su reacción no es de lujuria sino de espanto (3:8).
- 4 Está conmovido por la virtud de Rut (3:11; cf Prov 31), la adquiere como esposa y cumple su deber del levirato de engendrar un hijo para Noemí pero no demuestra interés romántico por Rut (3:5; 4:10) y ella ama a Noemí.

Le experiencia, carácter y teología de Noemí (cf Job: perdió todo pero eventualmente recuperó aun más).

- 1 1:6-7, 10 Believed report of God's providential provision ("visited") of bread/food for his people in Judah; Naomi's original intention with that of Orpah and Ruth was to travel together to Bethlehem..
- 2 1:8-9 Naomi had second thoughts, believed Yahweh would show *khesed* to Orpah and Ruth in Moab, and decided to make the trip to Bethlehem alone.
- 3 1:11-13 Naomi argues that Orpah and Ruth should return to their mother and reveals her conviction that behind all her bitter suffering was the fact that "Yahweh's hand has gone out against me" (famine, death of husband and sons).
- 4 1:14-18 When Ruth clings to Naomi and declares her love, Naomi accepts her decision.
- 5 1:19-22 In Bethlehem Naomi insists she be called "Mara" (bitter) because Shaddai (the Almighty) has embittered her life, brought her back "empty" from Moab, oppressed/afflicted [*'anah*] her and brought evil [*ra'ah*] upon her.
- 6 2:1-3 Naomi agrees to Ruth's plan to glean behind the barley harvesters and Ruth "happened" [*wayyiqer miqreha*] (providence/chance?; Linafelt 1999:27-28) to glean in the fields of Boaz, Naomi's prosperous and pious relative.
- 7 2:17-20 Naomi sees Ruth's ephah (half bushel) of barley, eats and asks where she had gleaned, blessing the unidentified man who took notice of her; Ruth reveals she had worked with Boaz. Naomi blesses him, affirming that "Yahveh has not stopped showing his *khesed* to the living and the dead" and reveals that Boaz is a close relative and "one of our kinsman-redeemers" (20).
- 8 2:21-23 Naomi encourages Ruth to accept Boaz's invitation to stay with his workers, since in company of his servant girls she would be safe.
- 9 3:1-4 Naomi tells her daughter in law her plan for Ruth to "find rest" (a home, married) by seducing Boaz (after washing and perfuming herself), going where he sleeps (on a pile of barley), uncovering his "feet/legs" [*¿=genitals?*] and then doing whatever he tells her; Ruth then follows Naomi's plan and even proposes to Boaz (3:9).
- 10 3:16-18 Naomi gets Ruth's report and assures her that Boaz will settle that same day the legal question of a possible alternate kinsman-redeemer claiming precedence.
- 11 4:1-8 The alternate kinsman-redeemer wants to buy the ancestral land from Naomi and Ruth but backs out on learning that with the land he will acquire Ruth with levirate responsibility, which would endanger his own estate.
- 12 4:9-10 Boaz buys the land from Naomi, also acquiring Ruth and accepting the levirate responsibilities with her.
- 13 4:13-17 Boaz impregnates Ruth; the town women assure Naomi of Boaz's care and Ruth's love and refer to Ruth as "better to you than seven sons" [the love was mutual]. They name the son Obed, saying "Naomi has a son." Naomi takes Obed in her lap and cares for him. Obed is King David's grandfather and also ancestor of Jesus (18-22).

→ **Deut 25:5-10** [*3.7] *El levirato (con la viuda del hermano difunto)* (cf. Génesis 38; Rut; Lev. 18:16; 20:21; → **Marcos 12:18-27** // **Mateo 22:23-33** // **Lc 20:27-40**). Una singular excepción a las prohibiciones levíticas del incesto es la ley en Deut. 25:5-10 respecto del matrimonio levirato (del latín *levir, cuñado*) que, en efecto, manda lo que Levítico (18:16 y 20:21) prohíbe. Si un hermano moría sin descendencia, el hermano sobreviviente estaba obligado a tener relaciones sexuales con la cuñada viuda para asegurar la continuidad del nombre del hermano (descendencia). Además de la discrepancia con las leyes de Levítico contra el incesto, los estudios exegéticos han aclarado varias diferencias entre las narraciones (Tamar en Génesis 38 + Rut; Claus Westermann 1976/84-82/86 III:52, “Excursus on the Levirate”; Jeffrey Tigay 1996:482-483; Frank Frick, WS 2001/98-199):

- En Génesis 38 la viuda Tamar tenía derecho solo a procrear un descendiente, no al matrimonio (como en Rut y la ley en Deuteronomio), lo cual provocaba considerable dificultad a la noción que la sexualidad bíblica siempre implicaba una relación marital *permanente*;
- Deut. 25:5-10 limita el levirato a *hermanos* que “residen juntos”; pero en Génesis 38 la responsabilidad se extiende al suegro (Judah) y en Rut a alguien aun más distante (Boaz, pariente de la suegra Noemí);
- En Génesis y Deuteronomio el levirato es *obligatorio*, pero en Rut es *opcional*.
- Deut. 25:7 estipula que la responsabilidad del hermano es de “perpetuar el nombre” de su hermano difunto; pero la geneología de Rut (4:18-21) nombra solamente el padre biológico (Boaz), no la persona cuyo lugar él tomó (Mahlón) y según las mujeres vecinas de Belén es el hijo de Noemí, la suegra de Rut (Rut 4:17). Así, en Rut el levirato parece funcionar más para la protección de Noemí y Rut (4:17) que para preservar el nombre/honor de Mahlón, el difunto esposo de Rut.

En el día de las preguntas, Jesús fue obligado a tratar la cuestión (→ **Marcos 12:18-27** // **Mateo 22:23-33**; // **Lc 20:27-40**). Su respuesta incluyó la afirmación que los ángeles “no se casan”, lo que fue interpretado en la tradición neoplatónica como una indicación que los ángeles son espirituales, en el sentido de que son seres inmateriales y, en consecuencia, incapaces del coito con cualesquiera. Sin embargo, otros textos hacen patente la capacidad sexual de los ángeles (→ **Gén. 6:1-4,18-19**, **Judas 7** y **1 Cor. 11:10**). La ley del levirato también ofrece considerable dificultad a quienes lean en el lenguaje de “dos que se convertirán en uno” un absoluto ético contra la poligamia (¿acaso tres se convierten en uno?) y las relaciones homoeróticas. Aunque no representa el ideal, para ciertas situaciones donde las alternativas son peores un modo de “matrimonio abierto” no solamente habría sido permitido sino ordenado por Dios.

La ley y las prácticas del levirato, jamás dejadas de lado en el Nuevo Testamento, plantean graves problemas para el fundamentalismo ideológico. Nuevamente, los fundamentalistas que convocan un simple “retorno a la Biblia” para las cuestiones sexuales modernas enfrentan la necesidad de explicar por qué en las iglesias hoy no cortan las manos de ninguna (Deut 25:11-12), ni prestan juramento en los tribunales con la mano sobre los genitales masculinos (en lugar de la Biblia, Gén. 24:9) ni obligan a los varones con hermanos difuntos cumplir con la responsabilidad del levirato, ordenado y jamás revocado en la Biblia.

Nota 1 Linafelt 1999:43, 48 señala cambios significativos con una variedad de interpretaciones:

2:8 (“muchachas”) → 2:21-23 (“muchachos...muchachas...muchachas”)

3:4 (“él te dirá que hacer”) → 3:9 (*Rut* le pide que Boaz la tome como mujer/esposa)

Nota 2 4:5 Problema textual (y del vínculo entre el terreno y la viuda Rut):

“la viuda del difunto

tu compras/adquieres [qere] /

yo compro/adquiero [ketib]

para mantener el nombre del difunto con la propiedad de él”.

qere, *tu*, Hubbard 1988:237+ y consenso: supone un vínculo entre los deberes del *go’el* y el levirato

Boaz arriesga su relación con Rut; adquiriendo a Rut, el *go’el* no arriesga su herencia

ketib, *yo*, Linafelt 1999:67-68: un hijo de Boaz y Rut arriesgaría la herencia del *go’el*; Rut procura mantener su convivencia con Noemí.

El Levirato (Deuteronomio 25:5-10)

Una singular excepción a las prohibiciones levíticas del incesto es la clara orden divina en Deuteronomio 25:5-10 respecto del matrimonio levirato, del latín *levir*, *cuñado*, que, en efecto, manda lo que Levítico 20:21 prohíbe. Si un hermano moría sin descendencia, el hermano sobreviviente estaba obligado a tener relaciones sexuales con la cuñada viuda para asegurar la continuidad del nombre del hermano. Los estudios exegéticos han aclarado que originalmente (Génesis 38) la viuda tenía derecho a un solo descendiente no al matrimonio lo cual provocaba considerable dificultad a la noción que la sexualidad bíblica implicaba una relación marital permanente (Westermann 1976/84-82/86 III:52, “Excursus on the Levirate” con la literatura citada). Cuando es intentado el diálogo con el fundamentalismo ideológico, es revelador preguntar si el llamado *retorno a la Biblia* para las cuestiones de moral sexual, deberían implicar la obligatoriedad del matrimonio levirato en las iglesias actuales. Puesto que a las ideologías les desagrada ser cuestionadas un silencio inicial podría ser seguido por la respuesta que dicha orden está, solamente, en el Antiguo Testamento y, en consecuencia, no es obligatoria para las iglesias de la revelación cristiana. Si preguntamos, entonces, si en esas iglesias es permitido el coito con animales, pues la única prohibición de tales actos se halla en la Biblia Hebrea, el diálogo concluye abruptamente sino violentamente.

La orden divina respecto del matrimonio levirato, jamás dejada de lado en el Nuevo Testamento, plantea nuevos problemas para el fundamentalismo ideológico. En el día de las preguntas, Jesús fue obligado a tratar la cuestión (Marcos 12:18-27 // Mateo 22:23-33; // Lc 20:27-40). Su respuesta incluyó la afirmación que los ángeles no se casan, lo que fue interpretado en la tradición neoplatónica como una indicación que los ángeles son espirituales, en el sentido de que son seres inmateriales y, en consecuencia, incapaces del coito con cualesquiera. En verdad Génesis 6:1-4, 18-19, Judas 7 y Pablo en 1 Corintios 11:10 hacen clara la capacidad sexual de los ángeles. El matrimonio levirato (¿acaso 3 se convierte en 1?), también ofrece considerable dificultad a quienes lean en el lenguaje de “dos que se convertirán en uno” un absoluto ético contra la poligamia y las relaciones homosexuales. Aunque no representan el ideal, para ciertas situaciones donde las alternativas son peores (ver Rut), un modo de matrimonio abierto no solamente habría sido permitido sino ordenado por Dios.

Ellul no entra en detalles sobre las implicaciones del matrimonio levirato. Sin embargo, una breve nota (1984:305) en su tratamiento sobre la poligamia percibe correctamente que el propósito de esta divina sanción de un caso de ética situacional es la protección de las personas débiles e inhábiles, la viuda y el esposo fallecido sin descendencia, en el marco de la tradición de justicia del paradigma del Exodo. Este modo de búsqueda racional en la voluntad providencial divina oculta en la doctrina sexual bíblica, a menudo extraña y ofensiva a los lectores contemporáneos, y respecto de detalles de las grandes continuidades bíblicas históricas, requiere ser llevado a cabo firmemente en el área de la sexualidad. Aunque Ellul da unos algunos pasos significativos en esta dirección, muy a menudo se complace en hablar de prohibiciones bíblicas “absolutas” en lugar de interpretar con cuidado un material que se revela dificultoso al lector moderno.

De modo significativo, al texto de Deuteronomio 25:5-10 sobre el matrimonio levirato, sigue la exigencia de, para el caso de la mujer que agarra las partes genitales del contrincante en el esfuerzo para librar al esposo en una pelea, “ordenarán sin ninguna compasión que se le corte la mano a la mujer” (25:11-12). Craigie (1976:316) puntualiza que el contexto, probablemente, indica la ley como un ejemplo de la ley del talión “ojo por ojo, diente por diente” (19:21). La inquietud por la procreación impulsa tanto la medida del matrimonio abierto para la viuda sin hijos como al castigo del daño infligido por una mujer a los genitales de un varón que pondría obstáculos a su potencial de procrear. Puesto que una mujer no podía ser castrada, era cortada su mano. Aparte de la ley del talión, que pudiera no haber sido tomada literalmente, esta es la única medida en el Antiguo Testamento donde la mutilación física es prescripta por ley como castigo.

Countryman (1988:35) explica adecuadamente la probable razón : “La sacralidad de los genitales del patriarca era tal que, en tiempos primitivos, se juraba sobre ellos (Génesis 24:2-3, Abraham; 47:29-31, Israel)”. Nuevamente, los ideólogos fundamentalistas que convocan al retorno a la Biblia para las cuestiones sexuales enfrentan la necesidad de explicar porqué en la iglesia moderna no cortan las manos de las mujeres en sus iglesias ni prestan

juramento en los tribunales con la mano sobre los genitales masculinos en lugar de la Biblia, omiten la práctica del matrimonio levirato ordenado y jamás revocado en la Biblia. En cuanto a riñones como eufemismo para genitales, ver Bandstra y Verhey en Bromiley 1979-88, III:432-434.

La cuestión del incesto, junto con la orden aparentemente contradictoria del matrimonio levirato, nunca podría convertirse en un tema tan urgente como Pablo quería que lo fuese para los corintios. Sin embargo, su estudio es sumamente instructivo para explorar el cautiverio ideológico sobre la sexualidad y el uso adecuado de las escrituras en las cuestiones sexuales. La perspectiva de Ellul no debería referir a dudosas condenaciones “absolutas” sino examinar cuidadosamente lo que las escrituras tienen para decir así como las percepciones de la genética, la psicología y la economía que la Biblia incluye bajo sabiduría. Si la doctrina de Jesús es puesta en un lugar central y las grandes continuidades históricas bíblicas –libertad, justicia, , sabiduría, amor- se les da su justo lugar, seremos capaces de evitar los crueles errores del pasado y permitir a quienes han caído en relaciones que la sociedad considera incestuosas que serían condenables por inmorales, que escuchen a las buenas nuevas del amor de Dios. Además estaremos mejor preparados para el asesoramiento pastoral en esta área y no suponer que hallar una prohibición en el Levítico equivale a tomar seriamente la Biblia en la iglesia del siglo veinte.

***3.7 El levirato (con la viuda del hermano difunto), Deut. 25:5-10** (cf. Génesis 38; Rut; Lev. 18:16; 20:21; → **Marcos** 12:18-27 // **Mateo** 22:23-33 // **Lc** 20:27-40). Una singular excepción a las prohibiciones levíticas del incesto es la ley en Deut. 25:5-10 respecto del matrimonio levirato (del latín *levir, cuñado*) que, en efecto, manda lo que Levítico (18:16 y 20:21) prohíbe. Si un hermano moría sin descendencia, el hermano sobreviviente estaba obligado a mantener relaciones sexuales con la cuñada viuda para asegurar la continuidad del nombre del hermano (descendencia). Además de la discrepancia con las leyes de Levítico contra el incesto, los estudios exegéticos han aclarado varias diferencias entre las narraciones (Tamar en Génesis 38 + Rut; ClausWestermann 1976/84-82/86 III:52, “Excursus on the Levirate”; Jeffrey Tigay 1996:482-483; Frank Frick, WS 2001198-199):

- En Génesis 38 la viuda Tamar tenía derecho solo a procrear un descendiente, no al matrimonio (como en Rut y la ley en Deuteronomio), lo cual provocaba dificultad a la noción que la sexualidad in la Biblia implicaba una relación marital *permanente*;
- Deut. 25:5-10 limita el levirato a *hermanos* que “residen juntos”; pero en Génesis 38 la responsabilidad se extiende al suegro (Judah) y en Rut a alguien aun más distante (Boaz, pariente de la suegra Noemí);
- En Génesis y Deuteronomio el levirato es *obligatorio*, pero en Rut es *opcional*.
- Deut. 25:7 estipula que la responsabilidad del hermano es de “perpetuar el nombre” de su hermano difunto; pero la geneología de Rut (4:18-21) nombra solamente el padre biológico (Boaz), no la persona cuyo lugar él tomó (Mahlón) y según las mujeres vecinas de Belén es el hijo de Noemí, la suegra de Rut (Rut 4:17).

En el día de las preguntas, Jesús fue obligado a tratar la cuestión (→ **Marcos** 12:18-27 // **Mateo** 22:23-33). Su respuesta incluyó la afirmación que los ángeles “no se casan”, lo que fue interpretado en la tradición neoplatónica como una indicación que los ángeles son espirituales, en el sentido de que son seres inmateriales y, en consecuencia, incapaces del coito con cualesquiera. Sin embargo, otros textos hacen patente la capacidad sexual de los ángeles (→ **Gén.** 6:1-4,18-19, **Judas** 7 y **1 Cor.** 11:10). La ley del levirato también ofrece considerable dificultad a quienes lean en el lenguaje de “dos que se convertirán en uno” un absoluto ético contra la poligamia (¿acaso tres se convierten en uno?) y las relaciones homoeróticas. En tanto no representa el ideal, para ciertas situaciones donde las alternativas son peores un modo de “matrimonio abierto” no solamente habría sido permitido sino ordenado por Dios.

La ley y las prácticas del levirato, jamás dejadas de lado en el Nuevo Testamento, plantean graves problemas para el fundamentalismo ideológico. Nuevamente, los fundamentalistas que convocan un simple “retorno a la Biblia” para las cuestiones sexuales modernas enfrentan la necesidad de explicar por qué en las iglesias hoy no cortan las manos de ninguna (25:11-12), ni prestan juramento en los tribunales con la mano sobre los genitales masculinos (en lugar de la Biblia, Gén. 24:9) ni obligan a los varones con hermanos difuntos cumplir con la responsabilidad del levirato, ordenado y jamás revocado en la Biblia.

Para la práctica moderna común en Asia y África ver → “Ley del levirato” en <http://es.Wikipedia.org>

→ **Deut. *3.7 *El levirato (con la viuda del hermano difunto), 25:5-10*** (cf. Génesis 38; Rut; Lev. 18:16; 20:21; → **Marcos 12:18-27 // Mateo 22:23-33; // Lc 20:27-40**). Una singular excepción a las prohibiciones levíticas del incesto es la ley en Deut. 25:5-10 respecto del levirato (del latín *levir, cuñado*) que, en efecto, manda una relación sexual que Levítico (18:16 y 20:21) prohíbe. Si un hermano moría sin descendencia, el hermano sobreviviente estaba obligado a tener relaciones sexuales con la cuñada viuda para asegurar la continuidad del nombre del hermano (descendencia). Además de la discrepancia con las leyes de Levítico contra el incesto, los estudios exegéticos han aclarado varias diferencias con las narraciones (Tamar en Génesis 38 + Rut; ClausWestermann 1976/84-82/86 III:52, “Excursus on the Levirate”; Jeffrey Tigay 1996:482-483; Frank Frick, WS 2001198-199):

- En Génesis 38 la viuda Tamar tenía derecho solo a procrear un descendiente, no al matrimonio (como en Rut y la ley en Deuteronomio), lo cual provocaba considerable dificultad a la noción que la sexualidad bíblica implicaba una relación marital *permanente; y exclusiva*.
- Deut. 25:5-10 limita el levirato a *hermanos* que “residen juntos” (antes de dividir la propiedad heredada); pero en Génesis 38 la responsabilidad se extiende al suegro (Judah) y en Rut a un varón aun más distante (Boaz, pariente de la suegra Noemí);
- En Génesis y Deuteronomio el levirato es *obligatorio*, pero en Rut es *opcional*.
- Deut. 25:7 estipula que la responsabilidad del hermano es de “perpetuar el nombre” de su hermano difunto; pero la geneología de Rut (4:18-21) nombra solamente el padre biológico (Boaz), no la persona cuyo lugar él tomó (Mahlón) y según las mujeres vecinas de Belén es el hijo de Noemí, la suegra de Rut (Rut 4:17).

En el día de las preguntas, Jesús fue obligado a tratar la cuestión (→ **Marcos 12:18-27 // Mateo 22:23-33; Lc 20:27-40**). Su respuesta incluyó la afirmación que los ángeles “no se casan”, lo que fue interpretado en la tradición neoplatónica como una indicación que los ángeles son seres espirituales, en el sentido de que son seres inmateriales y, en consecuencia, incapaces del coito con cualesquiera. Sin embargo, otros textos hacen patente la capacidad sexual de los ángeles (→ **Gén. 6:1-4,18-19, Judas 7 y 1 Cor. 11:10**). La ley del levirato también ofrece considerable dificultad a quienes lean en el lenguaje de “dos [varón y hembra] que se convertirán en uno” un absoluto ético contra la poligamia (¿acaso tres se convierten en uno?) o contra las relaciones homosexuales. En tanto no representa el ideal, para ciertas situaciones donde las alternativas son peores, un modo de “matrimonio abierto” no solamente habría sido permitido sino ordenado por Dios.

La ley y las prácticas del levirato, jamás dejadas de lado en el Nuevo Testamento, plantean graves problemas para el fundamentalismo ideológico. Nuevamente, los fundamentalistas que convocan un simple “retorno a la Biblia” para las cuestiones sexuales modernas enfrentan la necesidad de explicar por qué en las iglesias hoy no cortan las manos de ninguna (25:11-12), ni prestan juramento en los tribunales con la mano sobre los genitales masculinos (en lugar de la Biblia, Gén. 24:9) ni obligan a los varones con hermanos difuntos cumplir con la responsabilidad del levirato, ordenado y jamás revocado en la Biblia.

JE10 Deut 25:5-10 El levirato. Tamar en → Génesis 38 y → Rut; cf. Lev. 18:16; 20:21 (incesto). El propósito explícito del levirato es solamente que el hermano del difunto engendre un hijo con la viuda, para que “el nombre [del hermano difunto] no desaparezca de Israel” (Deut. 25:6-7,9), y el texto no dice nada específico sobre la provisión y protección de la viuda. Sin embargo, prácticas y leyes parecidas en otras culturas hacen explícito el motivo de proveer para la viuda también. Por lo tanto, es mejor interpretar el discurso sobre la conservación del nombre del hermano difunto como parte de la retórica para convencer al varón responsable de cumplir con su responsabilidad, puesto que el rito prescrito con insulto (quitarle una sandalia y escupirle en la cara) hace patente cuán común era que el hermano del difunto no quisiera cumplir con su deber. Este rito es el único acto de humillación utilizado en la Biblia como penalidad contra un ofensor (Frank Frick, WS 2001:198-99). Especialmente, dado el gran énfasis en Deuteronomio sobre la necesidad de proveer para las viudas (→ **Deut. Pobres, 2.5**), y la obvia preocupación de Tamar (Génesis 38) y de Rut y Noemí (Rut) por su propia necesidad, es altamente probable que los lectores entendieran del contexto del libro este motivo obvio, pero solamente implícito, en la ley del Deuteronomio; → **El levirato**, abajo, **3.7**; → **Marcos 12:18-27 // Mateo 22:23-33; // Lc 20:27-40**).