

**“TU PUEBLO SERÁ MI PUEBLO Y TU DIOS SERÁ MI DIOS”
(RUT 1,16). EL LIBRO DE RUT:
CREER EN TIEMPOS INCIERTOS**

Ianire Angulo Ordorika

Sumario: La pregunta sobre la identidad resulta inquietante hoy del mismo modo que lo fue en el momento histórico en el que probablemente se escribió el libro de Rut. Frente a la postura del judaísmo oficial en la época del postexilio, Rut ofrece un modo alternativo de entender qué significa pertenecer a Israel, cómo se expresa YHWH en la historia y cuál es el papel de la Ley. Este artículo vuelve la mirada a la experiencia creyente que se descubre en la historia de Rut y, desde ahí, pretende extraer algunas consecuencias válidas para nuestro momento actual.

Summary: Today the question about identity is disturbing in the same way that it was in the historical moment in which the book of Ruth was probably written. Contrary to the position of official Judaism in the post exilic period, Ruth offers an alternative way of understanding what it means to belong to Israel, how YHWH speaks in history and what is the role of the Law in this self-communication. This paper seeks to go back to the faith experience revealed in the story of Ruth and, from there, to offer some clues for our current times.

Palabras clave: Rut, identidad, experiencia religiosa, momento actual.

Key words: Ruth, identity, religious experience, current times.

Fecha de recepción: 13 de julio 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 de agosto 2018

“¿Qué tiene que ver conmigo una historia escrita hace cientos de años? ¡Vivimos situaciones tan distintas!” No es extraño que quienes nos dedicamos al estudio de la Biblia tengamos que enfrentarnos a expresiones de este tipo, que suelen ir acompañadas de cierto gesto de compasiva indulgencia por entusiasrnos por tan extrañas aficiones. Pero para las personas del s. XXI la Escritura sigue siendo viva y eficaz (cf. Heb 4,12), porque las experiencias humanas y creyentes que describen conectan interiormente con nosotros. El abismo espacio-temporal se reduce hasta quedar minimizado en la medida en que somos capaces de descubrir los vínculos entre las vivencias narradas y las que todo ser humano alberga en su corazón. La pretensión de este artículo no es otra que explicitar algunas de esas conexiones que nos permiten reconocernos en el texto bíblico, en este caso ante el libro de Rut, así como descubrir algunas conclusiones capaces de iluminar nuestro modo de ser cristianos en el mundo de hoy.

1. Nuestro tiempo y el libro de Rut: dos contextos no tan dispares

Quien suscribe confiesa que un escalofrío le recorre la espalda cuando alguien plantea que ha empezado a leer la Biblia desde el comienzo, como quien se anima con la última novela de Ken Follet. Y es que desconocer la pluralidad de géneros, de momentos históricos o de claves culturales que subyacen a los relatos puede convertir este propósito en una verdadera misión imposible que deje malherido al aguerrido lector. Con todo, para quien no está iniciado en la Escritura, el libro de Rut es una de las más aconsejables puertas de acceso al Antiguo Testamento. Los cuatro capítulos que forman esta pequeña historia resultan sencillos de comprender de manera global, de forma que alguien que comienza la aventura de acercarse al texto veterotestamentario no le brotan más problemas de los deseables.

Pero, como suele suceder, tras esta fácil comprensión de Rut late un relato más complejo. Aunque el libro sitúa lo narrado “en los días en que gobernaban los jueces” (Rut 1,1), el texto adquiere connotaciones provocadoras si se lee desde la perspectiva de la época del postexilio, contexto histórico en el que probablemente fue escrito¹.

El año 586 a.C. el rey babilónico Nabucodonosor entró en Jerusalén, destruyó la ciudad y el Templo, asesinó a los hijos del monarca de Judá ante los ojos de su padre, Sedecías, y a este lo llevó preso a Babilonia después de sacarle los ojos (cf. Jr 39,5-7). Expulsar a tierra extraña a quienes podrían organizar una rebelión contra el imperio invasor fue la estrategia que impulsó la deportación. Esta marcó un antes y un después en la historia del pueblo y resultó clave para el desarrollo del texto bíblico². La nueva situación va a exigir un replanteamiento de la fe y de la identidad judía de quienes marcharon al exilio, pues a la caída de los grandes pilares religiosos del Templo o la monarquía, se le une el drama de la lejanía de la tierra (cf. Sal 137).

El conflicto entre quienes permanecieron en una tierra devastada y los deportados surgirá cuando estos últimos regresen animados por el edicto de Ciro (538 a.C.). Cuando el imperio persa terminó con la hegemonía babilónica impuso una llamativa tolerancia social y religiosa que contrastaba mucho con la política habitual de

¹ A pesar de cierto acuerdo general en situarlo entre el s. V y IV a.C., la discusión sobre la datación de Rut se ha convertido en un problema sin solución de continuidad. Sirva para reflejar esta problemática la incoherencia interna que refleja el ya clásico Comentario Bíblico San Jerónimo. Si bien Stuhlmueller presenta este libro como una reacción a la tendencia postexilica al aislamiento nacionalista, en el mismo volumen Wood considera que se trata de una obra mucho más antigua. C. STUHLMUELLER, “Período posexilico: espíritu, apocalíptica”, en R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY (Dir.), *Comentario Bíblico “San Jerónimo”*, vol. II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, 18; G.E. WOOD, “Rut. Lamentaciones”, en R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY (Dir.), *o.c.*, 679-681. La postura más frecuente sobre la fecha de Rut queda recogida en, E. CABEZUDO MELERO, “Rut”, en S. GUIJARRO OPORTO – M. SALVADOR GARCÍA (ed.), *Comentario al Antiguo Testamento*, vol. I, Verbo Divino, Estella 1997, 613; J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Rut y Ester*, Verbo Divino, Estella 1998, 35-37; M. NAVARRO PUERTO, “Narraciones bíblicas”, en VVAA., *Historia y Narrativa* (IEB 3b), Verbo Divino, Estella 2017, 543-545. Para una mirada más detallada a los motivos que justifican la datación, sirva el artículo de Zevit, Z. ZEVIT, “Dating Ruth: Legal, Linguistic and Historical Observations”: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117 (2005) 574-600.

² Para una mirada panorámica de la situación en que quedaron los exiliados, quienes se quedaron en la tierra y los que optaron por huir a Egipto, R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Desde el exilio hasta la época de los macabeos* (BCBO 1), Editorial Trotta, Madrid 1999, 461-471.

los emperadores³. Reflejo de esta respetuosa actitud fue la proclamación de un edicto que abría la posibilidad de regresar a la propia tierra a quienes lo deseaban. Estos no fueron tantos como se podría imaginar, pero sí compartían un objetivo fundamental: reconstruir el Templo.

Las dificultades que supuso el encuentro entre los que volvieron del exilio y aquellos que habían permanecido en la tierra apenas se pueden intuir tras el testimonio que nos ofrecen los libros de Esdras y Nehemías⁴. La reconstrucción del Templo de Jerusalén se retrasó más de lo esperado debido a la precaria situación económica, la inestabilidad política y las revueltas sociales, pero tras su culminación el 12 de marzo del 515 a.C., este ocupará un lugar primordial. La importancia que va adquiriendo el Sumo Sacerdote, la centralización del culto y que este es el único ámbito en el que Judá podía mantener cierta autodeterminación gracias a la tolerancia religiosa de los persas, hacen que la comunidad judía postexílica se organice en torno al Templo y a la Ley.

Si la reconstrucción de la ciudad fue una tarea ardua⁵, mucho más fue recomponer la malograda trama social. Y es que los exiliados, mientras estuvieron en Babilonia, pretendieron proteger su condición judía subrayando aquello que les diferenciaba de los extranjeros entre los que vivían, llegando a considerarse a ellos mismos el “resto de Israel” anunciado por los profetas (cf. Jr 31,7; Ez 11,13; Esd 9,8)⁶. De este modo, al regresar y encontrarse con quienes se habían quedado en la propia tierra, inevitablemente tuvo que producirse un conflicto⁷. Este se encuentra, a la vez, acallado y latente en la Biblia, en especial en el libro de Rut. Los roces entre ambos grupos quedaron silenciados porque, por su estatus social y su condición cultural, fueron los deportados los que hicieron prevalecer su interpretación de la realidad en el conjunto del texto bíblico. Pero, como veremos, la historia de Rut se va a convertir en una sutil memoria de un modo alternativo de afrontar la problemática del momento.

Aunque sean muchos siglos los que nos separan de este tiempo de restauración postexílica, vivimos una situación que comparte con ese momento histórico una cuestión fundamental. Hoy, como entonces, nuestra sociedad se tropieza con la pregunta sobre la identidad, que se mantiene pendiente de ser respondida.

³ La bibliografía sobre el dominio persa es abundante. Sirva como ejemplo para adquirir una visión global de la cuestión, J.A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997, 327-350.

⁴ Sobre los libros de Esdras y Nehemías, P. TORRIJANO, “La historiografía bíblica”, en G. SEIJAS (dir.), *Historia de la literatura hebrea y judía*, Trotta, Madrid 2014, 90-93; J. CAMPOS SANTIAGO, “Historia cronística”, en VVAA., *Historia y narrativa* (IEB 3b), Verbo Divino, Estella 2017, 411-462.

⁵ Si el Templo fue reconstruido en el año 515 a.C., el libro de Nehemías dibuja la ciudad de Jerusalén aún en ruinas en torno al 445 a.C. Algunos estudiosos sugieren que se encontraba así desde la invasión babilónica debido a que la población campesina que quedó no se interesó demasiado por la urbe. Así lo plantea, J.L. SICRE, *Introducción al profetismo bíblico* (EB 45), Verbo Divino, Estella 2011, 320. Otros autores proponen conflictos posteriores al retorno. P. SACCHI, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo. Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.*, Trotta, Madrid 2004, 151.

⁶ Cf. J.A. SOGGIN, *o.c.*, 318-323; M. LIVERANI, *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*, Crítica, Barcelona 2005, 263-265.

⁷ Este enfrentamiento se intuye en el modo en que se releen las tradiciones. Aunque la postura de Liverani es matizable, presenta los relatos patriarcales como expresión de este conflicto en, M. LIVERANI, *o.c.*, 297-320.

Tras el exilio y en esa confluencia entre quienes regresan y lo que ya estaban en la tierra, Israel se ve abocada al desafío de volver a redefinir quién es como pueblo. También en este momento en que nos toca vivir la cuestión de la identidad resulta problemática. Se ha hecho ya célebre la denominación de nuestra época como *modernidad líquida*, expresión acuñada por el sociólogo polaco Zygmunt Bauman. Este autor defendía que la fluidez, los cambios, la adaptabilidad o el movimiento característico de este estado de la materia definían nuestra sociedad. Ya nada es firme, predecible ni sólido, pues nos vemos abocados a navegar en un entorno donde todo es incierto y variable, de modo que lo que ayer era válido, hoy no lo es.

Si en tiempos de verdades seguras y principios sólidos, como aquellos que caracterizaban al siglo pasado, la identidad nos venía dada, ahora ha de ser construida con esfuerzo⁸, y esta tarea se convierte en un riesgo que puede llevar al conflicto⁹. La inconfesable inseguridad que despierta en el individuo la incertidumbre de una época *líquida* se pretende aliviar con la protección que ofrece el grupo humano al que se pertenece¹⁰, así como con la voluntaria inclusión en “guetos” de quienes piensan y sienten igual que nosotros¹¹. Lo distinto se percibe como una amenaza¹², pues la propia identidad acaba erigiéndose al contraponer el “nosotros” frente a “los otros”.

Este diagnóstico, no solo nos permite comprender la proliferación actual de posturas extremas en todos los ámbitos de la vida¹³, sino que también implica un desafío para la experiencia creyente. ¿Cómo delinear la identidad religiosa en esta situación? ¿Qué rasgos de Dios se pueden hacer fuertes en este contexto? Para acercarnos a cómo Israel responderá a estos interrogantes en el postexilio ante una problemática paralela a la descrita, prestaremos atención al modo de situarse ante tres realidades: la Ley, los matrimonios mixtos y la historia.

⁸ “La «identidad» se nos revela solo como algo que hay que inventar en lugar de descubrir; como el blanco de un esfuerzo, «un objetivo», como algo que hay que construir desde cero o elegir de ofertas de alternativas y luego luchar por ellas para protegerlas después con una lucha aún más encarnizada”. Z. BAUMAN, *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*, Editorial Losada, Buenos Aires 2005, 40.

⁹ “La «identidad» reserva peligros potencialmente mortales tanto para la individualidad como para la colectividad, aunque ambas recurran a aquella como arma de autoafirmación. El camino hacia la identidad es una batalla continua y una lucha interminable entre el deseo de libertad y la necesidad de seguridad, agravada además por el miedo a la soledad y el terror a la incapacitación”. Z. BAUMAN, *Vida líquida*, Ediciones Paidós, Barcelona 2006, 45.

¹⁰ “En términos sociológicos, el comunitarismo es una reacción previsible a la acelerada «licuefacción» de la vida moderna, una reacción ante su consecuencia más irritante y dolorosa: el desequilibrio, cada vez más profundo, entre la libertad individual y la seguridad”. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004, 181.

¹¹ “Sus habitantes descubren, para su consternación, que cuanto más seguros se sienten dentro de su confinamiento, menos familiar y más amenazadora parece la jungla exterior [...] Los guetos voluntarios comparten con los genuinos una tremenda capacidad de autoprotector y autoexacerbar su aislamiento”. Z. BAUMAN, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid 2006, 114.

¹² “La incapacidad de enfrentarse a la irritante pluralidad de los seres humanos y a la ambivalencia de todas las decisiones de clasificación/archivo es, por el contrario, espontánea y se refuerza a sí misma: cuanto más efectivos son el impulso hacia la homogeneidad y los esfuerzos destinados a eliminar las diferencias, tanto más difícil resulta sentirse cómodo frente a los extraños, ya que la diferencia parece cada vez más amenazante y la angustia que provoca parece cada vez más intensa”. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004, 114.

¹³ Resulta de plena actualidad la siempre recomendable reflexión de Maalouf en, A. MAALOUF, *Identidades asesinas*, Alianza editorial, Madrid 1999.

1.1. La Ley

Ya hemos mencionado que la reconstrucción del tejido social tras el exilio resultó ser una tarea más compleja que la redificación del Templo. En esta ardua misión, la Ley se convirtió en una aliada en torno a la que reunir a quienes estaban en el país y a los que regresaron¹⁴. La solemne lectura de la Ley por parte de Esdras ante todo el pueblo es una gráfica representación de la centralidad que esta tendrá para Israel (Neh 8–9).

“Llegado el mes séptimo, todo el pueblo se congregó como un solo hombre en la plaza que está delante de la puerta del Agua. Dijeron al escriba Esdras que trajera el libro de la Ley de Moisés que YHWH había prescrito a Israel. Trajo el sacerdote Esdras la Ley ante la asamblea, integrada por hombres, mujeres y todos los que tenían uso de razón. Era el día uno del mes séptimo [...] Esdras leyó en el libro de la Ley de Dios diariamente, desde el primer día al último. Durante siete días se celebró fiesta; al octavo tuvo lugar, según la norma, una asamblea solemne” (Neh 8,1-2.18).

Israel se define en torno a la Voluntad de Dios expresada en la Torá. Un objetivo relevante de la Ley será precisamente la pretensión de conservar la pureza de la comunidad¹⁵, de la que se convierte en un claro ejemplo la detallada legislación del Levítico. En las normas que ofrece este libro del Pentateuco se evidencia una teología en la que santidad y pureza caminan de la mano¹⁶.

Los binomios sagrado-profano y puro-impuro van a ser fundamentales en el judaísmo, de forma especial a partir de la restauración¹⁷. Simplificando mucho esta compleja cuestión, si la santidad y lo profano tienen que ver con la relación o no con Dios, la pureza o impureza están vinculadas al modo en que un grupo humano clasifica, separa y diferencia realidades. Algo es puro o impuro en la medida en que se mantiene o no en el ámbito que le es propio¹⁸. Así, el contacto entre lo sagrado y lo profano provoca también la impureza, pues supone una intromisión de órdenes dispares¹⁹.

Estas categorías evidencian cómo se entiende el mundo como *ordenado* en la teología sacerdotal que se desarrolla tras el exilio. Tal y como refleja el relato del primer capítulo del Génesis, Dios crea clasificando “según su especie” (Gn 1,12.21.25: לְמִינֵהוּ),

¹⁴ Sobre cómo se pretendió generar identidad en la comunidad a través de la Ley y la relevancia de esta época para el Pentateuco, R. ALBERTZ, *o.c.*, 610-661.

¹⁵ Este interés se advierte en las huellas de esta época que se encuentran en el Pentateuco. Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco* (IEB 3a), Verbo Divino, Estella 2003, 330-335.

¹⁶ García López presenta de manera panorámica la teología del Levítico en, F. GARCÍA LÓPEZ, *o.c.*, 215-218.

¹⁷ Sobre este tema, P. SACCHI, *o.c.*, 467-506.

¹⁸ Para una explicación clara y sencilla de esta cuestión, B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995, 181-219.

¹⁹ Desde la perspectiva de la antropología, Douglas lo expresa así: “Entre las restricciones, unas están destinadas a proteger a la divinidad contra la profanación, y otras a proteger lo profano contra la intrusión peligrosa de la divinidad. Las reglas sagradas son, por lo tanto, meras reglas que ponen coto a la divinidad, y la impureza es el peligro de doble sentido que implica el contacto con la divinidad”. M. DOUGLAS, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid 1991, 2.

y todo estará bien en la medida en que permanezca ahí donde le corresponde²⁰. El caos informe previo a la acción divina se convierte en cosmos en la medida en que YHWH va poniendo cada realidad en el lugar que le es más propio. Separar y clasificar son las acciones que marcan las primeras páginas de la Biblia. De esta manera se trazan los límites y se indica con claridad cuál es el lugar que le corresponde a cada ente. Según esta percepción, la voluntad de Dios que se expresa en la Ley sirve para que todo se mantenga donde Él mismo ha decretado que esté.

Permanecer vinculados a YHWH, que es Santo, pasa por respetar las categorías que Él mismo ha establecido en la creación, evitando tanto difuminar los límites que separan las distintas realidades, como mezclarlas²¹. Y es que las normas de pureza, que se derivan de esta concepción ordenada de la realidad, pretenden consolidar y dar estabilidad a Israel en plena pregunta sobre la identidad, haciendo de él una nación única y distinta, diferente y diferenciada de otras. Así, la Ley va a servir para marcar fronteras entre los unos y los otros, entre el pueblo elegido por Dios y los demás. Esto va a resultar aún más evidente en la prohibición de matrimonios mixtos.

1.2. *Los matrimonios mixtos*

La determinación de prohibir los matrimonios mixtos puede parecer una mera medida de política social, pero delata una forma de percibir al pueblo y, sobre todo, de comprender a YHWH. Los libros de Esdras y Nehemías dan testimonio de cómo en la restauración se impuso la prohibición de los matrimonios mixtos, esto es, de uniones entre varones judíos y mujeres extranjeras²². Desde la mentalidad patriarcal del momento, la esposa era la que se integraba como un miembro más en el clan del marido. Así, estas bodas suponían la incorporación en la familia de una integrante ajena a su cultura.

Es posible que una de las decisiones legales que más repercusión social tuvo durante la restauración fue la denegación y disolución de los matrimonios mixtos.

“Entonces el sacerdote Esdras se levantó y les dijo: «Habéis sido rebeldes al casaros con mujeres extranjeras, aumentando así el delito de Israel. Ahora, pues, dad gracias a YHWH, el Dios de vuestros padres, cumplid su voluntad y separaos de la gente del país y de las mujeres extranjeras»” (Esd 10,10-11).

Puesto que la mujer era comprendida siempre en vinculación con un varón que la protegía y se hacía cargo de ella en todos los aspectos, podemos suponer la situación precaria de aquellas que fueron despedidas por su condición de extranjeras. La indefen-

²⁰ En esta clave hay que comprender la repetida afirmación de que “vio Dios que estaba bien” (Gn 1,10.12.18.21.25: וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב (וַיְהִי-טוֹב כִּי-בָרָא)), hasta afirmar que “todo estaba muy bien” (Gn 1,31: וְכָל-בְּרִיאַת-טוֹב מְאֹד).

²¹ Así se interpreta la legislación del Levítico incluso desde la antropología. Cf. M. DOUGLAS, *o.c.*, 42-60.

²² Sobre esta cuestión, R. ALBERTZ, *o.c.*, 587-588; M. LIVERANI, *o.c.*, 422-425; J.L. STCRE, *o.c.*, 322.

sión y dificultad económica y social a la que se vieron abocadas estas mujeres no están recogidas en ningún texto bíblico.

Según la Escritura, la reacción de Esdras al conocer la existencia de matrimonios mixtos en el seno de Israel se asemeja a los gestos propios de un duelo (Esd 9,3). Lo que podría parecer una cuestión menor, adquiere la gravedad de un pecado semejante al que, desde una relectura teológica, provocó la destrucción de Jerusalén y el destierro (cf. Esd 9,6-15). Así se justifican las dolorosas expresiones de este personaje.

En los libros de Esdras y Nehemías la decisión de despedir a las esposas extranjeras se justifica desde dos motivos algo distintos, pero que revelan una forma semejante de comprender la identidad religiosa de Israel. Si bien Esdras alega una razón de *contaminación* del pueblo santo por mezclarse con distintos, Nehemías atiende a una cuestión de *idioma*.

“El pueblo de Israel, los sacerdotes y los levitas no se han separado de las abominaciones de la gente del país –cananeos, hititas, perizitas, jebuseos, amonitas, moabitas, egipcios y amorreos–, sino que han tomado para sí y para sus hijos mujeres de entre las hijas de ellos: la raza santa se ha mezclado con la gente del país; los jefes y los consejeros han sido los primeros en esta rebeldía” (Esd 9,1-2).

“Vi también en aquellos días que algunos judíos se habían casado con mujeres asdodeas, amonitas o moabitas. De sus hijos, la mitad hablaban asdodeo o la lengua de uno u otro pueblo, pero no sabían hablar judío” (Neh 13,23-24).

Ya hemos mencionado la relevancia de la idea de pureza e impureza, que es la que aúna los motivos de Esdras y Nehemías a la hora de impugnar los desposorios con extranjeras. Esdras subraya la condición de Israel como *nación santa*, pues la Alianza le convierte en su propiedad personal por la elección de YHWH (cf. Ex 6,7). Pertenecer a Aquel que es el único Santo, convierte en exigencia para Israel participar de esa santidad: “Porque yo soy YHWH, vuestro Dios; santificaos y sed santos, pues yo soy santo” (Lv 11,44). Mezclarse con otros pueblos es romper el orden establecido y se percibe como una impureza que contradice su condición de *raza consagrada*.

Tras las razones lingüísticas de Nehemías se esconde una cuestión cultural. Las madres son las responsables de transmitir, junto a la lengua, la identidad profunda de sus hijos. Junto al idioma, se enseña todo aquello que configura una cultura: los valores, la cosmovisión, los estereotipos... y también la religión. De esta manera, los matrimonios mixtos no solo se perciben como una amenaza de idolatría y sincretismo, pues las extranjeras están incapacitadas para transmitir a sus descendientes la identidad de Israel, sino también como una traba para mantener la pureza ritual que requieren los sacrificios.

Según muestra el texto bíblico, el judaísmo imperante en el postexilio comprendió que el modo de fortalecer la propia identidad en un tiempo incierto era elevando muros y marcando distancias con respecto a las otras naciones²³.

²³ Sobre explicitar que hablamos de ideología imperante, pero no de la única. En la Biblia también se

1.3. La percepción de la historia

La búsqueda de identidad tras el exilio y la teología que se gesta en ese momento tendrán también su expresión en el modo en que se va a releer la historia del pueblo. Será en la historia cronística (1-2 Cro, Esd y Neh) donde cristalice esta peculiar mirada al pasado al retomar y corregir la deuteronomista (Jos, Jue, 1-2 Sam y 1-2 Re)²⁴. La relevancia que adquirió el Templo tras su reconstrucción junto a las expectativas fortalecidas de que Dios cumpliría la promesa establecida con David y restauraría su linaje, explican que la monarquía y el culto jerosolimitano queden potenciados en la revisión que se hace del material deuteronomista. Pero estos acentos, que son los más llamativos, no son los únicos que caracterizan la obra del Cronista.

Al volver la mirada a los libros de Samuel y Reyes nos encontramos con una interpretación secular de la historia. En estos relatos YHWH no es un personaje que actúe de manera directa y explícita en los acontecimientos que se narran. De hecho, resulta difícil encontrar momentos en los que Dios se haga presente de modo explícito, pues, aunque permanezca, lo hace respetando el orden de la realidad y el ritmo en el que se desenvuelven los acontecimientos. Esta no es, ni mucho menos, la perspectiva que observamos en los libros de Crónicas²⁵. En ellos, todos los factores que movilizan la historia son de carácter religioso.

Esta perspectiva del Cronista a la hora de mirar hacia el pasado responde a una rigurosa aplicación de la llamada *teoría de la retribución*. Esta se basa en la experiencia, compartida en algún momento por todos, de que recibimos de las circunstancias una respuesta acorde a nuestra actitud ante la existencia- De este modo, quien suele comportarse con honestidad y justicia recibe reacciones que responden a esas actitudes o al contrario. Sobre esta lección que nos suele ofrecer la vida se fundamenta la *teoría de la retribución*, que generaliza y simplifica esta vivencia.

Puesto que la creencia en la resurrección se desarrolló de forma tardía y no generalizada en la teología judía, se interpreta que nuestra suerte es fruto directo de la acción de YHWH, pues el reconocimiento o el rechazo divino por nuestro actuar solo puede producirse durante la vida terrena. De este modo, las riquezas, la salud y los hijos se consideran premio de Dios por un comportamiento ejemplar, mientras que la pobreza, la enfermedad y la esterilidad son reflejo de que algo reprochable se ha cometido. Aunque la dificultad teológica de esta comprensión tan simple de la realidad se aborda con crudeza en Job y Eclesiastés, los libros de Crónicas emplean este prisma para releer la historia de Israel, sacralizando las fuentes deuteronomistas que revisa.

Cada acontecimiento que se narra se va a interpretar como respuesta al comportamiento religioso de los personajes implicados. Así, por ejemplo, al describir la muerte

encuentran huellas de una forma alternativa de percibir al extranjero, textos que invitan a la universalidad y una percepción distinta de cómo tendrían que ser las relaciones de Israel con otras naciones.

²⁴ Para una mirada panorámica a la obra del Cronista, P. TORRIJANO, *o.c.*, 87-93; J. CAMPOS SANTIAGO, *o.c.*, 333-462.

²⁵ Sobre la cuestión que vamos a desarrollar a continuación, A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Las tradiciones históricas de Israel*, Verbo Divino, Estella 1993, 198-203.

de Saúl, el libro de las Crónicas incluye esta justificación que no se encontraba en otra versión de los hechos (1Sam 31,1-13), y que no remite a causas políticas o sociales:

“Saúl murió a causa de la infidelidad que había cometido contra YHWH, porque no guardó la palabra de YHWH y también por haber interrogado y consultado a una nigromante, en vez de consultar a YHWH, por lo que le hizo morir, y transfirió el reino a David, hijo de Jesé” (1Cro 10,13-14).

Si bien no se oculta el modo exacto en que fallece el rey (1Cro 10,3-4), se considera a Dios como el causante de esta acción, motivado por el modo reprochable en que actuó Saúl desde una perspectiva creyente. Este esquema teológico se reproduce de manera constante en la valoración que la obra histórica del Cronista hace de cada uno de los monarcas.

Del mismo modo, algo tan profano como las batallas son descritas como si de acciones litúrgicas se trataran. Entre los posibles ejemplos que ilustran esto, nos detenemos en la guerra contra moabitas y amonitas. Estos amenazan a Josafat, por lo que este rey “se dispuso a buscar a YHWH, promulgando un ayuno para todo Judá” (2Cro 20,3). En vez de convocar para la batalla, el pueblo se reúne en asamblea en el Templo, donde el monarca se dirige a Dios pidiéndole protección (2Cro 20,3-13). El Señor no se hace esperar y, a través de un profeta sobre el que baja el espíritu divino (2Cro 20,14), reciben las instrucciones que les harán vencer en el enfrentamiento (2Cro 20,15-26). Tras la victoria, todo el pueblo regresa al Templo para dar gracias con instrumentos propios del culto (2Cro 20,27-28).

1.4. ¿Qué identidad creyente y qué imagen de Dios?

En los apartados anteriores hemos visto cómo la pregunta por la identidad que despierta el exilio y el regreso del destierro va a generar la búsqueda de cohesión en torno a la Ley, la percepción de la mujer extranjera como amenaza y una lectura sacralizada de la historia. Desde estas opciones se gesta una manera religiosa de concebirse como pueblo elegido que delata, a su vez, una percepción de Quién es el Dios en el que creen.

De YHWH se subraya su absoluta Santidad. Israel, como consagrado por Él, ha de vivir conforme a su condición de *raza santa*, manteniéndose de acuerdo a “su especie”. Esto hace que se le exija un modo de comportamiento coherente con esta cualidad y que tenga muy en cuenta la pureza e impureza. Esta identidad nacional lo separa de modo natural de quienes no pertenecen a su grupo, convirtiéndolos en amenaza que pone en riesgo la cohesión interna y su naturaleza sacra. La estrecha relación entre Dios e Israel no solo exige el cuidado del sistema de pureza, sino también comprender la realidad desde claves religiosas. Así, la historia es reinterpretada desde esta perspectiva, convirtiendo los acontecimientos sociales y políticos en la consecuencia directa de la forma de actuar de los protagonistas. Si cumplen aquello que cabe esperar de un buen judío, son premiados, mientras que un comportamiento reprochable tiene repercusión en los avatares históricos.

La imagen de YHWH que destila del auto-concepto que Israel tiene de sí subraya su condición de organizador de la realidad. Dios introduce en el mundo creado un orden interno que es sabio, al que todos deben responder y que ofrece seguridad frente a la confusión. En ese orden se enmarca la elección del pueblo, que la sitúa por encima de cualquier otra nación y le exige una superioridad ética. Es, además, Aquel que dirige el devenir de la historia de modo claro y evidente, premiando o castigando el comportamiento humano a través de las circunstancias.

Es evidente la estrecha relación entre el modo de responder a la cuestión sobre la identidad de Israel y los rasgos que se subrayan de YHWH. Esta conexión permanece también cuando la pregunta sobre quién es el pueblo elegido se responde desde parámetros diversos a los que ofreció la teología preminente en el postexilio. De hecho, en el mismo contexto de crisis del tiempo de restauración, el libro de Rut nos ofrece otra respuesta posible. Entre sus líneas encontramos el testimonio de una forma alternativa de situarse ante la Ley, las mujeres extranjeras y la historia y, por eso mismo, apunta hacia otras facciones del Dios que da razón de ser al pueblo creyente.

Así, a la luz de su contexto histórico, Rut adquiere carácter de provocación y ofrece un modo alternativo de situarse ante él²⁶. En las próximas páginas nos vamos a acercar a la experiencia creyente que se desprende de este libro bíblico, prestando atención a los dos personajes principales: la judía Noemí y la pagana Rut. Tras descubrir los matices que se subrayan de Dios, podremos trazar cuál es la forma distinta de situarse ante la Ley, los distintos y la historia que se propone en Rut.

2. Noemí, la judía

A pesar de que el título del libro bíblico ya nos delata quién es la protagonista de la narración, la suegra de Rut resulta ser el otro personaje principal de la narración. Ella es la que inicia el movimiento de retorno a Belén tras la muerte de su marido y sus hijos (Rut 1,5-6), de modo que su soledad se va a convertir en el motor que despliega la trama de la historia.

Si atendemos a las palabras que el autor pone en boca de Noemí, descubrimos que en ella se encuentran el mayor número de referencias explícitas a Dios. La experiencia creyente de esta viuda se desprende de la interpretación que hace de la realidad y de cuanto le acontece. Así sucede cuando le dice a sus nueras:

“Que es más amargo para mí que para vosotras (כִּי-מֵרַלִּי מְאֹד מֵאֲדָם)²⁷, porque la mano de YHWH (יְהוָה) ha caído sobre mí” (Rut 1,13).

²⁶ Aunque la perspectiva sea diversa, también Estévez desarrolla el modo alternativo de generar identidad que ofrece el libro de Rut en, E. ESTÉVEZ, “Función socio-histórica y teológica del libro de Rut”: *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 685-707.

²⁷ En este caso nos alejamos de la traducción de la Biblia que empleamos a lo largo del artículo, la *Nueva Biblia de Jerusalén*, en favor de una traducción más literal del texto hebreo. Esta versión castellana dice: “Siento gran pena por vosotras”.

La “mano” en la mentalidad bíblica hace referencia al poder²⁸. Cuando esta es de Dios (יְדֵי־יְהוָה), su fuerza se traduce en la capacidad divina de salvar y hacer justicia²⁹. Cuando la “mano” del Señor actúa para con su pueblo, lo hace de manera benigna (cf. Is 41,20; 59,1; 66,14) e incluso suscitando una revelación cuando reposa sobre un profeta (cf. 2Re 3,15; Ez 3,22; 37,1). En cambio, esta resulta agresiva para los enemigos de Israel (cf. Ex 9,3; Jue 2,15; 1Sam 5,6). La muerte de sus hijos es interpretada por Noemí como una acción punitiva de YHWH que, aunque afecta a sus nueras, es más dolorosa para ella. La suegra de Rut parece haberse convertido en “enemiga” del Señor contra la que Él descarga su justicia. Del verbo *ser amargo* (מָרַר), que emplea con sus nueras para expresar cómo se siente, deriva el adjetivo con el que pide ser nombrada al regresar a Belén:

“¿No me llaméis ya Noemí! Llamadme Mará (מָרָא), porque Saddy me ha llenado de amargura. Colmada partí yo, vacía me devuelve YHWH. ¿Por qué me llamáis aún Noemí, cuando YHWH da testimonio contra mí y Saddy me ha hecho desdichada?” (Rut 1,20-21).

La alteración de su nombre que reclama se mueve en el campo semántico del sabor y juega con el significado etimológico del nombre *Noemí* (נְעֻמִי). Este procede del término empleado para hablar de *deleite, sabor, grato* (נֵעַם). De esta manera, aquella que se llamaba *mi deleite* se entiende a sí misma como *amargura*. El cambio radical en su situación existencial se debe, como ya había expresado ella ante sus nueras, a una acción de YHWH que, en esta ocasión, se perfila con más detalle. Es la muerte de su marido y de sus hijos lo que ha dejado hueca a aquella que llegó colmada a los campos de Moab.

El vacío que experimenta Noemí y del que se lamenta no es tanto la precariedad como la ruptura de los vínculos afectivos que implica la muerte. El hambre, que le empujó a tierra extraña (Rut 1,1), no le impedía percibir su existencia como plena. En una sociedad como la judía, en la que una mujer dependía siempre de la protección del varón, ser viuda suponía formar parte de uno de los grupos sociales más vulnerables y a los que era necesario proteger a través de la legislación (Ex 22,21-23; Dt 24,17-21). Pero a la fragilidad de esta condición se le añade el sufrimiento por la muerte de sus hijos.

El hebreo tiene una palabra propia para denominar a la mujer *privada de hijos* (שְׂכִילָה). Este dato lingüístico refleja, no solo lo que implica para una mujer la gestación de descendencia³⁰, sino la magnitud del dolor que conlleva la pérdida de la

²⁸ Sobre las connotaciones del brazo y la mano en la antropología bíblica, H.W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento* (BEB 99), Ediciones Sígueme, Salamanca 2017, 99-101.

²⁹ Los ecos a la “mano de YHWH” son, para Lorenzo de Santos, expresión de la identidad de Jesús en sus curaciones. L. DE SANTOS MARTÍN, “La mano de Jesús: signo de su identidad y manifestación de la presencia del Reino (Mc 7,31-37)”, en L. DE SANTOS – S. GRASSO (ed.), “*Perché stessero con lui*”. *Scritti in onore del Prof. Klemens Stock, SJ, nel suo 75° compleanno* (AB 180), Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, 219-240.

³⁰ Ya es conocida la relevancia que tiene la fecundidad en el mundo bíblico. La esterilidad se convierte en un verdadero drama, como muestra la aflicción de Ana (1Sam 1,1-11) o las palabras de Raquel a Jacob: “Dame hijos o me muero” (Gn 30,1). Para una mirada panorámica a la esterilidad en el mundo antiguo, M.C. MASSÉ GARCÍA, *La esterilidad en la historia. Sufrirla, comprenderla y superarla*, Dykinson, Madrid 2016, 23-113.

progenie. De este modo, la mayor desgracia que se puede predecir contra Babilonia es precisamente sufrir aquello que ha experimentado Noemí en carne propia. Así lo hace el Deuterocanónico:

“Tú que te sientas en seguro y te dices en tu corazón: «¡Yo, y nadie más! No seré viuda, ni sabré lo que es carecer de hijos (שְׁבוּל)». Estas dos desgracias vendrán sobre ti en un instante, en el mismo día. Carencia de hijos (שְׁבוּל) y viudez caerán súbitamente sobre ti” (Is 47,8-9)³¹.

El sufrimiento siempre ha hecho tambalear los fundamentos creyentes, pues resulta complicado conciliar esta experiencia con la percepción de un Dios benévolo. En las dos intervenciones de Noemí, ante sus nueras y las mujeres de Belén, expresa la certeza de que YHWH es el causante del dolor que le rompe por dentro. La tradición judía posterior intentará justificar las palabras de Noemí aplicando la *teoría de la retribución* a los avatares que esta sufre, convirtiéndola así en responsable de su propio destino³². Sin la matización de esta interpretación posterior, podríamos considerar que la experiencia creyente de esta mujer está marcada por la negatividad contra el Señor y que por ello resulta poco edificante³³. Con todo, hay otro modo de comprender la vivencia que delatan las expresiones de la belenita.

Las palabras de Noemí quizá no pretenden convertir a Dios en el culpable de sus desdichas, sino confesar que su poder y su presencia se esconden en todo cuanto le sobreviene. Más que arremeter contra Él, el lamento de esta mujer refleja la certeza de que cuanto sucede tiene que ver con Aquel que es Señor de todo, de lo bueno y de lo malo. Nada acontece, ni la vida ni la muerte, sin que YHWH esté implicado.

El encuentro con el sufrimiento interpela la fe de esta mujer y contradice la experiencia de un Dios cuya Mano está acostumbrada a salvar, pero que ahora ha caído sobre ella vaciándola. Como tantos creyentes a lo largo de la historia, tampoco el dolor por la pérdida que vive Noemí contradice *per se* su confianza y su acogida de la voluntad divina. Podría tratarse de una actitud similar a la que muestra Job en la parte en prosa del libro: “YHWH me lo ha dado y YHWH me lo ha quitado. Bendito sea el nombre de YHWH” (Job 1,21)³⁴.

³¹ Una suerte opuesta es la que se le promete a Jerusalén, que se preguntará sorprendida: “¿Quién me ha dado a luz a estos? Pues yo había quedado sin hijos y estéril (שְׁבוּלָה וְנִלְמִידָה), desterrada y aparte” (Is 49,21a).

³² Así queda patente en el *Targum de Rut*, al justificar la muerte de los familiares de Noemí con su pecado: “I went out full of my husband and my sons and the Lord has brought me back empty of them. Why do you call me Naomi, when from before the Lord my sin has been testified against me, and Shaddai has brought calamity upon me?” (TgRut 1, 21). De aquí y en adelante usaremos el texto presentado en, D.R.G. BEATTIE, *The Targum of Ruth with Introduction, Apparatus and Notes* (TAB 19), T&T Clark LTD, Edinburgo 1994.

³³ Aunque considera que el conjunto del libro equilibra la imagen de Dios que ofrece Noemí, Freedman presenta esta postura en, A.D. FREEDMAN, “Naomi’s Experience of God and Its Treatment in the Book of Ruth”: *Proceedings, Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Society* 23 (2003) 29-38. Aún más negativa es la percepción del rostro de Dios que tiene Noemí según Navarro en, M. NAVARRO PUERTO, “Evolución de la/s imagen/es de la divinidad en los personajes del libro de Rut. Aproximación psiconarrativa”, en C. BERNABÉ (ed.), *Los rostros de Dios. Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia* (ABE 62), Verbo Divino, Estella 2013,98-101.

³⁴ La comprensión de Rut como una historia paralela a la de Job es una de las tres líneas de interpretación de los primeros versículos del libro. Cf. H. ANGEL, “A Midrashic View of Ruth. Amidst a Sea of Ambiguity”: *Jewish Bible Quarterly* 33 (2005) 92-93.

Así, la queja de Noemí sería la expresión de una confianza tan honda que le permite volcar el corazón ante su Señor en medio de la confusión y el dolor, pues de Él proceden lo sabroso y lo amargo de la existencia. Esta es la actitud que hace posible acoger el cuidado providente de Dios, aunque en el momento no se entienda o las circunstancias parezcan contradecirlo, tal y como mostrará el desarrollo del relato. Al final de la narración, aquella que había quedado *vacía* por la muerte de sus hijos termina acogiendo en su seno y criando al que sus vecinas consideran hijo suyo (Rut 4,16-17), aunque haya sido engendrado por una nuera que es “mejor que siete hijos” (Rut 4,15).

Pero la experiencia creyente de Noemí no se ciñe solo a los textos en los que reconoce la acción de Dios en la dificultad y el sufrimiento, sino que son frecuentes las expresiones de bendición. “Decir bien” no es otra cosa que reconocer las huellas divinas en lo que acontece y desear que, Quien realiza cuanto expresa (cf. Gn 1,3), hable bien de ciertas personas. Estas palabras se ponen en su boca al despedir a sus nueras:

“Andad, volveos cada una a casa de vuestra madre. Que YHWH tenga piedad (חַסָּד) con vosotras como vosotras la habéis tenido con los que murieron y conmigo. Que YHWH os conceda encontrar vida apacible en la casa de un nuevo marido” (Rut 1,8-9a).

De esta manera, Noemí expresa, por una parte, el reconocimiento agradecido de la relación que Orfá y Rut han establecido con su familia y, por otra parte, el deseo de que Dios les devuelva un trato similar y les posibilite recomponer su existencia, renunciando así a una descendencia legítima a través de ellas (cf. Rut 1,12-13). Demuestra así que busca el bien de sus nueras por encima del suyo propio, insistiendo en que rehagan sus vidas y le dejen regresar sola a Belén.

La decisión de Rut, inquebrantable y más allá de lo razonable, de acompañarla (Rut 1,16-18), impulsa a Noemí a implicarse en el cuidado de su nuera, hasta el punto de asumir para con ella un rol paterno. Del mismo modo que lo normal hubiera sido animarlas a regresar a la casa del paterfamilias y no a la de la madre (Rut 1,8), en el patrón de comportamiento habitual en la sociedad judía el padre era el responsable de buscar para sus hijas aquello que la belenita había deseado para sus nueras: “vida apacible en la casa de un nuevo marido”. En cambio, la suegra de Rut será la que trame con ella el modo de seducir a Booz (Rut 3,2-4).

Noemí asume como propia la tarea paterna de buscarle marido a su nuera y la percibe como una exigencia. Así lo expresa al preguntarle si “¿no debo procurarte una posición segura que te convenga?” (Rut 3,1). Así, las fronteras sociales del género masculino y femenino se relativizan en este personaje, que recibirá de Booz las seis medidas de cebada que podrían corresponder a la dote por Rut (Rut 3,15)³⁵.

La bendición de Noemí a sus nueras no es la única que se pone en labios de este personaje y desde la que podemos intuir su experiencia creyente, pues bendice también a Booz en estos versículos:

³⁵ Vélchez plantea que esa cantidad de cebada es el equivalente a un regalo de boda en, J. VÉLCHÉZ LÍNDEZ, *o.c.*, 121.

“Su suegra le dijo: «¿Dónde has estado espigando hoy y qué has hecho? ¡Bendito sea (בְּרִיךְ) el que se ha fijado en ti!» Ella contó a su suegra con quién había estado trabajando y añadió: «El hombre con quien he trabajado hoy se llama Booz». Noemí dijo a su nuera: «Bendito sea (de) YHWH (בְּרִיךְ הוּא יְהוָה) que no deja de mostrar su bondad (חֶסֶד) hacia los vivos y los muertos»” (Rut 2,19-20a)³⁶.

Noemí bendice en un primer momento al benefactor de Rut cuando aún no sabe su identidad, pero en un segundo momento parece explicitar esa bendición. La frase hebrea resulta ambigua y podría interpretarse dirigida tanto a YHWH como a Booz³⁷. Así, podría interpretarse bien como una alabanza al Señor, del que se reconoce su bondad ante los vivos y los muertos, o bien como un reconocimiento a aquel que tiene “derecho de rescate” y puede dar descendencia a sus hijos difuntos a través de la *ley del levirato* (Rut 2,20b). No es difícil que este tipo de ambigüedades literarias en el texto bíblico sean pretendidas. Con todo, ambas comprensiones no resultan contradictorias.

El término clave de esta bendición es el mismo que aparecía en el discurso que Noemí dirigía a sus nueras. El motivo de reconocimiento en ambos textos remite a la misma palabra hebrea, *hésed* (חֶסֶד), que se ha traducido por *piedad* y *bondad*³⁸. Este vocablo cubre un amplio campo semántico, y se puede entender como amor, fidelidad o ternura, de modo que, tanto si remite a seres humanos como a Dios, subraya la idea de lealtad al vínculo que une³⁹.

Este *amor fiel* al que alude el término hebreo se expresa en acciones y caracteriza al mismo YHWH, que se autodefine con esta palabra (Ex 34,6). Estos dos rasgos quedan patentes en las bendiciones que se ponen en boca de Noemí, pues en ambas ocasiones el comportamiento de ciertas personas se considera reflejo de su *piedad* y se pone en relación con la *bondad* de Dios. Del mismo modo que Noemí valora el cariño leal de sus nueras, que se expresa con gestos y les desea que Dios se lo devuelva, también lo descubre tras la compasión de Booz para con Rut. En esta última ocasión, la ambigüedad de la expresión nos podría sugerir que el *hésed* divino llega a nosotros a través del humano, del mismo modo que el comportamiento piadoso de las personas propicia la bondad divina.

Así, Noemí se nos presenta como experta en hacer lectura creyente de cuanto vive y especialista en vislumbrar a Dios en los acontecimientos cotidianos. Se trata de

³⁶ Con la pretensión de reflejar la ambigüedad del texto hebreo, matizamos la traducción que ofrece la *Nueva Biblia de Jerusalén* incluyendo un (de) que sugiere la posibilidad de que la bendición remita a YHWH o a Booz.

³⁷ Sobre la dificultad de este versículo trata el artículo de Kim, que soluciona la ambigüedad filológica a través del contexto global del libro y la relevancia que se da en él a la acción humana. Cf. Y.K. KIM, “The Agent of hesed in Naomi’s Blessing (Ruth 2:20)”: *Biblica* 85 (2014) 589-601.

³⁸ Sobre este término, H.J. STOEBE, “חֶסֶד”, en E. JENNI – C. WESTERMANN (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, 832-861; VVAA, “חֶסֶד”, en D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. III, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 277-281; D.A. BAER – R.P. GORDON, “חֶסֶד”, en W.A. VAN GEMEREN (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. II, Zondervan Publishing House, Grand Rapids 1997, 211-218. Sobre el término en el libro de Rut, E.F. CAMPBELL, “Naomi, Boaz, and Ruth: Hesed and Change”: *Austin Seminary Bulletin* 105 (1990) 64-74.

³⁹ Este aspecto de fidelidad queda reforzado por el hecho de que esté acompañado con frecuencia por el término *fidelidad* (אֱמֻנָה). Sirvan de ejemplo: Gn 24,27.49; Ex 34,6; 2Sam 2,6; Sal 25,10; 85,11: 89,15.

una mujer que vuelca en YHWH el sufrimiento de su corazón y que, a su vez, intuye la estrecha relación entre el actuar divino y el humano, cuando este último se distingue por asemejarse al amor fiel que define al Señor. Con esta mirada acostumbrada a descubrir cómo Él entrelaza los hilos de la historia, se implica y se complica en la relación con Rut hasta saltarse las convenciones sociales, dando y recibiendo, cuidando y dejándose cuidar por ella con la misma delicadeza con que el Señor protege a ambas.

3. Rut, la moabita

Aquella de quien recibe nombre el libro bíblico es denominada a lo largo del relato con el adjetivo *moabita*⁴⁰. De este modo, no solo se insiste en su condición de extranjera y, por ello, ajena al pueblo de Dios, sino que este calificativo implica abundantes resonancias negativas para un lector habituado al Antiguo Testamento.

Que los pueblos colindantes acostumbran a llevarse mal resulta un tópico que se repite en todas las latitudes. La enemistad de Israel con Moab es una constante que se evidencia en diversos oráculos contra ellos⁴¹. Entre los conflictos que enfrentaron a ambas naciones, parece difícil de olvidar para los israelitas la actitud de sus vecinos ante la destrucción de Jerusalén. Así lo expresa el profeta Ezequiel:

“Hijo de hombre, vuelve tu rostro hacia los amonitas y profetiza contra ellos. Dirás a los amonitas: Escuchad la palabra del Señor YHWH. Así dice el Señor YHWH: Por haber dicho: «¡Ja, ja!» sobre mi santuario cuando era profanado, sobre la tierra de Israel cuando era devastada y sobre la casa de Judá cuando marchaba al destierro, por eso, voy a entregarte en posesión a los hijos de Oriente; emplazarán en ti sus campamentos, y pondrán en ti sus tiendas; ellos comerán tus frutos y ellos beberán tu leche. Yo haré de Rabá un establo de camellos, y de las ciudades de Amón un redil de ovejas. Y sabréis que yo soy YHWH” (Ez 25,2-5).

El pecado del que se le acusa a Moab no es haber realizado una acción directa contra Israel, sino haberse alegrado por la invasión de Babilonia hasta el punto de festejarla. Reírse de la desgracia ajena se convierte así en un delito digno de ser castigado. Esta hostilidad se hace patente al narrar el modo en que se originan, pues los moabitas son el fruto del incesto de una de las hijas de Lot (Gn 19,30-38), así como en la tajante negativa a que entren a formar parte de la asamblea cultural:

“Ni el amonita ni el moabita serán admitidos en la asamblea de YHWH; ni aun en la décima generación serán admitidos en la asamblea de YHWH, nunca jamás” (Dt 23,4).

⁴⁰ En siete ocasiones se le denomina así a Rut a lo largo del libro. Rut 1,4.22; 2,2.6.21; 4,5.10.

⁴¹ Además del pasaje que presentamos, también hay oráculos proféticos contra Moab en Am 1,13-15; Jr 48,1-47; 49,1-6 y Ez 25,8-11.

La insistencia con la que se recurre a este gentilicio para denominar a Rut no es llamativa solo por esta enemistad histórica que enfrentaba a ambos pueblos. Resulta también extraña porque se relaciona de manera estrecha a las mujeres moabitas con la idolatría⁴². Así se evidencia en Números:

“Israel se estableció en Sitín. Y el pueblo se puso a fornicar con las hijas de Moab. Estas invitaron al pueblo a los sacrificios de sus dioses, y el pueblo comió y se postró ante sus dioses” (Nm 25,1-2).

El libro de Rut parece obviar todas estas connotaciones negativas, de modo que pasarían completamente desapercibidas para un desconocedor de la Escritura. Pero la tradición judía posterior tuvo que hacer verdaderos equilibrios para conciliar la visión positiva de Rut que desprende el texto bíblico con la legislación contraria a las moabitas. De este modo, el *tárgum de Rut* puntualiza que, al casarse los hijos de Noemí con mujeres de Moab, trasgredieron la Ley, lo que provocó su muerte prematura⁴³. El *tárgum*, además, pretende salvaguardar la normativa que prohíbe la inserción de moabitas en la asamblea de Israel alegando que el Deuteronomio se refiere a varones y no a mujeres⁴⁴.

Mientras el libro bíblico silencia la dificultad que conlleva el origen de nuestra protagonista, abunda en alabar la calidad humana de este personaje. Rut es presentada como una mujer con *piedad*, fiel a su suegra, arriesgada, con iniciativa, trabajadora, agradecida y generosa. Se trata de un dechado de virtudes que los paisanos de Belén conocen (Rut 3,11). Son estas cualidades las que le insertan en la Alianza de Dios como miembro del pueblo elegido, y no una confesión de fe explícita en YHWH. De hecho, la condición extranjera de Rut hace suponer al lector que tiene otro dios al que Noemí le anima a regresar siguiendo el ejemplo de Orfá:

“Entonces Noemí dijo: «Mira, tu cuñada se ha vuelto a su pueblo y a su dios, vuélvete tú también con ella»” (Rut 1,15).

Aunque la interpretación judía posterior dibuja a Rut como un paradigma de conversión al judaísmo desde su origen pagano, el texto bíblico no nos permite suponerlo⁴⁵. Las únicas palabras puestas en su boca que parecen expresar algo parecido a una

⁴² Según la hipótesis de Siquans, este es el motivo por el que el único capítulo en el que no se denomina *moabita* a Rut es el del encuentro con Boaz en la era. Cf. A. SQUANS, “Foreignness and Poverty in the Book of Ruth: A Legal Way for a Poor Foreign Woman to Be Integrated into Israel”: *Journal of Biblical Literature* 128 (2009) 447-448.

⁴³ “They transgressed against the decree of the Memra of the Lord and they took for themselves foreign wives from the daughters of Moab [...] And because they transgressed against the decree of the Memra of the Lord and intermarried with foreign peoples, their days were cut short” (TgRut 1,4a.5a).

⁴⁴ “She fell on her face and bowed to the ground and said to him, «Why have I found favor in your eyes, that you should befriend me, when I am from a foreign people, from the daughters of Moab, and from a people who are not permitted to enter the congregation of the Lord?» Boaz replied and said to her, «It has surely been told to me about the word of the sages that, when the Lord made the decree about you, he did not make it with reference to females, he made it only with reference to men»” (TgRut 2,10-11a).

⁴⁵ El *tárgum de Rut* transforma las palabras que Rut dirige a su suegra en Rut 1,16-17 en una confesión de fe. Para ello, tras introducir su deseo explícito de ser prosélita, intercala una afirmación de Noemí sobre la práctica

“confesión de fe” son las del juramento solemnísimo con las que acalla la insistencia de su suegra y pone punto final a la cuestión de su regreso a Moab:

“Pero Rut respondió: «No insistas en que te abandone y me separe de ti, porque adonde tú vayas, iré yo. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Donde tú mueras moriré y allí seré enterrada. Que YHWH me dé este mal y añada este otro todavía si no es tan solo la muerte lo que nos ha de separar»” (Rut 1,16-17).

Como hemos comentado, la costumbre en Israel era que la mujer, al casarse, dejaba su familia para integrarse en el clan de su marido. Rut, una vez roto el vínculo que le unía a su suegra tras la muerte de su esposo, sigue manteniéndose fiel a esta relación. Con este juramento irrevocable y ante el que Noemí cede, su nuera lleva más allá de lo exigible la solidaridad, el cuidado y la responsabilidad mutua que caracterizan los lazos familiares.

Abandonando el legítimo deseo de encontrar un nuevo marido y tener hijos que le aseguren el sustento futuro, Rut se lanza hacia lo incierto impulsada por la relación personal que ha establecido con su suegra. La moabita se convertirá en extranjera en medio de un pueblo extraño, pero no empujada por el hambre, como le había sucedido a Noemí y a su familia, sino por el afecto fiel que le mantiene unida a su suegra. Se trata, en realidad, de una dinámica contraria a la que provocó la disolución de los matrimonios mixtos, que rompió los vínculos creados con familias judías e impuso el regreso de las extranjeras a sus naciones. En cambio, ahora es la vinculación de Rut con Noemí lo que le va a llevar a acoger como propia la divinidad de su pueblo⁴⁶.

El acceso de Rut a Israel no se produce por una confesión de fe explícita, sino por el cariño fiel a una persona concreta. Según sugiere el texto bíblico, es la calidad humana y las relaciones interpersonales lo que hacen pertenecer a un pueblo, a una cultura y a una religión. Pero, si bien es verdad que no podemos hablar de experiencia creyente en alguien de la que solo se conoce la vaga afirmación religiosa de acoger como propia la divinidad que venera su suegra, no es interpretado así por quienes son testigos de este vínculo. El compromiso de la moabita para con Noemí es para quienes la contemplan la muestra de que hay algo religioso en la actitud de Rut. Así lo denotan las palabras que Booz dirigirá a la moabita cuando la conozca:

“Booz le respondió: «Me han contado al detalle todo lo que hiciste con tu suegra después de la muerte de tu marido, y cómo has dejado a tu padre y a tu madre y la tierra en que naciste, y has venido a un pueblo que hasta

judía que su nuera asume. Sirva de ejemplo: “Ruth said, «Do not urge me to leave you, to go back from after you for I desire to be a proselyte». Naomi said, «We are commanded to keep Sabbaths and holy days so as not to walk beyond two thousand cubits». Ruth said, «Wherever you go, I will yo»” (TgRut 1,16). Frente a quienes plantean una conversión implícita en el texto bíblico, Dearman también defiende que el desarrollo de esta percepción de Rut como conversa no está en el texto canónico, por más que se desarrollará ampliamente en la exégesis judía posterior. Cf. J.A. DEARMAN, “Observations on «Conversion» and the Old Testament”: *Ex Auditu* 25 (2009) 33-36.

⁴⁶ Es importante insistir en que el texto bíblico nunca presenta a nuestra protagonista como prosélita. Cf. K.M. SAXEGAARD, *Character Complexity in the Book of Ruth* (FAT 46), Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 132-133.

entonces no conocías. Que YHWH te recompense por tu obra y que tengas cumplida recompensa de parte de YHWH, Dios de Israel, bajo cuyas alas has venido a refugiarte (לְהִסּוֹת תַּחַת־כַּנְפָּיִי)» (Rut 2,11-12).

Las palabras del que se convertirá en el nuevo esposo de Rut delatan el modo en que comprende la fidelidad de esta hacia su suegra. Abandonar familia y tierra es similar a ponerse bajo el amparo del Dios de Israel. Referirse a las *alas* de YHWH como un lugar seguro bajo el que *refugiarse* (חָסָה) es una expresión frecuente en el libro de los Salmos. El orante expresa así su certeza de la protección y del cuidado divino que recibe (cf. Sal 36,8; 57,2; 91,4). La fidelidad de la moabita al vínculo con Noemí es para Booz el mismo gesto de confianza que saberse protegida por el Señor.

Esta percepción que expresa Booz aparece también implícita cuando el pueblo, reunido en torno a la puerta de la ciudad, coloca a la moabita a la altura de Raquel, Lía y Tamar:

“Toda la gente que estaba en la puerta y los ancianos respondieron: «Somos testigos. Haga YHWH que la mujer que entra en tu casa sea como Raquel y como Lía, las dos que edificaron la casa de Israel. Hazte poderoso en Efratá y sé famoso en Belén. Sea tu casa como la casa de Peres, el que Tamar dio a Judá, gracias a la descendencia que YHWH te conceda por esta joven»» (Rut 4,11-12).

Aunque las palabras de la comunidad expresan sus buenos deseos para Booz, mencionar a las grandes matriarcas de Israel sitúa a Rut en línea con ellas. Parece sugerirse que, del mismo modo que con las mujeres del Génesis, también de una moabita puede edificarse el pueblo. Se hace necesario, eso sí, que ostente la calidad humana de Rut. De ella se destaca fundamentalmente un término hebreo con el que ya estamos familiarizados gracias a la bendición de Noemí: *hésed* (חֶסֶד). Así lo evidencia la bendición de Booz:

“Bendita seas de YHWH, hija mía; tu segundo acto de lealtad (חֶסֶד) ha sido mejor que el primero, porque no has pretendido a ningún joven, pobre o rico” (Rut 3,10).

Una vez más el amor fiel y comprometido es lo que merece las alabanzas para Rut, no solo por parte de su suegra, sino también de Booz. Si las palabras de Noemí nos mostraban cómo el *hésed* humano y el divino estaban en estrecha relación, podríamos preguntarnos si esta calidad humana de la que hace gala la moabita se puede entender también desde parámetros creyentes y considerar, en la línea de Booz y el pueblo de Belén, que es reflejo del siempre mayor *amor fiel* de YHWH.

Entre la tradición exegetica posterior, que puso a Rut como modelo de conversión a la fe judía, y el modo en que los israelitas del texto bíblico interpretan los gestos de esta mujer no hay un abismo insalvable. Es la intuición creyente, que descubre algo “sagrado” en las relaciones humanas cuando estas se viven con intensidad y hondura, la que también vislumbra el rastro del amor fiel de Dios en el compromiso con las perso-

nas. De ahí que no resulte difícil intuir tras el afecto que la moabita profesa por Noemí el mejor ejemplo de la adhesión del pueblo a YHWH.

4. Un modo alternativo de construir la identidad: la comunidad que acoge

Hemos visto cómo Noemí experimenta a un Dios que está detrás de los acontecimientos cotidianos, dolorosos o alegres, y del que puede percibir la conexión entre el *amor fiel* característico de YHWH y el comportamiento de las personas que lo hacen tangible. Rut, por su parte, se nos presenta como una mujer virtuosa cuyo compromiso con su suegra le hace merecedora de los halagos y la valoración de quienes le rodean. Son estos los que nos ofrecen la interpretación creyente del actuar de esta moabita. Con estos datos, nos adentramos ahora a releer la información que nos da este libro a partir de la pregunta por la identidad, que se alzaba amenazante en el contexto histórico en el que se gesta Rut.

Al inicio ofrecíamos la respuesta preponderante del judaísmo desde los tres parámetros de la Ley, los matrimonios mixtos y la percepción de la historia. Ahora presentamos cómo estos ejes, que en la época del postexilio sirvieron para construir una identidad malograda, se replantean de modo diverso en Rut. Sin ser aparentemente su temática fundamental, se propone una forma alternativa de afirmar quién es Israel y de vivir la fe en tiempos inciertos.

4.1. Una ley al servicio del frágil

Los autores están de acuerdo en subrayar la importancia que adquiere la legislación en el relato de Rut. Nada más comenzar la historia, Noemí argumenta la conveniencia de que sus nueros regresen a su tierra a través de la *ley del levirato* (Rut 1,11-13). Tal norma pretendía conservar el nombre del marido cuando este fallecía sin descendencia, para lo que el hermano tenía la obligación de casarse con la viuda y considerar al primer engendrado como hijo del difunto (Dt 25,5-10)⁴⁷. Esta medida beneficiaba también a la viuda, pues abandonaba el estatus de “sin hijos” y mantenía la vinculación con la familia en la que se había integrado a través del matrimonio.

La historia se va desplegando a golpe de normativa. Si se pretendía justificar la insistencia en el regreso de Orfá y Rut a Moab a través de la *ley del levirato*, la supervivencia de Noemí y su nuera se va a realizar gracias a la iniciativa de esta de salir a espigar (Rut 2,2). Esta posibilidad de que las personas más vulnerables de la sociedad pudieran ir tras los segadores para recoger aquello que pudieran olvidar está recogida en el Deuteronomio:

“Cuando siegues la mies en tu campo, si dejas olvidada una gavilla en el campo, no volverás a buscarla. Será para el forastero, el huérfano y la

⁴⁷ Sobre esta legislación, R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1976, 71-73; X. PIKAZA, *La familia en la Biblia. Una historia pendiente* (EB 50), Verbo Divino, Estella 2014, 155-160.

viuda, a fin de que YHWH tu Dios te bendiga en todas tus empresas” (Dt 24,19).

Rut, como viuda y extranjera, se encuentra amparada por esta norma⁴⁸, que no es la única que adquiere un papel relevante en la historia. En el último capítulo del libro se remite a otra figura legal que resulta clave para el desarrollo de la narración: el *go'el* (גוֹאֵל) o rescatador⁴⁹. La solidaridad familiar que caracteriza a Israel se evidencia en la responsabilidad de los parientes cercanos de proteger la propiedad, liberar de la esclavitud o incluso vengar la muerte. En nuestra narración, la *ley del rescate* está vinculada a la tierra que poseía Elimélec, marido de Noemí (Rut 4,3-4):

“La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra. En todo terreno de vuestra propiedad concederéis derecho a rescatar la tierra. Si se empobrece tu hermano y vende algo de su propiedad, su pariente (גוֹאֵל) más cercano vendrá y rescatará lo vendido por su hermano” (Lv 25,23-25).

Lo curioso es que Booz hace una extraña mezcla entre esta obligación de rescatar la tierra que pertenecía al suegro de Rut con la *ley del levirato*, que obligaba a desposarse con la “esposa del difunto” (Rut 4,5: אִשְׁת־הַיָּתִים)⁵⁰. Esta combinación de dos leyes, diferentes y no vinculadas entre sí, resulta muy llamativa⁵¹. Tal curiosidad ha llevado a proponer la posibilidad de que, en este último capítulo de Rut, nos encontremos ante otra legislación latente, esto es, con aquella que hace referencia a la herencia de las hijas⁵². Entre otros argumentos, se esgrime que la repetición del término *heredad* (Rut 4,5-6.10: נַחֲלָה) vincula el libro de Rut con esta normativa, que capacita a las hijas de un difunto para adquirir la tierra de este como heredad cuando no tienen hermanos varones (Nm 27,1-11).

La concentración de referencias legales en los pocos capítulos de este libro evidencia que se comparte la relevancia que la Ley ostenta en el contexto histórico en el que con probabilidad fue escrito. Con todo, llama la atención que la normativa que se pone en juego no es aquella que remite a la pureza o impureza, sino a la protección de los más débiles. El objetivo de las normas que se traen a colación no es delimitar qué corresponde al ámbito de lo sagrado y qué al de lo profano, sino cómo han de ser tratados las personas más vulnerables de la sociedad.

⁴⁸ Siquans considera que, dado el interés del libro por el tema de la condición de extranjera por parte de Rut, la aplicación de este derecho se realiza por su origen y no por su viudez. Cf. A. SIQUANS, *o.c.*, 449-450.

⁴⁹ Sobre el *go'el*, R. DE VAUX, *o.c.*, 52-53; X. PIKAZA, *o.c.*, 156-159.

⁵⁰ Esta expresión hebrea “esposa del difunto” (אִשְׁת־הַיָּתִים) aparece solo en dos ocasiones en la Escritura: en este versículo y en la mención a la *ley del levirato* de Dt 25,5. Para Siquans, se trata de la expresión que realmente da a Rut estatus social dentro de Israel. Cf. A. SIQUANS, *o.c.*, 450-451.

⁵¹ Ketchum defiende la hipótesis de que la práctica había fusionado el rescate de la tierra con la *ley del levirato* bajo la figura del *go'el*. Lo hace en, J. KETCHUM, “The Go'el Custom in Ruth. A Comparative Study”: *Restoration Quarterly* 52 (2010) 237-245.

⁵² Así lo propone, B. EMBRY, “Legalities in the Book of Ruth: A Renewed Look”: *Journal for the Study of the Old Testament* 41 (2016) 31-44.

Por un lado, se presenta el derecho a subsistir de la protagonista con las espigas que no se cosechan, mientras se silencia su condición de extranjera. Así, el frágil es protegido en sus necesidades más básicas. Por otra parte, la *ley del levirato*, la del rescate y aquella que permite heredar a las hijas subrayan la vinculación de Rut con la familia de su nuera y, por ende, con el pueblo de Israel. El vínculo familiar que la muerte del marido parecía haber roto se mantiene gracias a unas leyes que insisten en conservar el nombre del difunto a través de la descendencia y la tierra (Cf. Nm 27,4; Dt 25,6). Frente a las normas que separan y diferencian, se hace hincapié en aquellas que unen y vinculan, ignorando las que segregan por pertenecer a Moab.

4.2. *El diferente no es una amenaza*

Ya sabemos las connotaciones negativas que tienen las moabitas en la Escritura. La insistencia en este calificativo solo empeora la percepción de amenaza que tienen los extranjeros en el momento histórico en el que se enmarca el libro de Rut. Frente a la percepción de que la identidad de Israel estaba amenazada por la existencia de matrimonios mixtos, este relato nos presenta a una mujer de Moab que es acogida como miembro de la comunidad por su modo de comportarse.

La presentación de Rut como “la joven moabita que vino con Noemí” (Rut 2,6) no va a condicionar la acogida de Booz, que será especialmente generosa (Rut 2,8-9). Al contrario, es el hecho de haber abandonado el propio pueblo por fidelidad a su suegra lo que va a impulsar su cuidado protector (Rut 2,11-12). Del mismo modo, los habitantes de Belén, como representación del conjunto de la comunidad, no solo no perciben a la nuera de Noemí como un elemento extraño que pone en riesgo su identidad, sino que son los primeros en considerar que sus gestos la convierten en pilar y fundamento del pueblo, como lo fueron las matriarcas (Rut 4,11-12). Así, el firme cimiento sobre el que se levanta el pueblo elegido no diferencia entre judías y extranjeras.

Aunque la tradición judía posterior haya presentado a este personaje como un modelo de conversa, el texto bíblico no ofrece argumentos para esta consideración. Rut, sin dejar de ser moabita, se integra como un miembro más de esa *nación santa* de la que Noemí es miembro por nacimiento. Las fronteras étnicas quedan así relativizadas, pues es comportarse en coherencia con el *hésed* que caracteriza a YHWH lo que define al pueblo a Él consagrado.

Entre líneas de este relato se intuye una comprensión de la elección divina que no se vive como algo arbitrario ni como derecho adquirido. Según esta historia, lo que determina quién pertenece y quién no a Israel no es la sangre, sino el *amor* que se implica y se complica con las personas concretas. Formar parte del pueblo no es una cuestión de genética sino de responder a tal preferencia divina con un comportamiento acorde, como Rut encarna. Estamos, por tanto, ante la representación gráfica del grito profético: “Porque yo quiero *amor* (אֶהֱבֶה) y no sacrificios” (Os 6,6a).

4.3. *El Dios oculto en lo cotidiano*

Si la tendencia postexílica era a sacralizar la historia y a percibir que YHWH actuaba de manera clara en ella, en el libro de Rut Dios parece estar ausente. Resulta extraña a este texto bíblico la percepción de que los acontecimientos son premios o castigos divinos que dependen de manera directa del comportamiento humano, aunque posteriormente el *targum* aplique esta *teoría de la retribución* para justificar la muerte de los hijos de Noemí.

Frente a la relectura que el Cronista hacía de los acontecimientos de Israel, el narrador de este libro no ofrece nunca una comprensión religiosa de cuanto acontece. Al contrario, son los personajes quienes interpretan y ofrecen claves creyentes para acoger lo narrado. Y es que Dios no resulta evidente en los avatares de estas dos mujeres, sino que los hechos requieren ser releídos a la luz de la fe de Booz, Noemí o de los habitantes de Belén.

No es que se niegue el papel relevante que YHWH juega en cuanto sucede, pues hemos visto como Noemí es capaz de descubrir Su mano en lo positivo y en lo negativo. El Señor dirige la historia, pero no lo hace de manera directa y clara, sino sutil y entre líneas. Las huellas de su actuar no solo se descubren a través de las oraciones de los personajes o de lo que ellos afirman de Dios, pues también la *casualidad* se convierte en una forma de delatar la oculta acción divina⁵³. Esa sensación nos da en:

“Fue ella y se puso a espigar en el campo detrás de los segadores, y quiso su suerte (זְקִינָהּ) que fuera a dar en una parcela de Booz, el de la familia de Elimélec” (Rut 2,3).

Aunque el término hebreo que se utiliza significa *accidente, suerte o casualidad*, que Rut vaya a espigar a la propiedad de Booz no es una cuestión de azar. En creyente nada es casual, sino que en todo se vislumbra el discreto cuidado de YHWH. Algo parecido muestra el empleo de la partícula enfática hebrea *hinnēh* (הִנֵּה), pues esta sirve para introducir a la persona correcta en el momento adecuado. Se recurre a ella para hacer llegar a Booz a su campo justo cuando está su futura esposa espigando en él (Rut 2,4), o para expresar cómo el pariente con derecho de rescate pasa por la puerta de la ciudad en el preciso momento en que está Booz ahí (Rut 4,1). Estos detalles, aparentemente fortuitos, sirven al propósito divino y permiten que se desarrolle la trama.

Bajo la apariencia de una historia secular, en este libro bíblico la providencia divina dirige la historia, pero no lo hace a través de una aplicación simplista del principio “causa – efecto”. Es en la rutina humana y en su cotidiano vivir donde se reconoce la acción divina. YHWH se evidencia también en el *hésed* de los personajes, de manera que las acciones humanas, más que mercedoras o no de castigo, se transforman en mediación privilegiada para reconocer las huellas de un Dios escondido (Is 45,15).

⁵³ Bland desarrolla esta cuestión de cómo se presenta en el libro de Rut la providencia divina en, D. BLAND, “God’s Activity as Reflected in the Books of Ruth and Esther”: *Restoration Quarterly* 24 (1981) 129-139.

La historia, que se inició con una mujer *vaciada* por la *mano de YHWH*, se des-
pliega gracias a una oculta acción divina que culmina con la bendición que las mujeres
de Belén dirigen a Noemí:

“Las mujeres dijeron a Noemí: «Bendito sea YHWH que no ha permitido
que te falte hoy uno que te rescate para perpetuar su nombre en Israel.
Será el consuelo de tu alma y el apoyo de tu ancianidad, porque lo ha dado
a luz tu nuera que tanto te quiere y que es para ti mejor que siete hijos».
Tomó Noemí al niño y lo puso en su seno y se encargó de criarlo. Las
vecinas le pusieron un nombre diciendo: «Le ha nacido un hijo a Noemí».
Y le llamaron Obed. Es el padre de Jesé, padre de David” (Rut 4,14-17).

Quien se sentía *vacia* ante el fallecimiento de sus descendientes ha sido bene-
ficiada por el cariño de una nuera que es mejor que siete. La comunidad, representa-
da por estas mujeres, confiesa a un Dios que protege y cuida a las personas a través de
mediaciones. Es YHWH quien, en realidad, *rescata* a Noemí dándole un nieto con
quien hará funciones de madre y no de abuela. Que sean las vecinas las que pongan
el nombre al niño, tarea que habitualmente se reservaba al padre de familia, refleja
cómo la totalidad del pueblo se implica en esta expresión redentora del Señor, parti-
cipando así de tal gesto salvífico. También el conjunto de la comunidad creyente se
verá beneficiada por esta acción salvadora, pues, como recuerda el narrador, ese bebé
será el abuelo del rey David.

Este libro no narra acontecimientos importantes en la vida de Israel ni interven-
ciones llamativas de YHWH, sino el modo en que Él habitualmente cuida y protege a
las personas de manera silenciosa. Se presenta el rostro de un Dios que actúa en lo co-
tidiano y encuentra su ámbito más propio de revelación y ocultamiento en la calderilla
de la vida humana. Su amorosa protección y cuidado se realizan en las entrañas de la
cotidianeidad, desde abajo y desde dentro de una historia que habla de relaciones perso-
nales, de necesidades y de gestos de ternura que se convierten, además, en los gestos de
ternura del Dios que protege *bajo sus alas* utilizando mediaciones humanas.

5. Un relato que ilumina nuestra historia

Comenzábamos estas páginas presentando ciertas semejanzas entre el momento
histórico en el que se escribe el libro de Rut y el actual. La pregunta por la identidad es,
ahora y en ese momento, un interrogante incómodo que nos vemos urgidos a respon-
der. La reacción mayoritaria del judaísmo postexílico pretendió resolver la problemática
levantando muros, subrayando diferencias e insistiendo en una percepción muy concre-
ta del Dios que les había elegido como pueblo santo.

Como hemos visto, la historia de Rut apunta hacia otra manera de reforzar la
propia identidad y un modo alternativo de vivir la experiencia creyente en tiempos in-
ciertos. Entre sus líneas se encuentra el testimonio de quienes, tras el exilio, adquirieron
posturas distintas a las preponderantes. Entendieron que su identidad no se encontraba
necesariamente amenazada por lo distinto, que la bondad humana puede crear lazos

más fuertes que los de la sangre y que la pertenencia al pueblo elegido tiene más que ver con el amor, que crea vínculos, que con la separación. La apertura y la universalidad se presentan así como criterios válidos y valiosos para la reconstrucción de la nación.

Ante la tentación siempre vigente de afirmar la propia identidad en contraste con los distintos, la invitación de este texto bíblico es a aventurarnos a una identidad dialogal. Es el encuentro con el diferente, acogiendo lo que se nos puede ofrecer y presentando lo que podemos brindar, lo que va fortaleciendo quiénes somos. Del mismo modo que unos padres van aprendiendo qué implica la paternidad en estrecho vínculo con sus hijos, también nuestra identidad se fortalece en el diálogo y no en la confrontación.

No es la condición de moabita de Rut la clave de comprensión para quienes la reciben en Belén, sino el *amor fiel* que muestra en sus gestos. En tiempos de grandes movimientos migratorios y del renacer de actitudes xenóforas, se nos ofrece el modelo de una comunidad creyente capaz de descubrir lo importante frente a lo anecdótico. Es el compromiso y el cariño entre suegra y nuera el que les lleva a relativizar todo tipo de fronteras sociales, tanto las étnicas como las del rol social que se aplicaban entre varones y mujeres.

En una sociedad cada vez más secularizada y en la que aún existen enfrentamientos sobre el lugar público que debería ostentar lo religioso, este libro bíblico nos recuerda el modo silencioso en que Dios acostumbra a actuar. Es la mirada creyente la que permite reconocer el paso divino por nuestra historia y la que convierte la vida cotidiana en tiempo sagrado. Ahí donde el Señor parece callar, es donde se nos invita a reconocer su cuidado providente, pues con Él no hay separación entre lo sagrado y lo profano.

El libro de Rut es una llamada a hacer lo mismo que sus dos protagonistas: “caminaron, pues, las dos juntas” (Rut 1,19). Hacer la opción de vivir “caminando al lado”, ni delante ni detrás, implica considerar al otro un interlocutor válido, alguien con una palabra que ha de ser escuchada y que resulta enriquecedora. El respeto mutuo y el abandono de cualquier actitud proselitista son la condición de posibilidad para que nadie se sienta amenazado ante una expresión sincera de fe.

La experiencia creyente de Noemí nos invita a relacionarnos con Dios en todo y más allá de todo, reconociendo que su absoluta trascendencia no se contradice con descubrir su presencia en las realidades más cotidianas. Como nos recuerdan otros muchos textos bíblicos, en la historia de la moabita se nos confirma que es el amor comprometido con quienes tenemos cerca lo que verifica cualquier vivencia religiosa. Si la fe no nos hace mucho más humanos y nos protege del riesgo que siempre supone implicarse y complicarse con los demás, algo no va bien y, desde luego, no se ajusta al mensaje de este libro.

Levantar murallas, fortalecer fronteras no es ni el único modo ni posiblemente el mejor de fortalecer la propia identidad. Somos en diálogo, en acogida al diferente. Nos vamos edificando como personas en la medida en que damos y recibimos, en que aportamos y reconocemos lo que otros nos pueden aportar. Hoy, como sucedió siglos atrás, Rut nos presenta un modo alternativo de vivir la fe en tiempos inciertos.

***EL DESARROLLO Y RE-DESCUBRIMIENTO
DEL CONCEPTO SACRAMENTUM EN LA TRADICIÓN
DE LA IGLESIA DE OCCIDENTE***

José Manuel Fernández Rodríguez

Sumario: En el pasado, el vocablo latino sacramentum tenía unos significados y usos paganos. Con el paso del tiempo, en la Iglesia latina se optó por emplearlo para ciertas acciones sagradas. Pero este cambio tuvo su propio proceso de adaptación y reflexión teológica, al igual que ocurrió en la Iglesia oriental con el vocablo griego *mystêrion*. En este estudio se pretende mostrar cómo, desde la antigüedad cristiana, el término sacramentum ha ido enriqueciéndose con una serie de contenidos teológicos y, pese a que no todos han conservado su importancia en el tiempo, algunos de ellos así como el sentido semántico más genuino del concepto latino han perdurado hasta nuestro tiempo.

Summary: In the past, the Latin word sacramentum owned some pagan meanings and uses. With the passing of time, in the Latin Church it was opted to employ it for the designation of certain sacred actions. But this change had its proper process of adaptation and theological reflection, equal to what happened in the Oriental Church with the Greek term *mystêrion*. In this study it is intended to show how, since the Christian antiquity, the word sacramentum has continued to be enriched with a series of theological contents and, despite that not all of them have kept its importance in the course of time, some of them, as the most genuine semantic sense of the Latin concept, have lasted up to our days.

Palabras clave: sacramentología, tradición católica, renovación litúrgica, Signo, Símbolo.

Key words: sacramentology, Catholic tradition, liturgical renewal, Sign, Symbol.

Fecha de recepción: 26 julio de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 agosto de 2018

1. Presupuesto: *Sacramentum* como concepto y rito

El término *sacramento* que utilizamos hoy ha tenido su propia evolución histórica a través de la cual ha ido adquiriendo el sentido y significado con el que definitivamente se le conoce en la actualidad. Por su parte, el vocablo griego *mystêrion* corrientemente usado por la Iglesia oriental, también ha tenido su propio desarrollo histórico hasta alcanzar su significado actual. Así pues, ha sido, a lo largo de toda la vida de la Iglesia en estos dos milenios de historia y en virtud de la reflexión teológica y pastoral, como se ha ido fraguando el concepto latino *sacramentum* en el Occi-