

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

GLÁUCIA LOUREIRO DE PAULA

**A SOLIDARIEDADE DE BOAZ COMO ESTRATÉGIA DE DESCONSTRUÇÃO DO MAL
ESTRUTURAL NO LIVRO DE RUTE**

GOIÂNIA
2023

GLÁUCIA LOUREIRO DE PAULA

**A SOLIDARIEDADE DE BOAZ COMO ESTRATÉGIA DE DESCONSTRUÇÃO DO
MAL ESTRUTURAL NO LIVRO DE RUTE**

Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC Goiás, como requisito final para obtenção do grau de doutora.

Linha de pesquisa: Religião e Literatura Sagrada

Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva

GOIÂNIA

2023

CIP – DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

P3249s Paula, Gláucia Loureiro de.
A solidariedade de Boaz como estratégia de desconstrução do mal estrutural no livro de Rute -- 2023.
197 f.

Texto em português, com resumo em inglês.
Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva.
Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2023.
Inclui referências: f. 180-197.

1. Bíblia - A.T – Rute. 2. Bíblia - A.T – Rute – Crítica, interpretação, etc. 3. Bem e mal – Aspecto teológicos. 4. Solidariedade – Aspectos teológicos. 5. Desconstrução – Aspectos filosóficos. I. Título. II. Silva, Valmor da - 1951-. III. Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - 30/08/2023.

CDU-97: 222.3(043)
CDU-2007: 27-243.27(043)

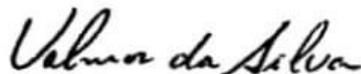
Catálogo na fonte por: Dannilo Ribeiro Garcês Bueno – Bibliotecário – CRB-1: 2162

**A SOLIDARIEDADE DE BOAZ COMO ESTRATÉGIA DE DESCONSTRUÇÃO DO MAL ESTRUTURAL NO
LIVRO DE RUTE**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia
Universidade Católica de Goiás, aprovada em 30 de agosto de 2023.

GLAUCIA LOUREIRO DE PAULA

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Presidente)



Prof. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás



Prof. Dr. Mariosan de Sousa Marques / PUC Goiás



Prof. Dr. Jeová Rodrigues dos Santos / FASSEB



Prof. Dr. Leonardo Agostini Fernandes / PUC-RJ

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi / PUC-PR (Suplente)

Prof. Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás (Suplente)

Dedico este trabalho a Deus, autor da vida.
A meus filhos Alda e Asafe.

AGRADECIMENTOS

A Deus, Senhor da vida, criador de todas as coisas, por me conceder a oportunidade de investigar, estudar e refletir sobre este tema.

Existe uma série de fatores que contribuem para o sucesso de uma pessoa: a família onde cresceu, o fundamento da fé que recebeu, a influência de pessoas ao longo de sua vida. Começo com meus pais, Oziel Moura de Paula (*in memoriam*) e Alda Loureiro de Paula (*in memoriam*) pelo legado a mim deixado, como sacerdotes e profissionais da área de Teologia, Música, Educação e Jornalismo. Esse legado me instigou a seguir no caminho do estudo como forma de obter conhecimento e consequentemente sucesso na vida.

Aos meus avós, Nicodemos José Loureiro (*in memoriam*) e Tereza Gonçalves Loureiro (*in memoriam*) que após o falecimento de meus pais quando eu estava com um ano de idade, se tornaram meus pais e me ofereceram uma educação de excelência, tanto acadêmica quanto familiar. Meu avô por sua prática e disciplina como leitor, me ensinou a amar livros, em especial o mais importante de todos os livros para a minha vida, a Bíblia Sagrada.

Aos meus queridos filhos, Alda Loureiro de Paula Santos e Asafe Loureiro de Paula Santos, pelo companheirismo e compreensão em relação a minha dedicação de muito tempo à execução deste projeto, prejudicando, em parte, nosso tempo em família.

À Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério Fama pelo crescimento e discernimento vocacional, em especial ao Bispo Abigail Carlos de Almeida (*in memoriam*) e sua esposa Bispa Nair Carvalho de Almeida. Aos meus amigos e Pastores, Abinair Vargas Vieira e sua digna esposa Pastora Meire Ferreira de Lima.

Ao meu prezado orientador, professor Doutor Valmor da Silva, pelo caminho apontado e pelo apoio dado em toda caminhada na busca do conhecimento e por sua permanência, com grande estima.

À professora Doutora Rosemary Francisca Neves Silva e ao professor Doutor Jeová Rodrigues dos Santos pelas contribuições no momento da qualificação.

À Coordenação do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião (PPGCR) e seus docentes.

À Capes pelo financiamento do meu curso.

Porque dele e por ele, e
para ele, são todas as coisas;
glória, pois, a ele eternamente.
Amém (Paulo, Rm 11,36).

RESUMO

PAULA, Gláucia Loureiro de. *A solidariedade de Boaz como estratégia de desconstrução do mal estrutural no livro de Rute*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2023.

O objeto de estudo desta pesquisa é a análise sobre a desconstrução do mal na história de Rute, com um panorama sobre o problema e as imagens do mal no tempo dos juízes e no mundo persa, destacando o perfil de masculinidade na sociedade hebraica a partir do referencial de Boaz. A narrativa mostra que o livro de Rute une temas e preocupações de suma importância à reflexão naqueles dias, tais como a desconstrução do mal estrutural e o respeito à mulher a partir do perfil de Boaz como um homem digno, com atributos pessoais, associados aos nobres daquele tempo. Os problemas que se apresentam para esta pesquisa são: Qual a proposta do livro de Rute para superação do mal estrutural? Como a atitude de Boaz supera os problemas de relação entre masculino e feminino? Boaz representa o modelo de um hebreu com perfil ideal de masculinidade, conforme a sociedade da época? Propõe-se estabelecer o pano de fundo utilizando-se da pesquisa sobre o mal estrutural trazendo a solidariedade a partir da figura de Boaz como uma desconstrução desse mal, baseado na diferença da realidade social da época. Faz-se a análise sobre a desconstrução do mal estrutural e a promoção de ações que valorizam a mulher com base nas relações de cuidado e solidariedade promovidos por Boaz, narrados no livro de Rute. Comprova-se que o livro de Rute identifica o sistema de organização tribal e familiar, como um sistema em que a partilha e a fraternidade eram evidenciadas na lei da respiga e do resgate, em contraste com o mal estrutural presente naquele período. Nesse contexto, a relação entre Rute e Boaz evidencia ações que dignificam a mulher viúva e estrangeira e desconstruem o mal estrutural.

Palavras-chave: Rute. Boaz. Mal estrutural. Desconstrução. Solidariedade.

ABSTRACT

PAULA, Gláucia Loureiro de. *Boaz's solidarity as a strategy for deconstructing structural evil in the book of Ruth*. Doctoral Thesis (*Stricto Sensu* Postgraduate Program in Religious Sciences) – Pontifical Catholic University of Goiás – School of Teacher Training and Humanities, Goiânia, 2023.

The object of study of this research is the analysis of the deconstruction of evil in the story of Ruth, with an overview of the problem and the images of evil in the time of the judges and in the Persian world, highlighting the profile of masculinity in Hebrew society from the Boaz reference. The narrative shows that the book of Ruth unites themes and concerns of paramount importance to the reflection in those days, such as the deconstruction of structural evil and respect for women based on Boaz's profile as a dignified man, with personal attributes, associated with nobles from that time. The problems that arise for this research are: What is the proposal of the book of Ruth to overcome the structural evil? How does Boaz's attitude overcome the relationship problems between male and female? Does Boaz represent the model of a Hebrew with an ideal masculinity profile, according to the society of the time? It is proposed to establish the background using research on structural evil, bringing solidarity from the figure of Boaz as a deconstruction of this evil, based on the difference in the social reality of the time. An analysis will be made on the deconstruction of structural evil and the promotion of actions that value women based on the care and solidarity relationships promoted by Boaz, narrated in the book of Ruth. It is proven that the book of Ruth identifies the tribal and family organization system, as a system in which sharing and fraternity were evidenced in the law of gleaning and redemption, in contrast to the structural evil present in that period. In this context, the relationship between Ruth and Boaz highlights actions that dignify the widow and foreign woman and deconstruct the structural evil.

Keywords: Ruth. Boaz. Structural evil. Deconstruction. Solidarity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A DISCUSSÃO SOBRE O MAL ESTRUTURAL E O LIVRO DE RUTE	23
1.1 DO MAL.....	24
1.1.1 O mal na perspectiva filosófica.....	27
1.1.2 O mal na perspectiva sociológica/cultural	29
1.1.3 O mal na perspectiva da literatura sagrada.....	29
1.1.4 O mal conforme Santo Agostinho: perspectiva judaico-cristã	30
1.2 O MAL ESTRUTURAL	31
1.3 A HISTÓRIA DO MAL NO CONTEXTO BÍBLICO ATRAVÉS DA LEITURA DE RUTE	38
1.3.1 O caminho hermenêutico para a narrativa da história do mal no livro de Rute	40
1.3.2 O caminho hermenêutico e a questão do tempo.....	43
1.3.3 O mal estrutural e suas representações no tempo do narrado – tempo dos juízes	49
1.3.4 O mal estrutural e suas representações no tempo do narrar – tempo do domínio persa	56
1.3.5 A figura do mal no império persa.....	67
1.4 O MAL ESTRUTURAL RETRATADO NOS ESTRANGEIROS E NAS VIÚVAS .	73
1.4.1 A viuvez.....	74
1.4.2 O estrangeiro.....	79
2 AÇÕES QUE DESCONSTROEM O MAL ESTRUTURAL NO LIVRO DE RUTE..	85
2.1 A DESCONSTRUÇÃO	87
2.2 A DESCONSTRUÇÃO E A COMPREENSÃO DO PENSAMENTO NA HISTÓRIA DE RUTE.....	91
2.3 A AÇÃO DE DESCONSTRUÇÃO ATRAVÉS DO AMOR E ACOLHIMENTO DE YHWH	97
2.4 A DESCONSTRUÇÃO BUSCANDO GARANTIR O DIREITO DOS POBRES..	103
2.4.1 <i>Ani ou ‘aňî</i>	106
2.4.2 <i>Ébion ou ‘ebyõn</i>	107

2.4.3 <i>Dal</i>	108
2.4.4 A desconstrução a partir do cumprimento da lei do respigar em Rute	109
2.5 DESCONSTRUÇÃO E A REESTRUTURAÇÃO DA SOCIEDADE: A QUESTÃO DA ALTERIDADE E DA JUSTIÇA SOCIAL.....	115
2.5.1 A questão da justiça social	117
2.5.2 A questão da alteridade.....	121

3 A RECONSTRUÇÃO A PARTIR DE ATOS DE SOLIDARIEDADE DE BOAZ COMO MODELO DE MASCULINIDADE..... 127

3.1 REFLEXÃO SOBRE RECONSTRUÇÃO A PARTIR DA ANÁLISE DOS CONCEITOS DE <i>HABITUS</i> E <i>CAMPOS</i> EM PIERRE BOURDIEU	128
3.2 A RECONSTRUÇÃO A PARTIR DA ANÁLISE DO CONCEITO DE SOLIDARIEDADE	132
3.2.1 Conceito de solidariedade humana na perspectiva filosófica	134
3.2.2 Conceito de solidariedade humana na perspectiva do Antigo Testamento	137
3.3 A SOLIDARIEDADE DE BOAZ NA PERSPECTIVA TEOLÓGICA DA ALIANÇA - <i>BERIT</i>	143
3.4 A RECONSTRUÇÃO IDENTIFICADA ATRAVÉS DA LEI DO RESGATE	147
3.4.1 O <i>go'el</i> : agente de reconstrução para a preservação do patrimônio	149
3.4.2 Levirato: o desafio da manutenção da posteridade	153
3.5 BOAZ SE APRESENTA COMO PARADIGMA PARA REALIDADE DA ÉPOCA, ATRAVÉS DE SEU PERFIL DE MASCULINIDADE	156
3.5.2 <i>Kānāp</i> : a masculinidade de Boaz e o acolhimento de YHWH	162
3.5.3 A masculinidade de um homem que considerou o <i>hesed</i> de YHWH	164
3.6 A RECONSTRUÇÃO IDENTIFICADA NOS RELACIONAMENTOS DE AMOR.....	165

CONSIDERAÇÕES FINAIS 173

REFERÊNCIAS..... 180

INTRODUÇÃO

O tema título desta tese é A solidariedade de Boaz como estratégia de desconstrução do mal estrutural no livro de Rute. O objeto da pesquisa é a análise sobre a desconstrução do mal na história de Rute, com um panorama sobre o problema e as imagens do mal no tempo dos juízes e no mundo persa, destacando o perfil de masculinidade na sociedade hebraica a partir do referencial de Boaz.

A problemática que surge deste estudo é a investigação sobre o que o Livro de Rute sugere para superar o mal estrutural, como a atitude de Boaz supera os problemas de relacionamento entre homens e mulheres, qual é a relação entre homens e mulheres que reflete a vida naquele período histórico e a sociedade atual, e se Boaz representou um modelo do ideal hebraico de masculinidade de acordo com a sociedade da época.

O objetivo geral da pesquisa é analisar o problema do mal estrutural e sua desconstrução a partir de atos evidenciados por ações que valorizam a mulher viúva e estrangeira com base nas relações de solidariedade entre Boaz e Rute; e os objetivos específicos são: descrever o problema do mal estrutural destacando o período dos juízes e o período de domínio persa; identificar no livro de Rute ações praticadas por Boaz, bem como valores que dignificam a vida humana e recuperem o valor da mulher estrangeira, oferecendo pistas para novas relações sociais; compreender a relação existente entre os relacionamentos homem/mulher que espelhavam a vida daquele período histórico com a sociedade atual, especialmente através das leis do resgate e do levirato; identificar a reconstrução estrutural a partir de atos de solidariedade entre Rute e Boaz, evidenciados por relações de paridade homem/mulher, família/sociedade.

A justificativa apresentada para a realização da pesquisa diz respeito a minha caminhada como mestranda no Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* (Mestrado) que me levou à percepção da possibilidade de ampliar a pesquisa desenvolvida para qualificação e conclusão final do mestrado, sobre o livro de Rute. O problema da viuvez e dos estrangeiros na comunidade de YHWH aponta várias possibilidades de discussões sobre a desconstrução do mal estrutural e o perfil de masculinidade da sociedade hebraica daquele período. O elemento novo apresentado para a tese é o destaque masculino que não foi abordado e discutido amplamente na Dissertação do mestrado. Com prerrogativa universal, trata-se de uma narrativa

sensível, profundamente humana, cujas situações delineadas apresentam largo potencial de identificação.

A obra convida seus leitores ao jogo dos sentidos e lhes permite recriações, entre elas, Boaz como modelo de superação no processo de transformação do mal estrutural adotando ações que desenvolverão novos comportamentos e atitudes. O livro de Rute une temas e preocupações que são de suma importância à reflexão nestes dias, tais como a desconstrução do mal estrutural e o respeito à mulher a partir do perfil de Boaz como um homem digno com atributos pessoais associados aos nobres daquele tempo. Propõe-se estabelecer o pano de fundo utilizando-se da pesquisa sobre mal estrutural trazendo a solidariedade a partir da figura de Boaz como uma desconstrução desse mal. Seria a diferença da realidade social da época.

Faz-se a análise sobre a desconstrução do mal estrutural e a promoção de ações que valorizam a mulher com base nas relações de cuidado e solidariedade promovidos por Boaz, narrados no livro de Rute.

A hipótese apresentada é que o livro de Rute identifica o sistema de organização tribal e familiar, como um sistema em que a partilha e a fraternidade eram evidenciadas na lei da respiga e do resgate, em contraste com o mal estrutural presente naquele período. Nesse contexto, a relação entre Rute e Boaz evidencia ações que dignificam a mulher viúva e estrangeira e desconstruem o mal estrutural.

Distante de ser um debate definido, o dilema do mal ainda gera muitos debates no campo teórico acadêmico. Culturalmente enxergamos a realidade da vida como uma luta constante entre o bem e o mal, com uma pessoa responsável pelo bem e a outra responsável pelo mal. Na interpretação desse pensamento binário, o mal parece ser um desafio insuperável, sendo a causa do mal a dualidade entre um princípio de negatividade versus positivo.

A ênfase nesses temas em nosso mundo contemporâneo, portanto, impulsiona a pesquisa, que destacará o problema do mal na vida humana e na Bíblia, apontando o mal estrutural como evidência de decisões políticas ou medidas drásticas que afetam os direitos sociais, frustrando-os e culminando em pobreza e outros. Estruturas de mal são regimes de governo, organizações criminosas, e outros, sendo que a distinção se dá entre o mal pessoal e o mal estrutural. Esse termo é comumente atribuído a Johan Galtung (1969), e diz respeito a um tipo de mal ou violência em que estruturas e instituições sociais prejudicam as pessoas no atendimento às suas necessidades.

Estrada (2004) analisa a questão do mal numa perspectiva da filosofia ocidental que normalmente classifica o problema do mal sob três óticas diferentes: o mal metafísico, que lida com a finitude humana e o problema da morte; o mal físico, que se refere aos sofrimentos dos seres humanos e também dos seres vivos em geral; e o mal moral, que lida com a liberdade e responsabilidade do homem diante de seus próprios atos. Pinzetta (2002) descreve que o mal não se deixou alcançar pelo conceito filosófico e teológico.

Os males estruturais incluem a violência doméstica, a violência de gênero, a violência racial etc., que atingem os indivíduos, mas são resultado da violência gerada pela própria estrutura social. O mal estrutural se manifesta na falta de proteção e garantia de direitos e necessidades, como decisões políticas ou medidas estritas que levam à frustração ou mesmo ao empobrecimento da sociedade. Horsley (2010) entende a violência estrutural como tendo raízes naturais sob condições históricas específicas. A violência estrutural está inserida e construída no tecido da sociedade e se manifesta como uma distribuição desigual de recursos e poder, alguns possuindo muito e outros tendo pouco, para dominar, oprimir e controlar outras sociedades.

Parece-nos que esse conceito de mal estrutural está muito presente no livro de Rute, que apresenta em muitos momentos dominação, opressão e violência. A narrativa do livro é apresentada no contexto de um momento histórico específico anterior ao exílio, na época dos juízes, e quanto à sua escrita, foi escrito séculos depois. Período vivido no “tempo dos juízes” antes do exílio, e tempo narrativo datado no período pós-exílio. Rute será analisada como uma história crítica com recomendações de desconstrução desses males estruturais.

A ideia de desconstrução é utilizada nos campos da filosofia e da teoria literária. O verbo desconstruir se refere ao rompimento de uma estrutura conceitual por meio da análise intelectual. A desconstrução funciona destacando ambiguidades, falhas, fraquezas e contradições em uma teoria ou discurso. Neste caso, a coisa desconstruída é demolida ou desfeita. A desconstrução demonstra, nesse âmbito, a possibilidade de várias leituras.

A corrente teórica denominada desconstrução tem em Jacques Derrida um de seus precursores. A desconstrução segundo Derrida (2004) consiste na análise dos sistemas que compõem o discurso. Além da filosofia a ideia é muito empregada para registrar inverdades ou engodos que um discurso envolve. Ao propor a desconstrução Derrida não propõe a inversão do preconceito, ou seja, que se afirme o seu contrário,

mas sim que o sujeito se livre de um erro e, pensando por si mesmo, chegue a uma conclusão própria sobre a realidade humana e social.

Na base da desconstrução, coadunam-se questões filosóficas, literárias, políticas e intelectuais que proporcionaram um confronto no ponto de vista metafísico ocidental (PEDROSO JUNIOR, 2010) já que ele se apoiava, muitas vezes, em relações binárias para instaurar uma hierarquia ou supremacia de um marco sobre o outro. A metafísica ocidental segundo Heidegger (1956), se estabelece a partir de uma história marcada pelo empenho de controle do ser através do pensamento.

A narração do livro de Rute opõe-se ao nacionalismo exacerbado do tempo pós-exílico, confronta todo tipo de diferença e intolerância junto aos povos de outras nações. A partir de uma história familiar, o texto retrata a luta dos pobres em busca de seus direitos e de sua sobrevivência, e essa história familiar retrata as consequências do mal estrutural.

Quando o autor do livro de Rute o situa no tempo dos juízes, remete a um “período pré-estatal que tinha como característica, funcional e fundamental, a organização da sociedade tribal e familiar segundo o modelo de parentesco” (FERNANDES, 2012, p. 16). No tempo dos juízes Israel encontrava-se em um momento de instabilidade, riscos e perigos, ao qual a nação estava submetida por não possuir um sistema de governo que organizasse e orientasse as diferentes classes sociais.

O livro traça o período entre a morte de Josué em que era identificado um sistema de organização igualitário e fraterno (DILLARD e LONGEMANN III, 2006, p. 116-117), porém o autor do livro de Juízes destaca que após a morte de Josué se “levantou uma geração que não conhecia o Senhor, tampouco a obra que fizera a Israel” (Jz 2,10) e faziam o que parecia mal aos olhos do Senhor. Os juízes então são levantados para os livrar e os lembrar das práticas fraternas e igualitárias que seus pais haviam vivenciado.

Na época da redação do livro de Rute, após o exílio babilônico, Jerusalém deveria ser reconstruída. Não apenas seu templo que estava ao chão, mas especialmente a dispersão do povo que nesse momento se apresentava como ameaça ao projeto persa de reconstrução. Havia um temor por parte dos babilônicos de que se Israel recobrasse as forças, o povo se voltaria contra a Babilônia, por isso os manteve ainda exilados por 50 anos.

Mas logo que Ciro suplanta o regime babilônico, um novo momento político se instaura para os judeus. Ciro autoriza, a todos que desejassem, retornar a sua terra,

Judá. Alguns que já estavam acostumados a terra estranha decidiram permanecer. Outros retornaram, porém teriam que encarar fome, pobreza, destruição. Deveriam reconstruir não apenas o templo, visto que a reconstrução do templo fazia parte do projeto imperial, mas deveriam também reconstruir suas próprias vidas.

Havia uma preocupação das lideranças do sistema, isto é, do projeto imperial, portanto, do mal estrutural, de que muitos dos males enfrentados seriam em consequência de casamentos mistos com mulheres estrangeiras seguidos de costumes de outros povos. A saída seria expulsar essas mulheres. Outros julgavam que as dificuldades decorriam dos maus tratos aos pobres e a solução seria devolver a eles o que lhes havia sido roubado. E no fim os resultados não surtiram o efeito esperado visto que não havia cordialidade nem respeito entre eles. Fraternidade e solidariedade não eram ações evidentes nesse tempo, exatamente como no tempo dos juízes, em que “cada um fazia o que parecia bem aos seus olhos” (HUBBARD Jr., 2008).

Mesters (1991) descreve os vários projetos de reconstrução no pós-exílio, e ao comentar o tempo da narrativa de Rute, apresenta o livro como proposta de reconstrução do povo em torno da observância da lei de Deus (Ne 8,13) e a tentativa de reconstrução das famílias, clãs (Ne 7,4-72). Nesse contexto o livro de Rute é redigido. Mulheres pobres e viúvas não se deixam envolver pelo sistema dominante da época e buscam seus direitos. Paralelamente surge Boaz, homem próspero, rico, que não segue o fluxo da exploração, mas da partilha.

Ao abordarmos a desconstrução, segue-se automaticamente o conceito de reconstrução, sendo necessário tratar dos dois aspectos. A história de Rute tem muito a nos ensinar na atualidade. Torna-se um modelo de como iluminarmos os problemas da atualidade tais como solidariedade entre pessoas em condições sociais mais complicadas, luta contra a opressão, pobreza. O livro de Rute serve de testemunho de que mudanças sociais e legais são possíveis e encaminham para a desconstrução das discriminações e diferenças.

Lobosco (2005, p. 22-23) diz que o livro de Rute traduz de forma emblemática a dimensão solidária da cultura dos tempos vétero-testamentários. Ele destaca que, mais que uma característica sócio afetiva, o povo israelita manifesta toda sua força e valor sob os aspectos de ordem religiosa.

Mesters (1991) diz que, apesar do texto de Rute não fazer referência direta e explícita sobre como eram as instituições e o sistema sócio-político-religioso, nas

suas entrelinhas é mostrada a situação em que o povo vivia e a maneira como os conflitos da sociedade entre as pessoas eram resolvidos por meio das instituições pré-estabelecidas. Essa história é uma fonte de reflexão sobre o modelo social vigente. Dos relatos do texto sagrado, o autor do livro de Rute transmite sinais de esperanças a partir dos fatos contados na narrativa (Rt 1,6).

A história de Rute mostra uma relação de aliança entre a cumplicidade e a solidariedade. Surge uma nova comunidade, uma nova história, baseada na luta, na determinação e no amor. “A narrativa apresenta a universalidade do amor de Deus: Javé não é Deus exclusivo de Israel, mas acolhe a todos” (DELAZARI, 2017, p. 49).

Entendendo que religião está associada à paz, ao bem comum, ao amor e à proteção aos menos favorecidos, o livro de Rute mostra que a observância religiosa é primordial, bem como a preocupação com a identidade de Israel e o culto a YHWH. A lealdade e a solidariedade dos estrangeiros deveriam ser acolhidas (SOARES, 2019, p. 6).

Boaz intervém nesse contexto histórico religioso, ao tratarmos de sua postura como parente redimidor, analisando o significado desse termo no contexto religioso da época, a partir de uma releitura desse termo no Antigo Testamento, visto que essa lei foi estabelecida, e antes dela registra-se lá atrás no livro de Gênesis no caso de Judá e seus filhos, em que o primeiro se casa, depois o segundo, e por fim o próprio Judá acaba tendo relação com sua nora e tem um filho com ela.

No período bíblico, era vingador do sangue de seu irmão, dando morte ao homicida em caso de assassinio (Nm 35,12-29). Outro dever do parente próximo era casar-se com a viúva de seu falecido irmão se este morria sem deixar filho varão. O primeiro varão desta união levirata trazia o nome do falecido e recebia a herança do finado para que seu nome não se extinguisse em Israel (Dt 25,5-10). A ideia fundamental do sistema do *go'el* é a proteção do pobre ou do desgraçado (HOFF, 1995, p. 86). De Vaux no seu livro “Instituições de Israel no Velho Testamento” (2004, p. 43, 44), diz que “Os membros da família em sentido amplo devem uns aos outros ajuda e proteção”.

Boaz então se torna um elemento importante porque ele se apresenta como uma espécie de paradigma para realidade da época. Sua postura pessoal, a postura religiosa, postura ética, postura humana. Autores como Hubbard Jr. (2008, p. 191) nos apresenta Boaz protegendo Rute dos trabalhadores dele (Rt 2,8.15.16.22) sugerindo a possibilidade de abuso.

A questão da masculinidade no contexto cultural hebraico é debatida por Klein (2011). O autor utiliza o termo masculinidade e o identifica para definir um “estado ou tempo de ser um homem”, contemplando características de virilidade, coragem e resolução. Arellano (2007, p. 72,73) mostra Boaz como um personagem com a possibilidade de viver uma masculinidade diferente, apontando Rute como uma aliada e amiga que o leva a quebrar o estabelecido, evidenciando a capacidade de Boaz de revisar masculinidade hegemônica, em direção a uma masculinidade humanizante. Aqui há uma procura pelo resgate de uma figura de varões que mostrem caminhos vivenciais de uma masculinidade mais humanizadora.

Arellano (2007) descreve as rupturas que Boaz faz em relação à sua própria experiência de masculinidade tradicional, típica de um homem adulto, rico, com poder social e político, mas que paradoxalmente vive muito sozinho e talvez com traumas que não lhe permitem desfrutar da companhia de uma mulher. Ao romper também com as leis de uma sociedade patriarcal, Boaz reflete um itinerário possível aos homens.

Guinet (2007, p. 22) destaca que o estudo das narrativas bíblicas indica que a personalidade de seus heróis é fruto do desenvolvimento de longos processos de interpretação e reinterpretação da história, nos quais é possível resgatar as aspirações humanas e sociais no subconsciente social, de modo que Boaz é a essência.

Há paralelos linguísticos no livro, quando Boaz recebe Rute, no capítulo 2, e a abençoa dizendo que ela era feliz porque veio buscar proteção sob as asas de YHWH. Essa palavra ‘asas’ tem uma conotação do êxodo, quando Deus tirou o povo, evocações da própria história, da história da redenção de Israel do domínio egípcio, e que Boaz acaba sendo um símbolo, pois é um *go’el*, é um parente resgatador. Para ser um parente resgatador precisa ter ciência das exigências da lei (DE VAUX, 2004).

Como funciona isso na dinâmica social? Como Boaz encarna? Ele não é um resgatador social, mas o resgate social também contempla a questão da integridade. Um povo que acabou de sofrer uma fome terrível, tende a ser egoísta, mas ele é generoso, mantém a disposição, situação legal deixando que ela colha nos campos. Os pobres têm acesso, isso faz parte do *hesed*. Rute estava humanamente desamparada.

O termo *hesed* tem relação com o amor de Deus apresentado no Antigo Testamento. O amor *hesed* pode ser compreendido e traduzido a partir de termos

como bondade, bondade amorosa e misericórdia. Mesmo que a etimologia da palavra seja incerta, é de consenso maior que sua expressão indica algo “que tem a ver com força” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 499). Pode-se, portanto, dizer que este amor é potencializado em bondade e misericórdia. Em um conceito geral, pode-se dizer que *hesed* se refere primordialmente ao “amor por escolha” (MAIA, 2014, p. 204). O *hesed* contém dois elementos básicos. Um é a ideia de força, lealdade, fidelidade. O outro é a ideia de bondade, misericórdia e graça. Portanto, seria possível associar *hesed* com solidariedade?

Miller (2014, p. 46) descreve que, sem um protetor masculino, Rute está sexualmente vulnerável; sem dinheiro, está financeiramente destituída; sem amigos, é solitária; e, fora de seu país, está aberta a preconceitos. Ela não tem protetor, marido, tribo, família ou comida. E está encarando as responsabilidades de um homem. Ela é uma mulher de fibra. Vulnerabilidade é parte do custo de *hesed*. O amor traz risco. No tempo dos juízes, em que “cada um fazia o que parecia bem aos seus olhos” (Jz 21,25), seria fácil parar num campo de alguém abusivo, era possível de acontecer a uma mulher naqueles dias.

Boaz passa a ser a encarnação das asas de Deus quando Rute, na eira, pede para ele estender-lhe o manto. A palavra é a mesma, é como se ele estendesse a asa de proteção de Deus nesse casamento. Hubbard Jr. (2008, p. 230) destaca que Boaz interpreta a vinda de Rute para Israel como uma busca de refúgio “sob as asas de YHWH”. A imagem da asa fazia menção como um escudo protetor de um pássaro abrindo as asas sobre sua ninhada, e se assim fosse, talvez Boaz estivesse percebendo Rute como uma ave indefesa. Essa asa também não podia ser símbolo da solidariedade?

Boaz rompe com a cultura da época, leva Rute para comer com ele (Rt 2,14): “vem, pode molhar sua comida no meu vinho...”. Vale ressaltar a importância social das refeições no tempo antigo (GAROFALO NETO, 2018, p. 93). Boaz se expõe, mostrando um amor desinteressado e solidário; ele percebe a vulnerabilidade de Rute, considera sua posição estrangeira, protege uma mulher desprotegida. Boaz se torna alguém que chama a atenção.

Diante de Deus a posição como homem íntegro e mulher íntegra consegue construir personagens que demonstram a realidade do valor de homem e mulher. Naquela sociedade a mulher era tida como alguém sem nenhum valor, sem nenhuma competência ou infantilizada.

Se Boaz dependesse apenas da influência sociocultural, o contexto onde ele vivia, um contexto de contaminação, a atitude de Boaz revelaria um perfil ligado a seu entendimento como homem de aliança e seu temor a Deus.

Os pactos que ele estabelece com Noemi e com Rute, compromissos perante a sociedade na porta (BECKING; WETTER, 2013, p. 254), ou quando ele se propõe a casar, tudo isso é muito menos pessoal do que social, tem um aspecto sociocultural fortíssimo que está vinculado ao tipo de sociedade que Deus desejava que Israel fosse. Havia uma aliança em questão.

Harris; Archer; Waltke (1998, p. 214,215) ensinam que a aliança tratada no Antigo Testamento diz respeito a aliança entre nações, um tratado de amizade entre nações, “devendo ser entendida com base no fato de as partes serem equivalentes ou ser uma delas superior à outra”. McCarthy (1963, p. 1975) diz que o povo do mundo antigo formava relacionamentos mútuos mais amplos por meio da aliança, destacando que o conceito de aliança no Antigo Testamento apresenta uma tradição muito rica e que a aliança não é em primeiro plano legalista ou moralista, mas sim cultural, vinculada à prática religiosa. O autor ainda destaca a analogia da aliança com família, relacionamentos entre pais e filhos, marido e mulher.

Vale refletir então como os israelitas tratavam a pessoa mais frágil da comunidade, o pobre, em relação às demais pessoas na sociedade. O estrangeiro vem sempre unido à viúva e ao órfão como paradigmas de pessoas pobres, indefesas e frágeis da sociedade israelita. A viúva e o órfão necessitam de proteção porque faltam-lhes o amparo do marido e do pai, assim como ao estrangeiro falta a proteção de seu clã por ele encontrar-se fora de seu território. O contexto bíblico (Pr 22,22-23; 23,10-11) deixa claro que: “A ausência de um protetor humano da viúva e do órfão não deve iludir os inescrupulosos ou a sociedade que os tolera. O próprio Deus defende a causa dos oprimidos” (SARNA, 1991, p. 138).

Apesar de não ser uma legislação que promova uma igualdade social absoluta, as leis israelitas primam por evitar que as camadas mais pobres e frágeis da sociedade sejam, ainda, vítimas da ausência de uma proteção aos seus direitos mais básicos (FIGUEIREDO, 2019, p. 87).

O debate a respeito de um homem que assume a postura de defesa das mulheres na sociedade não é simplesmente uma decisão pessoal. Mas há uma base dessa justiça, um critério moral, que justifica o bem social? Existe um homem com bondade suficiente, força suficiente, para se manter inabalável? Mesmo quando as

condições sociais, morais e econômicas mudam? A sociedade diz que não. As pessoas são vulneráveis a mudança de condição, como expressa a afirmação genérica: “eu vou ser boa enquanto não mexem no meu bolso”. Essa afirmação exemplifica a atitude do parente resgatador que se negou a fazer o papel do *go’el*, parente resgatador, esse é o ser humano normal (GAROFALO NETO, 2018, p. 121).

A estrutura de Boaz era de bondade inata, pois o modelo de bondade natural seria a do resgatador sem nome que não quis fazer seu papel social. Boaz precisava ter alguma força interior maior, uma mola propulsora que fosse sobrenatural.

No que tange a metodologia da pesquisa empreendida, é básica com finalidade explicativa; o problema é analisado da perspectiva qualitativa e o objeto, por meio de procedimento exclusivamente bibliográfico. De acordo com Bauer e Gaskell (2002), dentre as vantagens da pesquisa qualitativa estão a possibilidade de o investigador interagir com os dados para interpretá-los, além de permitir avanços e recuos no decorrer do trabalho. Isso ocorre na medida em que essa abordagem ao problema considera que existe uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, um vínculo inseparável entre o mundo objetivo e a subjetividade (MENDONÇA, 2008).

Dessa forma, é de se esperar que apresentemos as opiniões dos autores propostos e também não deixaremos de registrar o nosso próprio ponto de vista. Portanto, de acordo com Lüdke e André (1986, p. 20),

[...] quando o objeto ou situação estudados podem suscitar opiniões divergentes, o pesquisador vai procurar trazer para o estudo essa divergência de opiniões, revelando ainda o seu próprio ponto de vista sobre esses aspectos contraditórios.

Os diferentes pontos de vista do campo de estudo e as conclusões resultantes da pesquisa servem para melhorar a compreensão do tema a ser pesquisado.

O caminho hermenêutico para a narrativa da história do mal no livro de Rute, sua desconstrução, e conseqüentemente a reconstrução, é o da hermenêutica filosófica. Essa indica a análise sobre o distanciamento entre o intérprete e a obra, a forma com a qual ele identifica na obra os elementos para interpretá-la, e a maneira como funciona a dinâmica de sua compreensão. A questão do tempo será enfatizada no percurso de interpretação do texto visto ser relevante na tese sobre o Livro Rute, pois o mesmo tem sido analisado sob duas perspectivas que são apresentadas por Ricoeur (2010): o “tempo vivido” e o “tempo do narrado”.

A tese caminhará por três eixos: a situação do livro - *status quo* de então; a desconstrução, seguindo então para a reconstrução.

O ponto de partida para compreensão do *status quo* será o estudo sobre o mal estrutural destacando o período dos juízes e o mundo persa. O mal será analisado na perspectiva sociológica, a partir das discussões de Leibnitz (1646-1716), Lehmann (1989), Hick (1970), Ricoeur (1988), Costa (2008) e Estrada (2004). Na perspectiva sociológica a análise percorrerá Pinzetta (2002), Pesavento (1995), Giddens (2005) e Bauman (1999). Na perspectiva da literatura sagrada o diálogo será entre Croatto (2001), Silva (2011), Agostinho de Hipona (1961), Sayão (2012).

O mal estrutural será analisado partindo do conceito desenvolvido por Galtung (1969) e será comentado por Horsley (2010), Sung (2018), Libânio (1975), Arendt (1983) e Moser (1996). A história do mal será analisada também no contexto bíblico através da leitura de Rute, com foco para o tempo dos juízes e o pós-exílio, e os comentários promovidos percorrerão Ricoeur (1994), Grangeiro (2012), para então chegar à discussão sobre o mal estrutural entre estrangeiros e viúvas, sob a perspectiva de Ferreira e Marques (2019), Marianno (2007), Alanati (2008), Klein (2011), Brenner (2001) e Fernandes (2012).

Para o segundo capítulo, eixo desconstrução, a discussão sobre o conceito será desenvolvida a partir das obras de Derrida (2004), Pedroso Júnior (2010), Queirós (2016), Coelho (2019) e Raul Madri (2008). Em diálogo com esses autores ainda será debatido a desconstrução e a compreensão do pensamento na história de Rute com base nos escritos de Meneses (2013), Madrid (2008), Culler (1997), De Vaux (2004), Konings (2003) e Hubbard Jr. (2008).

Reimer e Richter Reimer (2011), Kessler (2009), Schwantes (1977), amparam a discussão no que tange ao direito dos pobres, e sequencialmente a lei da respiga será identificada como um instrumento de desconstrução, a partir das obras de Lohfink (1993), Kramer (2010), Levinson (2001) e Mesters (1991). O livro de Rute será analisado destacando relações de cuidado e solidariedade, na desconstrução do mal estrutural a partir dos conceitos de alteridade e justiça social.

Finalmente, o terceiro capítulo discute o terceiro eixo, a reconstrução, um conceito que dialoga com a desconstrução, visto que os dois conceitos analisam valores sociais, crenças e ideias. A desconstrução busca analisar e viabilizar a compreensão de conceitos. A reconstrução os reorganiza partindo de novas concepções que nascem dos debates promovidos pela desconstrução. Portela (1996) e Abbagnano (2007) respaldam esse diálogo entre os conceitos. Para a reflexão sobre reconstrução será realizada a análise dos conceitos de *habitus* e *campos* em Pierre

Bourdieu (1998), para identificar os mecanismos sociais que determinam e prescrevem leis de reprodução social (MARCHI Jr., 2004).

A reconstrução será discutida também a partir da análise do conceito de solidariedade, com base nos escritos de Vila (2000), Cortina (1993), Pérez (1987), Westphal (2008), Zoll (2000) e Frankenberg (1994). Na perspectiva do Antigo Testamento o conceito de solidariedade é apresentado como resultado das leituras de Sicre (1998), Mesters (1991), Konings (2005), Shedd (1995) e Robinson (1936).

Mesters (1991) apresenta os vários projetos de reconstrução identificados no livro de Rute, entre esses a efetiva aplicação da lei do resgate, que será discutida por Gonçalves (2008), Rao (2009), Schökel (1997) e Strong (2002).

A reconstrução será também identificada nos relacionamentos de amor, seja entre Rute e sua sogra, ou Rute e Boaz, destacando o amor misericordioso - *hesed*, identificado em Boaz, e esse será analisado a partir da perspectiva de que se identifica como um homem que é visto como uma espécie de paradigma para realidade da época, através de seu perfil de masculinidade. Campbell (1975), Wasserman (2009), Garofalo Neto (2018), Arellano (2007), Klein (2011) e Guinet (2007) estão no elenco de autores que respaldam a análise, mostrando a masculinidade de Boaz, identificando-o como um homem que considerou o *hesed* de YHWH. Assim, a análise hermenêutica fará a comparação entre o modelo bíblico e os conceitos atuais de solidariedade e masculinidade.

1 A DISCUSSÃO SOBRE O MAL ESTRUTURAL E O LIVRO DE RUTE

Neste capítulo será apresentada a análise sobre o livro de Rute, integrante do Antigo Testamento bíblico, para identificar nele uma oposição ou uma alternativa solidária em relação ao mal estrutural. O mal não é abstrato, está incorporado no pecado que transcende o nível pessoal. Entra na esfera pública, criando um sistema de injustiça e sofrimento para os outros. O mal existe não apenas no coração, mas também nas instituições, leis, política e economia.

Os escritos dessa tese têm a sua convergência na busca pela reconstrução de dimensões históricas do Antigo Testamento, articulando as questões históricas e sociais, econômicas e religiosas. O antigo Israel é uma formação social que nasceu de uma região chamada Canaã ou Palestina a partir do final do segundo milênio a.C. A partir desta formação chegou a um momento de estagnação e assim construiu sua identidade nos séculos VI-V a.C. (REIMER, 2017, p. 17), através de textos sagrados que sobrevivem ao tempo, a Bíblia Sagrada.

A respeito do problema do mal, Ricoeur (1988, p. 7) apresenta a temática como um dos temas centrais de sua filosofia, mostrando que o mal emerge como algo desafiador tanto para a filosofia como para a teologia, sendo seu maior desafio o questionamento das concepções de Deus vigentes no mundo ocidental. Para ele, o mal se apresenta como um enigma a ser decifrado, e ele procura fazê-lo trilhando o caminho a partir de uma abordagem histórica.

Ricoeur (1988, p. 11) insiste que o mal é um problema que precisa ser abordado no âmbito do pensamento, do sentimento e da ação. Mal, mal estrutural, pecado estrutural, são temas que, cada um deles, justificaria por si só, uma abordagem específica, tal a sua abrangência, relevância e complexidade.

O problema do mal ainda causa muita polêmica no meio acadêmico. O ambiente cultural em que se vive faz olhar a realidade da vida como uma luta constante entre o bem e o mal. Na busca de compreensão desse pensamento dualista, o mal aparece como um desafio insuperável. Esse desafio instiga tanto pós-modernistas, como os antigos, ao interesse de prosseguirem no debate sobre a questão (PAULA, 2021, p. 346).

Dado o valor imputado a essa questão na atualidade, discorre-se sobre o tema na vida humana, apontando o mal estrutural como resultado do pecado humano, da condição de queda do homem. Devido à queda do homem em pecado, a imagem de

Deus no ser humano foi corrompida; a queda afetou a relação do homem com o seu criador consigo mesmo e com o seu próximo. Isso trouxe as injustiças e os males no mundo (Gn 3,14-24; Ef 4,19-19) e em consequência o mal passa a ser estrutural e se evidencia em decisões políticas ou medidas rigorosas que culminam em um retrocesso em relação aos direitos sociais e até ao empobrecimento. O pecado é o mal caracterizado como sem par (BOLTON, 1993).

1.1 DO MAL

O mal não é abstrato, está incorporado no pecado que transcende o nível pessoal. Entra na esfera pública, criando um sistema de injustiça e sofrimento para os outros. O mal existe não apenas no coração, mas também nas instituições, leis, política e economia.

Assim como o bem tende a se espalhar, o mal consensual, a injustiça, tende a amplificar seu poder nocivo, minando silenciosamente os fundamentos de qualquer sistema político e social, por mais sólido que pareça. A estrutura social contém sempre a possibilidade de desintegração e morte (EVANGELII GAUDIUM, n. 59).

O mal é uma realidade que inclui uma dimensão religiosa além de uma dimensão moral. As duas são consistentes no conceito judaico-cristão de pecado. Essa realidade de oposição à vontade de Deus já está presente em Gênesis: “Caim, onde está seu irmão Abel?” (Gn 4,9). O pecado abrange as configurações pessoais, interpessoais, comunitárias, sociais e cósmicas que afetam a humanidade e a criação. Uma violação desmedida.

A dimensão mais evidente do pecado encontra-se na relação entre o homem e seu próximo, a criação de Deus. Nesse nível, o pecado se manifesta como injustiça e idolatria. Pobreza e violência não são apenas questões econômicas e políticas. Tem a ver com o reino de Deus.

Há violência institucionalizada que leva alguns a viverem uma vida de luxo e outros na pobreza e na morte. Existem estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais perversas:

São estruturas criadas pelos homens nos quais o pecado de seus autores imprime sua marca de destruição. Não há nada mais contrário à vontade de Deus que todo um sistema marcado pelo pecado que condena e abandona milhões de seres humanos ao desespero e à morte. Não é possível compreender profundamente a realidade sem falar de estruturas de pecado concretizadas num conjunto dos fatores negativos, em mecanismos econômicos, financeiros e sociais que agem em sentido contrário a uma verdadeira consciência do bem comum universal. Tais estruturas são

originadas em duas atitudes fundamentais: obsessão exclusiva pelo lucro e desejo insaciável pelo poder. Ambas buscadas a qualquer preço. Decisões aparentemente inspiradas pela economia ou pela política ocultam formas de idolatria. Idolatria que se oculta na opressão da verdade e na injustiça, cujas consequências são atitudes externas que desumanizam o próximo: perversidade, injustiça, ganância, maldade, assassinato (Rm 1,18ss). Onde há idolatria, apagam-se Deus e a dignidade do ser humano. A obsessão de explorar tudo ao máximo leva a coisificar o outro (PUEBLA, 1979, n. 281).

Esta é a verdadeira natureza do mal, que leva o homem ao pecado, e este pecado se apresenta ainda mais maligno se não houver vontade de enfrentá-lo. Ao contrário da vontade de Deus, o pecado estrutural é mais perverso e profundo porque determina e naturaliza os pecados considerados pessoais. Para João Paulo II,

A Igreja, quando fala de situações de pecado ou denuncia como pecados sociais certos comportamentos de grupos humanos, de nações e blocos de nações, sabe que tais casos são o fruto, a acumulação e a concentração de muitos pecados pessoais. Trata-se dos pecados pessoalíssimos de quem suscita ou favorece a iniquidade e a desfruta; de quem, podendo fazer alguma coisa para evitar, eliminar ou, pelo menos, limitar certos males sociais, deixa de fazer por preguiça, medo e temerosa convivência, por cumplicidade disfarçada ou por indiferença; ainda, de quem pretende esquivar-se aduzindo razões de ordem superior (RECONCILIATIO ET PAENITENTIA, 1984, n. 15).

Essa estrutura é baseada em mentiras e aparências. Somente o Deus da vida pode revelar até que ponto suas obras foram destruídas pelas estruturas humanas.

[...] O mal e o sofrimento foram associados à ideia de pecado. O pensamento oficial israelita não se rendeu a concepção da existência de um poder no universo capaz de desafiar a autoridade de Javé. Antes, o mal foi transferido da esfera metafísica para a esfera do pecado. O ensinamento ético ressaltava a misericórdia e o cuidado aos pobres, viúvas e desabrigados, e insistia na responsabilidade social. O senso hebreu do bem e do mal se tornou numa ética prática e humana de responsabilidade mútua. Portanto, na teodiceia hebraica oficial, o mal seria a consequência do pecado das pessoas (SHEDD, 1995, p. 179).

A leitura do livro de Rute revela em vários momentos da história, situações de dominação, opressão e violência. É importante observar que a reflexão quanto ao problema do mal continua hoje tão relevante como foi na época da história relatada no livro de Rute.

A análise aqui empreendida encaminhará a uma proposta de desconstrução do mal estrutural perceptível na história de Rute.

O mal é algo que o ser humano percebe como externo e paralelamente interno a si mesmo. A experiência humana tem comprovado globalmente a existência do mal, por meio da dor, da morte, da angústia e da injustiça.

Siwek (1952, p. 14) comenta que a noção do mal é também marcada pela ideia de contrariedade, e do ponto de vista do bem-estar humano, interpreta-se como “aquilo que não deveria existir”. Paira um sentimento de desalento diante do mal, um

sentimento de desapontamento ou desconforto, pois a decepção e dor que causa sugere requerer a sua inexistência.

No entanto, o mal é sempre interpretado como existente realmente e, de acordo com Sacchi (1990, p. 297), é “sempre fora do lugar, porque é aquela força que se opõe à ordem, e não se pode, em nenhum modo, fazer com que se volte em nenhuma mais tranquilizante estrutura do ser”.

O misterioso, o obscuro, a desordem, são compreendidos como adversários por indicarem prejuízos às diretrizes definidas como ideal por um grupo, uma comunidade ou uma sociedade. No decorrer da história o mal e suas diferentes manifestações são encarados como uma temática instigante, desconhecida e encoberta para a compreensão humana, em virtude de sua procedência tão complexa (PAULA, 2021, p. 347), um tanto enigmático e misterioso para todos os indivíduos.

O mal faz o ser humano pensar, refletir, ao mesmo tempo que faz sofrer, lamentar, gemer e chorar. Entende-se o mal em sentido amplo como todas as coisas ruins que sobrevêm ao ser humano, seja pobreza, sofrimento emocional, físico, mal moral, mal natural etc. O mal consiste numa grande incógnita, uma questão quase que irresolúvel, mas que necessita de uma reflexão (PAULA, 2021, p. 346).

A diversidade de manifestações do mal acarreta um dano imensurável, visto que o mal se apresenta de diversas formas como a violência, fome, dor, morte, doença. A própria imaginação humana é desafiada desde sua origem em relação à questão do mal.

Quase todos os mitos acerca do início da existência (mitos da criação) não somente reconhecem o mal, mas também a sua importância na vida humana. Isso não foi diferente com relação a tradição judaica. Embora a Bíblia hebraica (AT) não apresente uma reflexão sistematizada sobre o mal ou uma demonologia estruturada como em outros lugares do Oriente Próximo, ou até mesmo no período da literatura apocalíptica do Judaísmo tardio, as questões acerca do mal estão no foco de suas preocupações, sendo tema recorrente ao longo de todos os seus livros (SALGADO, 2014, p. 2).

Após a compreensão de que o mal encontra-se no coração, e também nas instituições, leis, política e economia, apresenta-se a seguir a pesquisa sobre algumas perspectivas acerca do mal.

1.1.1 O mal na perspectiva filosófica

Leibnitz (1646-1716) foi filósofo e matemático, conhecido por escrever uma obra detalhada e sistemática com o objetivo de traçar uma teodiceia¹ aprimorada (SAYÃO, 2012, p. 47). A inquietação entre a realidade de Deus e a realidade do mal tem se preservado na história do pensamento ocidental. Costuma-se debater sobre o mal, a partir de Leibniz (2001), classificando-o de forma tripartida: mal metafísico, mal físico e mal ético-moral. O filósofo discute o relacionamento do mal com a vontade do Criador benevolente. Influenciado por Agostinho, dizia ser impossível evitar o mal metafísico do mundo, por causa de sua imperfeição enquanto elemento criado, mas que Deus havia criado “o melhor dos mundos possíveis” (LEIBNIZ, 2001, p. 16) e o dirigia para os seus bons propósitos. Leibnitz chamou Deus de a “mônada suprema”, ato puro, criador e conservador do universo e desenvolveu uma teodiceia otimista que também limitava a Deus. Ele descreveu o mal metafísico como resultado de uma falha intransigente da criatura enquanto tal, apresentando uma solução fundamentalmente estética em que o contraste entre o bem e o mal é necessário para a harmonia do todo.

Com Karl Lehmann (1989) compreende-se que:

O mal metafísico exprime uma imperfeição própria dos limites criaturais de um determinado ser. [...]. O mal físico significa a falta de uma propriedade, da qual um ser concreto se encontra dotado por natureza e sem a qual ele se encontra afetado na sua realidade plena. [...] O mal ético-moral consiste numa decisão livre da vontade contra um mandamento ou uma proibição conhecidos pela consciência (LEHMANN, 1989, p. 410).

De acordo com Hick (1970, p. 136), o mal pode ser dividido em categorias: O *mal moral*, o pecado, originado por seres pessoais, a sensação física da dor e a angústia do sofrimento psicológico; o *mal natural*, é o caso do terremoto, da epidemia, etc; e o *mal metafísico* ou inerente à criatura, que se refere à finitude e contingência dos seres criados que lhe dão um status perene de imperfeição.

Para Estrada (2004) a problemática do mal é assim classificada pois parte da perspectiva da filosofia ocidental que entende o mal metafísico, como aquele que se

¹ “O mal permanece um problema para os sistemas não teístas, pelo menos no que diz respeito a questão do sofrimento, mas quase nunca no sentido lógico e moral. A tentativa teísta de lidar com o tripé ‘Deus todo-poderoso’, ‘Deus todo-amoroso’ e ‘existência do mal’, de maneira a mostrar que, a despeito do mal, Deus continua justo, bom e poderoso, foi historicamente denominado de teodiceia. A palavra foi cunhada em 1710 pelo filósofo alemão Gottfried Leibnitz. Seu sentido é ‘Justificação de Deus’ (do grego Θεός ‘Deus’ e δικαιοσύνη ‘justiça’)” (SAYÃO, 2012, p. 26).

aplica à finitude humana e ao problema da morte; entende o mal físico, que diz respeito às aflições da humanidade e dos seres vivos em geral; e interpreta o mal moral, como o que influencia na liberdade e responsabilidade do homem diante de sua conduta. A clareza dessa diferenciação na atualidade é bem mais evidente que no decurso da história.

A leitura de Ricoeur (1988, p. 171) mostra que o nível de impureza, de mancha, é entendido como “algo que nos infeta de fora”, através de contatos, contágio, e também o simples fato de estar no mundo já contagia, infecta: perde-se a pureza, a inocência. Enquanto a noção de mancha está ligada ao contágio que afeta diretamente o corpo, o nível do pecado vem associado à ideia de algo contra Deus (RICOEUR, 1988, p. 195) como se houvesse uma parceria entre Deus e seu povo; um Deus de amor que se comunica e se doa ao seu povo, que o escolhe e com ele faz aliança, e em contrapartida esse povo que se afasta de Deus, rompe com ele, e então o “conceito de pecado pressupõe um anti Deus” (RICOEUR, 1988, p. 213). O nível da culpa nasce da impureza (mancha) e do pecado seguido de um sentimento de responsabilidade, como o peso do pecado, sua interiorização (RICOEUR, 1988, p. 261).

Sobre isso Costa (2008, p. 44) descreve:

Vejamos que o nascimento da culpabilidade a partir da mancha e do pecado estabelece uma espécie de circularidade em torno dos símbolos do mal; a mancha (nódoa) da mácula e do exílio do pecado se complementam com o peso de uma subjetividade responsável e, inversamente, o peso da consciência culpada é a servidão que ela sofre e que denota o contágio que ela contraiu. Se abandonarmos o sentido literal de nódoa (mancha), de exílio (pecado) e de peso (servidão), a circularidade dos símbolos de confissão passam a indicar dimensão de liberdade humana que faz sua escolha, se infecta e se escraviza ao fazê-la. [...] Em resumo, tem-se um homem servo de sua liberdade.

Ricoeur (1988) mostra, portanto, que esses três níveis estão interligados. A mancha como algo que surge, contudo também como algo realizado pelo homem, realização essa que o leva a sentir-se culpado.

[...] no plano da ação, o mal é sinônimo de violência; diminuir a violência no mundo, pela ação ética e política, é diminuir o mal. No plano do sentimento se propõe uma alteração qualitativa da queixa contra o sofrimento, mediante a superação da tese do mal como punição (pois o mal resulta do acaso) e a superação da revolta contra Deus (crer em Deus apesar do mal), pois Deus também sofre (teologia da Cruz) (RICOEUR, 1988, p. 11).

Gisel, comentando o pensamento filosófico de Ricoeur (1988), considera que, em sua filosofia,

O mal diz respeito a uma problemática da liberdade. É por isso que se pode por ele ser responsável, tomá-lo para si, torná-lo a confissão e combatê-lo [...] o mal está escrito no coração do sujeito humano (sujeito de uma lei ou sujeito moral): no coração desta realidade altamente complexa e deliberadamente histórica que é o sujeito humano (GISEL *apud* RICOEUR, 1988, p.17).

O mal pode então ser deduzido do plano de ação violenta e deve ser superado no plano do sentimento pela sujeição à inevitável condição humana.

1.1.2 O mal na perspectiva sociológica/cultural

Pinzetta (2002) descreve que o mal não se deixou alcançar pelo conceito filosófico e teológico. A questão cultural está muito presente nos debates sobre o mal, e esse é “representado de acordo com o imaginário de cada cultura” (SILVA, 2011, p. 123), e mesmo sendo apresentado revestido de simbolismo, é tido como verdadeiro porque representa a realidade através de ritos, crenças, símbolos, culminando no que Pesavento (1995, p. 9) trata como imaginário, ou “sistema de ideias e imagens de representação coletiva”.

Sociologicamente o mal está relacionado ao que se apresenta desvinculado dos parâmetros definidos pela sociedade como ideal, e nessas relações sociais é denominado de acordo com os padrões impostos. De acordo com Giddens (2005, p. 172-182), o desvio dos parâmetros estabelecidos pela sociedade como ideal pode caracterizar crime.

No dia a dia das relações sociais, o mal assume diferentes nomes, conforme a maneira que se materializa. Geralmente o mal se apresenta no outro, no estranho ou no diferente. Bauman (1999, p. 8-61) exemplifica traçando relações entre o migrante e o nativo, o caos em relação à ordem estabelecida. Já Giddens (2005, p. 172-182) mostra o mal como um retrato de crime e desvios em relação aos padrões determinados pela sociedade.

1.1.3 O mal na perspectiva da literatura sagrada

Croatto (2001) comenta que as expressões simbólicas do mal em algumas cosmovisões religiosas, aparecem inicialmente na linguagem através da experiência humana e religiosa, partindo de um foco antropológico.

Praticamente todos os livros sagrados, de todas as religiões, procuram dar explicações para o mal, sua origem, seu significado e sua função na vida

humana. O imaginário coletivo, dessa forma, é fixado em relatos literários, que refletem, de maneira simbólica, as concepções diversas de cada cultura (SILVA, 2011, p. 123).

Croatto (2001, p. 118-121), ao tratar sobre a questão do mal, descreve-o a partir de níveis de ação desse mal que são três: nível da impureza, do pecado e da culpa. O nível da impureza é identificado pela mancha, atingindo a pessoa por fora, vem de fora, mancha, adere à pessoa; esse símbolo é muito utilizado nas religiões através dos rituais de purificação.

O nível do pecado diz respeito ao mal vivido na relação com alguém, entendido como desvio ou perversão ao outro, uma relação que pode ser consigo mesmo ou apontar o dedo ao outro; o símbolo religioso é a conversão, a remissão dos pecados.

O nível da culpa é atribuído ao mal interno da pessoa, simbolizado por um fardo, uma interiorização da falta da pessoa; os símbolos da culpa são o peso ou carga, que pode ser medido e o símbolo religioso é a libertação, tirar o peso de cima.

1.1.4 O mal conforme Santo Agostinho: perspectiva judaico-cristã

Agostinho de Hipona (354-430), ao se converter ao Cristianismo, rejeitou algumas de suas convicções maniqueístas². No que concerne à origem do mal, a princípio, Santo Agostinho aceitou a solução dualista dos maniqueístas. Esta solução livra Deus da responsabilidade pelo mal, mas compromete sua onipotência, ou seja, seu poder sobre tudo, inclusive o de fazer o mal deixar de existir (ABBAGNANO, 2007, p. 641).

Devido a isto, Santo Agostinho passou a se identificar com o ponto de vista neoplatonista, sendo influenciado por Plotino (SAYÃO, 2012, p. 44). Agostinho interpretou que o mal consiste em privação ou corrupção do bem ao invés de algo substancial como faz parecer o Maniqueísmo. Isso significa que o mal não é autônomo existencialmente, mas “sempre um parasita do bem”. Portanto, em sua maturidade filosófica que também marca sua oposição ao Maniqueísmo, Agostinho assegura que todo ser é bom, tal como foi criado por Deus.

² Fundado por Maniqueu no século III, o Maniqueísmo nasceu como um movimento religioso que tem como principal característica o dualismo baseado no antagonismo entre os conceitos de bem e mal, luz e trevas, corpo e alma. Na Idade Média, foi criticado por Santo Agostinho que dedicou grande empenho para desmistificar a ideia do Mal propagada por Maniqueu e seus seguidores (ABBAGNANO, 2007, p. 641).

Sayão (2012) comenta que para Agostinho tudo que Deus criou é bom, sendo então que o mal ocorre quando seres inerentemente bons se corrompem. Sua perspectiva está fundamentada na liberdade humana, no arbítrio humano; o mal entrou no universo pela livre vontade das criaturas de Deus. Nas palavras de Agostinho lê-se: “Quando a vontade abandona o que está acima dela, e volta-se para o que é inferior, torna-se má – não porque aquilo para o que ela se volta é mau, mas porque o voltar-se a si mesmo é perverso” (AGOSTINHO, 1961, p. 180).

Santo Agostinho *apud* Sayão (2012) nas *Confissões* descreve que ao procurar a maldade não encontrou nenhum elemento, mas apenas a corrupção da vontade, desviado do elemento supremo, isto é, de Deus. Percebe-se que Agostinho destaca o mal moral, que diz respeito ao ser humano, pois somente o homem possui vontade capaz de ser corrompida, o mal então é corrupção. Corrupção do bem, “o mal é privação de um bem e o mal moral é perversão da vontade. O mal existe sempre por referência a um bem” (NARCISO, 2013, p. 11). Sayão (2012), ao tratar sobre o mal, descreve que:

Todos os males naturais são conseqüências da queda humana no Éden e devem ser traçados direta ou indiretamente do mau uso da liberdade pela criatura. Sua conclusão é que há dois tipos de mal: o pecado e a pena pelo pecado. Isso significa que a origem do mal moral jaz oculta no mistério da liberdade. Essa é a causa original (SAYÃO, 2012, p. 45).

Santo Agostinho (1981) debate o conceito de pecado original; justifica dizendo que o mal procede da finitude do ser criado e resulta possivelmente da liberdade humana; e conclui que essa liberdade dá ao mal uma dimensão moral.

1.2 O MAL ESTRUTURAL

Para falarmos do termo “mal”, a elucidação e compreensão do termo “solidariedade” faz-se necessária. Sob a percepção e alicerce teórico de Shedd (1995), solidariedade é compreendida do ponto de vista do antigo conceito hebraico de *personalidade coletiva*, ou seja, uma comunidade onde o indivíduo sempre se entende (e o mundo ao seu redor) à luz do fato que pertence a um grupo. O autor enfatiza que as páginas da História Sagrada multiplicam as provas de um conceito de unidade grupal muito sólido, visto a consciência de solidariedade grupal que se desenvolvia em torno da família e da nação.

Shedd (1995, p. 15), discorre sobre o conceito de *personalidade coletiva*³ que revela o entendimento do povo hebreu como única personalidade comunitária. Na interpretação do autor, a solidariedade da sociedade é algo real e concreto, não figurado, pois para ele a esta categoria pertence a ideia da totalidade da vida, que se expressava na sociedade hebraica pela representação realística do governante nacional, do sacerdote, de uma única tribo em lugar da nação, de um intercessor justo, de um mensageiro, do *gô'e*⁴ (vingador, resgatador), da implicação da comunidade no pecado de um de seus membros, da bênção coletiva em face da obediência de um único membro, e da vítima sacrificial, que levava a culpa de toda a comunidade.

Fica claro que as pessoas desprotegidas deverão ser “resguardadas do ataque e da violência dos poderosos” (SCHWANTES, 2013, p. 48). Essa parece ser uma preocupação comum no Oriente Médio Antigo. O grito, o clamor dos fracos expresso em Ex 22,22 (“eles clamarem a mim”), pode ser entendido como um “apelo à proteção legal” (SCHWANTES, 2013, p. 280).

O ponto de partida então é a hipótese de que é possível compreender que o termo “mal” é de caráter negativo, já que delega o termo “ruindade” ou “perversidade” a constituição do conceito de mal. Por conseguinte, caracteriza o termo “mal” como ausência de “solidariedade”, o mal é a privação do bem. Ricoeur (1988) diz que não existe o mal, o que existe é ausência de bem. Mal não é substância, o mal é a ausência da solidariedade. Daí questiona-se: por que há tanto mal? Logo, por meio dedutivo: os termos 'mal' e 'solidariedade' são opostos um ao outro de tal forma que “mal” pode ser considerado como ausência de “solidariedade”. Em questões de paridade: assim como a saúde está para a doença, a solidariedade está para o mal. O pecado, a contaminação, tudo está vinculado ao mal estrutural.

Percebe-se esse contexto de paridade no caso de Rute, e se confirma isso através da solidariedade de Boaz. A justificativa de tratar sobre o mal nesse tópico é exatamente para dar sinais dessa solidariedade de Boaz para com Rute, tema que será debatido com maior amplitude nos capítulos seguintes. Como já citado anteriormente, a lógica defendida por Agostinho, do mal como *privatio boni* (privação do bem), é retomada por Ricoeur, como exposto, e nesse sentido, o mal é entendido como ausência de solidariedade.

³ O conceito será ampliado no terceiro capítulo.

⁴ Termo será comentado posteriormente.

O mal estrutural, ou também conhecido como “pecado estrutural”, apresenta-se relevante para discussão e abordagem, por se apresentar como um fenômeno complexo. A discussão pertence a reflexões sociológicas, visto que na sociedade há estruturas maléficas e desfavoráveis intrínsecas. “Estruturas de mal são regimes de governo, organizações criminosas, e outros, sendo que a distinção se dá entre o mal pessoal e o mal estrutural” (PAULA, 2021, p. 349).

O termo “mal estrutural” é geralmente imputado a Galtung (1969), e refere-se a um tipo de “mal ou violência” em que estruturas e instituições sociais lesam os indivíduos na assistência, acolhimento e atendimento às suas necessidades. Mais do que comunicar ou evidenciar algo físico, Galtung (1969, p. 169) explica que a violência estrutural é um “prejuízo evitável das necessidades humanas fundamentais”. O mal estrutural, como o próprio nome indica, está impresso na estrutura.

Galtung (1969) comenta que o mal estrutural costuma ser mais silencioso. Às vezes, pode parecer tão natural quanto o ar que o ser humano respira e, por esta razão, é mais difícil de ser percebido (LOPES, 2013). “É silencioso, não se mostra – é essencialmente estático, são as águas tranquilas” (GALTUNG, 1969, p. 173). O mal intrínseco ao ser humano, em sentido amplo como todas as coisas ruins que sobrevêm ao ser humano, seja pobreza, sofrimento emocional, físico, mal moral, é caracterizado pela capacidade de metamorfose, é a transmutação física ou moral.

Horsley (2010) entende que a violência estrutural tem suas raízes em um cenário histórico específico. Davies (2017, p. 131) comenta que “se pessoas morrem de fome quando isso é claramente evitável, então violência é cometida, e se essas mortes são o efeito do sistema social e financeiro existente, então acontece violência estrutural ou, respectivamente, estruturas violentas”.

A violência estrutural começa com a sua integração na própria estrutura da sociedade e se evidencia através da desigualdade de distribuição de recursos e poderes presentes em sua má distribuição, alguns com tanto e outros com tão pouco, revelando um contexto de dominação, opressão e controle em outras sociedades. Como resultado da violência da própria estrutura social, destacam-se a violência doméstica, violência de gênero, violência racial, e outras.

O conceito de violência estrutural pode ser interpretado, em termos discursivos, como uma forma de nominalização, que, no caso, esconderia a autoria de atos efetivos de injustiça social, representando-os como acontecimentos que ocorreriam na ausência de um sujeito. No entanto, afirmar que a relação sujeito-ação-objeto não é clara não significa, necessariamente, afirmar que ela não exista, como se a referida violência

fosse um acontecimento de tipo permanente, natural e atemporal. Mas significa afirmar que a (enorme) diversidade de fatores que a influenciam não pode (e não deve) ser facilmente domesticada em um esquema simplificador de causalidade direta, sob o risco de se perder de vista a complexidade do fenômeno (LOPES, 2013, p. 173).

O fato de atores (sejam eles humanos ou não) incidirem sobre ações estruturalmente violentas não significa que eles a determinem diretamente. O mal estrutural subsiste exatamente onde há desigualdade de distribuição de recursos, em que uns possuem demais e outros de menos, e esse mal estrutural poderá culminar em mal pessoal, explodindo ou se apresentando em estágios diversos.

Horsley (2010, p. 21, 22), ao discutir o mal estrutural, traz a descrição feita por Dom Hélder Câmara, que foi arcebispo de Recife, comentando os três estágios identificados pelo religioso. O primeiro refere-se ao estágio de *injustiça* que ele interpreta como o mal estrutural básico que se evidencia na “destruição institucional sutil de possibilidades humanas, que muitas vezes não é manifesta para pessoas em situação precária”.

O segundo estágio nasce do primeiro, pois esse desencadeia a *revolta*, inconformidade daqueles que lutam por um mundo mais justo e humano. Nessa inconformidade aparecem as reações que geralmente tornam as insatisfações públicas e se desencadeiam em desordem. Para a retomada da ordem, surge o terceiro estágio do mal estrutural que é o *uso da força*, que pode ser interpretado como tortura moral ou física. A partir da descrição de Dom Hélder Câmara (*apud* HORSLEY, 2010) percebe-se então que esses estágios estruturais se manifestam pela falta de proteção e garantia de direitos e necessidades, como decisões políticas ou austeridade. Isso leva a violações de direitos sociais e até mesmo à pobreza.

Paralelo à questão do mal estrutural, emerge a discussão sobre pecado estrutural. O conceito de “pecado estrutural” é apresentado por Sung (2018) e diz que a noção desse tipo de pecado dá indícios de que, na prática social, as consequências de atos isolados ou que envolvam a sociedade não podem ser definidas a partir de propósitos considerados bons ou maus. Contudo há uma estrutura social que impera limitando e condicionando as probabilidades e os resultados de nossas ações, destacando ainda que a própria natureza impõe limites.

A mensagem de Sung (2018) é que a existência do pecado estrutural ou do mal estrutural traz evidências de sistemas sociais, políticos, econômicos e culturais que prejudicam, são perversos, evidenciam pecados e viabilizam sofrimentos, opressão e

o mal, visto que minimizam as deficiências e intentos da sociedade vinculada nestas estruturas. “Essa estrutura pecaminosa tem sempre raízes profundas no passado, na história da humanidade obcecada pela cobiça e disposta a percorrer os caminhos complicados da corrupção para alcançar seus objetivos” (LOPES; MESTERS, 2018, p. 104).

O autor destaca que o pecado estrutural é praticado por pessoas, contudo é prescrito pelas estruturas pecaminosas, sendo cometido talvez involuntariamente pelas pessoas, mas se apresenta como que imposto à sociedade. Não se trata de um pecado individualizado, mas capaz de abstrair aspectos morais do ser humano. O pecado estrutural é um mal motivado na coletividade de grupos ou pela sociedade, apresentando-se com danos sociais e morais, produzindo desprezo, sofrimentos, opressões, mesmo sem a intenção inicial dos que estão inclusos nestas estruturas.

Para interpretar a questão em debate, Sung propõe um exemplo:

Em uma sociedade escravista, por melhor cristão que seja o fazendeiro senhor de escravo, e por melhor que ele trate os seus escravos seguindo os bons conselhos de um bom padre ou de pastor, a relação de escravidão é má, pecaminosa. Mas, o pior é que, em uma economia escravista, este fazendeiro cristão não pode prescindir de escravos, pois sem escravos não há produção, na medida em que não há trabalhadores assalariados neste sistema social (SUNG, 2018, p. 3).

No passado as interpretações e definições de mal seriam conferidas ao ser humano individualmente, pois ele é o responsável pelo mal no contexto da sociedade. A compreensão que se tem a partir desse conceito é que se o homem se transformar, a sociedade também se transforma, contudo, se o contexto estrutural da sociedade não passar por mudanças radicais, esse objetivo certamente não será alcançado.

Libânio descreve que

As omissões pessoais e de grupos, de maior ou menor influência, é que perpetuam condições pecaminosas. Sendo assim, não podemos viver como se os pecados históricos, os pecados das guerras, das torturas, da exploração calculada do pobre, da opressão do povo em relação ao povo, de classe em relação a classe, não nos dissessem respeito. São nossos pecados. Participamos neles, seja pelo nosso silêncio, nossa inércia, nosso conformismo, nosso consentimento tácito, nossa aceitação fatalista, como pela nossa cooperação direta, reforçando a situação com decisões pessoais. Ignorar é uma maneira de assumir (LIBÂNIO, 1975, p. 101).

Assim como o pecado individual afeta a coletividade, o pecado praticado pelas estruturas sociais também afeta as pessoas em suas particularidades. Torna-se importante romper com uma visão de mundo em relação a um olhar naturalista de sofrimento social, e isso só é viável intervindo criticamente nas estruturas para chegar ao cerne da questão dos problemas sociais, e só assim será possível não atribuir

essas questões a pessoas em sua individualidade, mas atribuir diretamente a estruturas de exploração e exclusão.

Não se pretende, com isso, eximir o indivíduo de suas responsabilidades no que tange aos males sociais por ele cometidos, pois a intenção é agir na raiz do problema de injustiças sociais que afetam diretamente o ser humano, e esses afetados geralmente estão inseridos no grupo de pessoas desprovidas de mínimas condições que realmente as dignifiquem, são os ditos sofrendores da exploração e exclusão.

Na leitura de Moser (1996), o pecado e a falta de ética afetam tanto o cotidiano que se torna impossível não buscar respostas para isto. Na busca dessas respostas fica perceptível que, tanto as pessoas que se encontram em posições privilegiadas quanto as menos afortunadas, acabam pagando um alto preço pela ausência de ações que realmente dignifiquem a sociedade como um todo. Todos arcam com grandes ônus, consciente ou inconscientemente.

Ao tratar sobre o problema do mal Arendt (1983) interpreta que ele se torna corriqueiro em razão da necessidade regular e metódica de gerar continuidade e estabilidade, antecipações, automatismos cotidianos. Paula (2021, p. 350) diz que “a prática do mal enfraquece, debilita, desumaniza os sentidos, a sensibilidade e a vontade de mover-se para mudar ou atacar qualquer situação”. Arendt (1983, p. 19) descreve que “o abandono à necessidade e o afastamento da realidade reforçam-se um ao outro e preparam o caminho para o mal tão banal e tão abominável que será cometido pelos indivíduos mais comuns”. “A existência do mal estrutural, portanto, não é natural, mas produzida histórica e socialmente” (PAULA, 2021, p. 351).

O tema da violência e do mal estrutural, segundo Bingemer (2002), deve apresentar-se no cerne das considerações e debates da atualidade, por se tratar de um tópico que perpassa a narrativa da vida humana, a contar de seu início em tempos remotos, até o momento atual. Este mal vem geralmente de maneira diversificada, sendo, em alguns casos, ponderado como razoável e concebível. Há um contexto descrito por Sung (2018) que diz ser antiga a ideia de que a forma como o universo e as organizações se desenvolvem está baseada em algum perfil de divindade. Segundo ele, ninguém indagava essa tal ordem natural dos fatos por julgar que vinha de Deus e, portanto, indiscutível.

O mal não precisa necessariamente apresentar-se demoníaco, mas introduz-se na vida das pessoas a partir de ações do cotidiano, em ambientes de negligência, insensibilidade, apatia; não vem sempre do desejo de destruição

do outro, pela vontade de provocar terror e medo, mas sobretudo pela omissão, descuido, falta de solidariedade (PAULA, 2021, p. 348).

De igual modo, é possível supor que esse mesmo homem também influencia a sociedade que, por sua vez, não pode deixar de ser influenciada por cada indivíduo que a compõe devido aos seus mais diversos níveis de organização. O ser humano está se tornando insensível frente às manifestações do mal estrutural, as desgraças pessoais e coletivas; só impressiona o mal espetacular, aquele que a mídia consegue estetizar e vender de forma retumbante, a foto sensacional, o vídeo de tirar o fôlego.

O mal tornou-se uma questão de mídia, de estatística, de codificação, de comercialização; o que se vê é mais uma postura técnico-administrativa do que humana frente à questão do mal estrutural. Este não provoca nenhuma sensação, pois é cometido por pessoas comuns, que desempenham tarefas de cada dia e não parecem de forma alguma monstros, mas pessoas normais.

Arendt (1983, p. 65), ao tratar sobre a questão da banalidade do mal, explica que este se torna banal em razão da necessidade sistêmica de criar regularidades, previsibilidades, automatismos cotidianos, visto que a repetitividade está embutida de sentidos, sensibilidades e vontade de mover-se para mudar ou atacar qualquer situação. Porém, mesmo que esse mal esteja condicionado por fatores internos ou externos, o mal estrutural é uma ação de escolha pessoal, por ser um ato livre, individual e não exclusivamente por influência de um grupo social. Mesmo que a procedência do mal fosse exclusiva das influências de grupos sociais, o acesso só seria possível por meio dos relacionamentos do homem com o mesmo.

Sobre isso Paul Ricoeur (1988, p. 18) diz que, “em qualquer hipótese, a humanidade do homem é o espaço em que se manifesta o mal”. Ele destaca que a ação humana de praticar o mal desencadeia a culpabilidade que vai além de uma fragmentação entre o mal cometido e o mal sofrido, mas identifica como causa principal do sofrimento humano a “violência exercida do homem sobre o homem”, ou seja, o mal cometido pelo homem encontra sua replicação no mal sofrido por outro homem. O homem torna-se vítima da maldade do homem, uma confusão processada no limite entre a culpa e a vítima, o homem sendo simultaneamente sofredor e réu.

No pensamento de Ricoeur (1988), o mal é compreendido a partir do homem e sua liberdade de escolha para agir, e essa declaração reconhece a responsabilidade humana que assume o mal estrutural como mal cometido, estando em suas mãos a possibilidade de não cometê-lo. Seria talvez admitir uma liberdade humana seguida

de responsabilidade humana, visto que somente pessoas reais estão habilitadas para praticar o mal. Da mesma forma, então, as instituições sociais, ou estruturas sociais, são vinculadas a pessoas que praticam o mal. Portanto, o mal estrutural pode ser dito como aquilo que é resultado de ações humanas que possuem forma própria de qualificar suas ações e/ou sentimentos.

1.3 A HISTÓRIA DO MAL NO CONTEXTO BÍBLICO ATRAVÉS DA LEITURA DE RUTE

Para uma compreensão dos relatos sobre o mal no contexto bíblico, é relevante indicar que a ideia de representação do mal na Bíblia Hebraica passou a ser feita após o exílio (SILVA, 2011, p. 121). E em se tratando de mal estrutural, esse tópico se apresenta evidente na Bíblia Hebraica, visto que vários contextos de dominação, violência e opressão são nela relatados, e essa identificação é concernente ao povo judeu pós-exílio.

Contudo, antes de tratarmos desse aspecto no pós-exílio, é importante a elucidação de como as questões ocorriam no pré-exílio; é relevante distinguir as situações pré e pós-exílio, para consolidar a argumentação da tese.

Entre o tempo narrado e o tempo vivido, acontece o exílio. O relato da criação, principalmente Gn 1, é reconhecido pela crítica histórica (abordagem histórico-crítica) como um texto redigido⁵ no exílio, mas pela ala conservadora (abordagem histórico gramatical) como redigido no período histórico de Moisés (BENTZEN, 1968, v. 2; DILLARD; LONGEMANN III, 2006).

As duas abordagens antecipam o entretempo da narrativa de Rute. Há sempre a influência do interregno no narrado. Tanto se Moisés escreveu Gênesis, cuja abordagem conservadora o identifica como autor, ou se foi um autor posterior, no período exílico como defende a abordagem histórico-crítica, em ambos os casos há um espaço temporal entre o tempo vivido e o tempo narrado. Se Moisés é o autor do Pentateuco, então ele escreveu Gênesis 1, que narra a criação. Porém, ele não estava presente na criação, fazendo com que haja um espaço de tempo entre o fato e a

⁵ “Essa é uma questão que tem separado estudiosos conservadores das correntes intelectuais. O foco recai sobre a autoria mosaica. [...] estudiosos não conservadores ignoram os que ainda defendem o ponto de vista tradicional sobre a autoria” (DILLARD e LONGEMANN III, 2006, p. 37). No entanto, devido à natureza e importância do assunto, apresenta-se tanto a posição crítica, quanto a conservadora.

narrativa (um interregno); se foi escrito no período exílico, conforme abordagem histórico-crítica, de igual forma há um interregno, cujo espaço temporal identificado como o período em questão, traz influência identificável no livro de Rute, o que se vê nas evidências de comportamentos pertinentes a famílias/clãs. (CABRERA, 2010, p. 62-64). O exílio “mexe” nos textos, influencia comportamentos.

Em relação ao tempo do narrado verifica-se que no tempo de Esdras e Neemias as mulheres estrangeiras (período mais evidente do pós-exílio) possuem relações com as mulheres clânicas de Gênesis. No livro de Rute as mulheres clânicas estão presentes. Rt 4,11 ecoa a referência a mulheres de famílias/clãs, Raquel e Lia, destacando que ambas edificaram a casa de Israel. Na história narrada em Rute houve situações em que famílias/clãs através de suas protagonistas, influenciaram e decidiram resistir o mal em seus mais diversos aspectos.

Nos relatos da criação em Gn 1-2, 4a e Gn 2,4b-3,24 não há a intenção de mostrar o cerne do bem e do mal, porém trata-se de uma análise da realidade apresentada naquele contexto. Em Gn 1 tudo é perceptível como harmonioso, apresentando a formosura que Deus oferecia a toda humanidade, como o sol, a lua, tudo graciosamente, com a garantia de que eram boas as feitura de Deus (PINZETTA, 2002).

“Vê que proponho, hoje, a vida e o bem, a morte e o mal” (Dt 30,15). Assim, a teologia judaica associa a morte com o mal e o bem com a vida. Caim não soube, ou não quis discernir entre o bem (a vida) e o mal (a morte). As figuras e imagens do mal na Bíblia Hebraica estão associadas ao universo simbólico-mítico e à realidade social de Israel. Schiavo e Silva (2000, p. 67) comentam que as imagens “são fruto de uma grande mistura cultural, com influências da magia, da religiosidade popular, do ritualismo apotropaico oficial, do simbolismo poético”.

O mal e o sofrimento foram associados à ideia de pecado. Assim, o pensamento oficial israelita não se rendeu à concepção da existência de um poder no universo capaz de desafiar a autoridade de YHWH. Antes, o mal foi transferido da esfera metafísica para a esfera do pecado. O ensinamento ético ressaltava a misericórdia e o cuidado aos pobres, viúvas e desabrigados, e insistia na responsabilidade social. O senso hebreu do bem e do mal se tornou numa ética prática e humana de responsabilidade mútua. Portanto, na teodiceia hebraica oficial, o mal seria a consequência do pecado das pessoas (SALGADO, 2014, p. 3).

O livro de Rute trata de questões que chamam a atenção. Ele apresenta o mal inicialmente como crítica aos atos de opressão em que vivia o povo (Rt 1,1-5), e em sua conclusão mostra um final de expectativa da chegada de um remidor (Rt 4,13-17). Mesters (1991, p. 22) comenta que “entre a situação real do começo e a situação ideal do fim, está a caminhada de reconstrução”. É como ler o livro de Rute identificando o mal no passado, no presente e no futuro da nação de Israel; no passado seu pecado é evidenciado, no presente o seu sofrimento é apresentado, e no futuro, a esperança apresentada através de um remidor sugere a desconstrução definitiva desse mal. O caso da narrativa merece atenção pois é apresentada “no tempo que os juízes governavam” (Rt 1,1), no contexto de um momento histórico específico que parece sugerir uma expectativa do povo que certamente nutria esperança da chegada de um juiz como alguns heróis descritos no livro, como Sansão, Jefté, Gideão, Débora e tantos outros heróis do passado que foram usados por YHWH para libertar o povo de Israel da opressão e do cativeiro (Jz 2,16).

1.3.1 O caminho hermenêutico para a narrativa da história do mal no livro de Rute

Com vistas ao texto bíblico do livro de Rute, o mesmo se submeterá a análise hermenêutica, com interesse de demonstrar a importância ou a extensão estratégica da narrativa bíblica. Para isso a reorganização ou releitura proposta percorrerá um caminho da hermenêutica filosófica, e essa apresenta uma reflexão quanto ao distanciamento entre o intérprete e a obra, a maneira pela qual ele encontra na obra os elementos para compreendê-la, e a forma como atua a dinâmica da compreensão.

Para chegar à tese proposta, o livro de Rute necessita de uma hermenêutica. Graças à hermenêutica⁶, as palavras da Bíblia estão sempre atualizadas. A

⁶ “Hermenêutica é uma palavra cuja origem está na mitologia grega, envolvendo o deus Hermes, em latim Mercúrio” (ROHDEN, 2002, p. 112). No Panteão grego ele era associado à linguagem ou fala, pois como deus, poderia nomear as coisas e as pessoas. Também era o intérprete da vontade dos deuses aos seres humanos. A hermenêutica, como um conjunto do saber humano ocidental, nasceu no século XVII, da necessidade de superar a distância cultural e/ou cronológica que prejudicava a compreensão dos textos antigos, pretendendo determinar o seu significado e demonstrar sua pertinência na atualidade. Ela foi nomeada *ars interpretandi*, ou arte da interpretação. Platão, o primeiro a usar o vocábulo hermenêutica, já sentia a inevitabilidade de interpretar o que pessoas antes dele escreveram, sobretudo os mitos, e chamou o seu modo de fazer isso como *alegorese*. Também judeus e, depois, cristãos, sentiram a necessidade de entender o que estava escrito nas Escrituras judaicas ou no Antigo Testamento. “A consciência histórica racionalista iluminista reposicionou a questão hermenêutica, de simples leitura dos textos para o sentido que o ser humano dá a si mesmo e ao mundo que lhe é totalmente estranho” (LACOSTE, 2004, p. 816).

hermenêutica torna possível que a Palavra da Bíblia Sagrada seja sempre atual e útil, tendo algo a dizer no dia a dia de qualquer tempo. A Bíblia, além de ser uma reinterpretação de fatos do passado, trata do passado por meio de narrativas e a diversidade dessas narrativas que se encontram nas Escrituras permite ter uma visão panorâmica da vida de personagens bíblicos e perceber como as escolhas e ações do passado ainda servem de parâmetros à sociedade atual (KAEFER, 2014, p. 116).

Dessa forma, a hermenêutica é um ato contínuo na Escritura, em todos os momentos na vida e nas conclusões de seus leitores. Considerar a história é entender que ela existe em conformidade com as condições geográficas e ambientais determinadas e “toda sociedade existe sob determinadas condições históricas, havendo, para tal, interação entre agrupamentos sociais, com suas idiossincrasias, interesses e projeções” (REIMER, 2017, p. 18). Cada sociedade possui suas particularidades, inclinações, o que nos faz compreender que se deve sempre considerar o ambiente do espaço histórico/geográfico narrado, bem como as predileções dos indivíduos descendentes daquele lugar.

A reorganização histórica de um dado povo do passado necessita conceder indicações de fontes utilizadas para esta reorganização, e no caso da história do povo de Israel, a análise utiliza-se de textos bíblicos como fonte de reconstrução da história de Israel que, além de seu cunho teológico, são importantes para a construção identitária da nação de Israel.

É incontestável que, além dos textos bíblicos se apresentarem úteis para a reconstrução da história de Israel, muitos fatos descritos na Bíblia são comprovados em pesquisas arqueológicas, achados de monumentos, inscrições, textos. Ussishkin (1997) comenta que as escavações no Tell Laquish exemplificam essa comprovação: há ali um sítio arqueológico que resguarda aspectos concernentes à antiga cidade militar de Laquis, que foi sitiada pelos assírios em 701 a.C. estando as pesquisas arqueológicas bastante documentadas.

A hermenêutica é o esforço humano por compreensão. Ela reconhece a distância cultural e/ou histórica que existe entre uma obra antiga, seja ela uma escultura, uma pintura, um romance ou um texto religioso, como o texto bíblico, e aquele que deseja interpretá-la para si e seus contemporâneos. O objetivo da atividade do intérprete é tornar esta obra compreensível ao mundo no qual ele vive, isto é, compreender o seu lugar e significado para o mundo atual. Esta compreensão

não é dada de imediato, quer dizer, não está ali, na obra, pedindo para ser identificada (SANCHES, 2013, p. 18).

A hermenêutica filosófica se entende por teoria filosófica da interpretação e da compreensão, quando a hermenêutica faz a pergunta pela "... possibilidade de compreender e interpretar de expressões linguísticas e, por conseguinte, também de símbolos e de signos em geral" (SCHOLTZ, *apud* RUEDELL, 2000, p. 20).

O ser humano não se refere a um Eu que vai se formulando na medida em que experimenta o mundo. A experiência mesma no mundo é que o torna o Eu que ele é. Experiência é o conceito central, entendida como o processo dedutivo que possibilita a representação ou descrição da totalidade da vivência no mundo. Há, portanto, uma hermenêutica da faticidade: interpretar o mundo é interpretar a condição humana, nela somados os elementos históricos e culturais nele presentes (STEIN, 2004, p. 74-79).

O estado da hermenêutica humana depende de sua consciência histórica, visto que somos marcados pelos eventos históricos limitantes da nossa compreensão, mas que devidamente explicitados, analisados e interpretados, possibilitam o avanço de quem somos e o que e como o homem deve agir no mundo. Cada época histórica possui sua própria realidade. Esse processo de releituras constantemente identificado na caminhada do Povo de Israel no Primeiro Testamento (KAEFER, 2014, p. 120). Severino Croatto (1985, p. 11-13) denomina isso dizendo que toda leitura pressupõe três dimensões: atrás do texto: leitura diacrônica; no texto: leitura sincrônica; na frente do texto: interpretação, uma nova mensagem para hoje. A palavra humana, quando colocada num texto, tem a capacidade de ser colocada em circunstâncias novas, que a iluminam de maneiras diferentes, acrescentando ao seu sentido novas determinações. No caso dos textos bíblicos, esta capacidade é especialmente efetiva (CROATTO, 1985, p. 96).

Entende-se que a Bíblia é hermenêutica, é a reinterpretação dos fatos passados a partir da fé e da realidade presente; ao analisá-la percebe-se que os fatos são continuamente reinterpretados e atualizados dentro da própria Bíblia. A Bíblia nasce primeiro no nível da oralidade. Numa sociedade ágrafa, onde não tem escrita, ou esta é propriedade de um grupo muito restrito, a tradição oral tem um papel determinante. Nas aldeias, nos clãs, o ensino acontece por meio do relato de histórias, histórias de heróis, contos, ditos populares, epopeias, sagas etc. Ao redor do fogo, nas refeições, em reuniões e festas, os mais velhos contavam as histórias que ouviram de seus antepassados: "nossos pais nos contaram":

O que ouvimos e aprendemos, o que os nossos pais nos contaram, não o encobriremos a seus filhos; contaremos à geração vindoura os louvores do SENHOR, e o seu poder, e as maravilhas que fez. Ele estabeleceu um testemunho em Jacó, e instituiu uma lei em Israel, e ordenou aos nossos pais que os transmitissem a seus filhos, a fim de que a nova geração os conhecesse, e os filhos que ainda hão de nascer se levantassem e, por sua vez, os contassem aos seus descendentes; para que pusessem a sua confiança em Deus e não se esquecessem dos feitos de Deus, mas lhe observassem os mandamentos; e que não fossem, como seus pais, geração obstinada e rebelde, geração de coração inconstante, e cujo espírito não foi fiel a Deus (SL 78,3-8).

Sem dúvida, esses relatos aguçavam o imaginário criativo e interpretativo dos ouvintes e exigiam o exercício da memória e o zelo pela fidelidade dos contadores de histórias. É por isso que a história é tão importante para o povo de Israel (KAEFER, 2014, p. 125).

1.3.2 O caminho hermenêutico e a questão do tempo

Há uma diferença grande entre “o tempo da narração” e “o tempo do narrado” (VIRLLIER’S; LE ROUX, 2016, p. 262-266). O período da narração se refere ao “tempo dos juízes” pré-exílico, e o tempo do narrado se refere ao período pós-exílio. Analisar sobre a narração encaminha para explanação de uma sequência de fatos e ações que ocorrem “num período determinado conforme a escala temporal proposta pela história que está sendo contada” (ALVES, 2008, p. 34). Mas não é apenas uma questão de estruturação. Paul Ricoeur (1994, p. 16) descreve que:

O mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal [...] o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal.

Entende-se que a narrativa do livro de Rute acontece em um tempo histórico específico que antecede ao exílio, contudo sua redação ocorre no período pós-exílico. A distinção entre os dois tempos complementares, tempo da narração e tempo do narrado, confirma a forte interação que se deseja compreender, a qual se refere à busca de um passado glorioso, com a intenção de garantir o presente e o futuro da existência do lugar e da identidade deles (ALVES, 2008, p. 35). Pode-se destacar o alinhamento do tempo físico, histórico e cronológico, que agem na escala do real ao imaginário, ligando-se a fenômenos da natureza, acontecimentos sociais, políticos, econômicos, até as transformações no imaginário humano. No fim, o que acontece é

um ajustamento dessas variações, visto que coexistem, formando o tempo a partir da junção de relações variáveis.

O tempo físico tem medidas precisas e constantes com “ordem objetiva baseada na sucessão regular de determinados eventos da natureza” (ALVES, 2008, p. 37). Ele segue uma direção única e inconvertível. Já o tempo cronológico está vinculado ao tempo socializado, sendo construído a partir da conexão com o tempo físico, utilizando-se de um instrumento muito conhecido, o calendário. Sobre isso Ricoeur (1994, p. 17) explica que no tempo cronológico existe um acontecimento que “determina o momento axial”, quando tudo começou, e esse momento pode ser descrito como direcionado do passado para o presente ou direcionado do presente para o passado.

O mal social era uma das questões cruciais na teodicéia do Antigo Testamento. Ele dizia respeito aos sistemas de poder e processo social que possibilitavam que os bens e acessos fossem legitimados sistematicamente pela ideologia religiosa mesmo que sendo injustos (SALGADO, 2014, p. 3).

Esses destaques trazem à discussão o tempo histórico, visto que é marcado por eventos da história que, mesmo possuindo uma cronologia, vincula-se a unidades qualitativas em cadência variável e descomunal. De acordo com Nunes (1988, p. 15), “a narrativa abre-nos a partir de um tempo que toca a realidade, um outro que dela se desprende. Assim, é possível concluir que ela abrange dois tempos de uma só vez.” Entende-se, portanto, que além do tempo da realidade, no ato do contato com a narrativa, há também que se considerar os pontos temporais fictícios do universo da obra. Há um desenvolvimento contínuo entre o tempo do narrar e o tempo narrado.

Tratar sobre a questão do tempo na tese sobre o Livro de Rute torna-se relevante, pois o livro tem sido analisado sob duas perspectivas que são apresentadas por Ricoeur (2010) no que tange ao ‘tempo vivido’ e ‘tempo do narrado’. O autor apresenta uma reflexão filosófica sobre a relação entre esses dois tempos, mostrando que a história acontece simultaneamente de forma lógica e temporal, o que possibilita interagir dialeticamente. Essa questão, especificamente, foi apresentada na dissertação de mestrado dessa autora, para sustentar a tese de que para se alcançar uma totalidade significativa se faz necessário considerar a interação dialética entre o vivido e o narrado (PAULA, 2020, p. 19).

Mazotti (2010) descreve que a história da hermenêutica apresenta vários sujeitos notórios, mas destaca-se aqui Paul Ricoeur, filósofo fenomenológico da segunda metade do século XX, que terminou por eliminar a diferença entre esclarecer

ou explicar (ciências da natureza) e compreender (ciências da humanidade), para fazer da explicação o pressuposto da compreensão, pois não há mais distanciamento objetivante entre o intérprete e o texto, cabendo à hermenêutica abrir o mundo do texto ao leitor para que habite nele.

Textos bíblicos, tais como os textos em geral, concebem dois níveis importantes: o mundo do texto, ou o tempo narrado, que é sempre um distanciamento em relação ao real histórico, e o mundo dos acontecimentos, da vida, da sociedade até o tempo dos escritores, ou seja, o tempo da narração (RICOEUR, 1994, p. 17).

Existe uma distância entre o texto e seu autor, pois, uma vez produzido, o texto adquire certa autonomia em relação a seu autor; ele começa uma carreira de sentidos. Outra distância existe entre o texto e seus leitores sucessivos; estes devem respeitar o mundo do texto em sua alteridade. Os métodos de análise literária e histórica são assim necessários à interpretação. No entanto, o sentido de um texto só pode ser dado plenamente se ele é atualizado na vida de leitores que se apropriam dele. A partir da própria situação, os leitores são chamados a realçar significados novos, na linha do sentido fundamental indicado pelo texto. O conhecimento bíblico não deve se fixar só na linguagem, ele deve procurar atingir a realidade da qual fala o texto (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 89).

O ponto de partida da hermenêutica filosófica de Ricoeur (1994) é a reflexão quanto ao lugar do ser humano no mundo que está diante dele, pedindo que seja interpretado de modo que o ser humano encontre o sentido de e para si mesmo.

Para Ricoeur, a história seria simultaneamente lógica e temporal, de modo que surge com ela a possibilidade de integrar dialeticamente aspectos que antes pareceram inconciliáveis: o tempo estrutural ou lógico da análise historiográfica, e o tempo vivido apoiado na narrativa (BARROS, 2012, p. 2).

A compreensão da narratividade (necessária) da história, restabelecida por Paul Ricoeur, apresenta ligações importantes, sendo a mais importante delas a de garantir o retorno do vivido, da exatidão e da ação humana a uma historiografia que nos casos extremos parecia quase se abstrair do homem.

Grangeiro (2012, p. 39) discorre sobre a questão do tempo mostrando a complexidade das questões que surgem em relação ao tempo e a filosofia se rende diante desse objeto de reflexão, mesmo que se apresente concludente e às vezes sem saída. A autora destaca que a experiência da temporalidade não é direta, mas articulada por sistemas simbólicos variados, pelas culturas.

Sobre esse aspecto é importante ressaltar a referência crítica de Ricoeur a Escola dos Annales⁷, um movimento que, em uma de suas vertentes, introduz uma nova maneira de pensar o tempo em termos de estruturas, e não de fluência dos acontecimentos. Reimer (2017, p. 39) comenta que os pesquisadores ligados à Escola de Annales enfatizavam a combinação da sociologia, geografia e cultura material cotidiana com a escrita da história. Burke (2003) diz que essa escola negligenciou as oscilações da dimensão dos acontecimentos, passando a enfatizar a ideia de longa duração nos acontecimentos históricos, na intenção de alcançar as estruturas culturais ou as mentalidades em reconstruções de períodos mais longos na história.

Confrontando-se contra toda uma tradição “estruturalizante” da historiografia francesa que reinara soberana entre 1945 e meados dos anos 1970, Ricoeur (*apud* BARROS, 2012, p. 3) insiste que o discurso do historiador pertence antes de tudo à ordem das narrativas, embora um tipo especial de narrativa, e não a um gênero de discurso analítico que pretende não se alimentar do modelo narrativo. Ao considerar os sistemas simbólicos, concebe-se a multiplicidade de tempos, ou seja, “diferentes culturas apreendem o tempo de diferentes maneiras e essa questão está diretamente ligada à identidade individual e/ou cultural” (GRANGEIRO, 2012, p. 40).

As interpretações sobre o tempo caminham em duas vias: objetivista e subjetivista. A objetivista diz respeito ao natural, ao tempo cronológico e físico. A subjetivista traça o caminho da subjetividade, é o caminho espiritual, que corresponde ao tempo da alma ou consciência.

A interpretação objetivista vem de Platão e Aristóteles e é continuada por Newton e Einstein. Para Platão o tempo é objetivo porque é a articulação dos movimentos celestes mediados pelo sol; é único e finito, pois foi criado e é imitação de um modelo que tende a eterna duração (PLATÃO, 1981).

⁷ École de Annales. Também chamada de Nova História, a escola dos Anais é um movimento que, pretendendo ir além da visão positivista dos historiadores que veem a história como crônica de acontecimentos, tem como objetivo renovar e ampliar o quadro das pesquisas históricas. Fundada na França por Lucien Febvre e Marc Bloch (1929), em torno da revista *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, essa corrente de pensamento abre o campo da história para o estudo de atividades humanas até então pouco investigadas. Substitui o tempo breve da história dos acontecimentos pela longa duração (*longue durée*), capaz de tornar inteligíveis os fatos de civilização ou as “mentalidades”. Rompendo com a compartimentação estanque das disciplinas sociais (história, sociologia, psicologia, economia, geografia humana, etc.), privilegia, em suas investigações, os métodos pluridisciplinares (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001).

Aristóteles⁸ (1995, p. 91) traz um caráter dual ao tempo. Para ele existe relação entre tempo e movimento. “O tempo é o número do movimento” e todo movimento revela o tempo, não somente o movimento circular dos astros, mas todo e qualquer movimento.

Para Platão e Aristóteles o tempo é exterior à alma, por isso objetivo. Newton (1990) apresenta o tempo ainda exterior à alma, mas incorpora a questão metafísica, considerando o tempo como absoluto, uma realidade absoluta que envolve todos os seres e serve de referência ao tempo relativo, que é o tempo das horas, dias, meses, anos, nesse tempo relativo que o homem organiza suas atividades.

Já para Einstein (1999) o tempo é a medida relativa de todo movimento, é a posição dos fenômenos em movimento no espaço. A posição desses fenômenos dependerá da perspectiva do observador, pois o tempo se torna submetido ao observador. A partir dessas descrições sobre o tempo, chega-se à ideia de um tempo múltiplo, divergindo do tempo único. As posições de todos apresentam coerência conceitual e uma orientação comum, o mundo físico; e com esse perfil afasta gradativamente a questão da eternidade da reflexão sobre o tempo (GRANGEIRO, 2012).

A perspectiva subjetivista traz a discussão do tempo para o campo da alma, consciência e espírito, uma relação da consciência consigo mesmo, em que o foco são as prerrogativas temporais relacionados ao passado, presente e futuro. Essa tendência é discutida a partir dos pensamentos de Santo Agostinho (1981) e Bergson (1988). Agostinho interpreta o tempo como criação de Deus, e antes de sua criação o tempo não existia. Deus é identificado como a própria eternidade: “para Agostinho a medida do tempo é realizada pela alma e isso é possível pelas impressões que a alma possui nela própria” (GRANGEIRO, 2012, p. 50).

Nas filosofias racionais do século XVIII a alma passa a ser chamada de consciência, e, portanto, os aspectos teológicos dão lugar aos filosóficos e psicológicos. E é nessa herança que se estabelece a teoria de Bergson (1988), pois ele diz que o tempo se confunde com a continuidade da vida interior, das memórias,

⁸ Aristóteles, mesmo com um olhar objetivista sobre o tempo, foi o primeiro a direcionar o tempo para a alma: “De fato, quando representamos os extremos para nós mesmos como diferentes do meio, e a alma diz que existem dois ‘agoras’, o antes e o depois, então decidimos que isso constitui o tempo” (ARISTÓTELES, 1995, p. 88, tradução nossa).

que podem nos ligar à realidade, realizando uma fusão entre a realidade e a consciência.

Ainda nesse caminho da subjetividade vale ressaltar os conceitos de *kronos* e *kairós*, referentes ao conceito de tempo grego. Enquanto *kronos* é a expressão do tempo calculado, aquele subordinado ao relógio, *Kairós* é a qualidade do tempo vivido. *Kairós* é o tempo oportuno, que faz um acontecimento ser especial, memorável, não em seus números, mas em sua significância, é o momento oportuno, que nos marca (PEDRONI, 2014, p. 246).

Kronos e *kairós* são duas maneiras diferentes de se pensar o tempo, porém não se suprimem. A nossa vivência pendente a um ou outro toma forma na sua instauração. Então são encontrados vários tempos, que dependem do sujeito que os percebe e das condições em que são postos e pensados. “Nós vamos vivendo e não paramos para pensar e sentir o próprio tempo, nos modos distintos como ele se apresenta para nós e como nós nos apresentamos para ele” (PEDRONI, 2014, p. 252).

Percebe-se que na perspectiva de tempo objetivo, a questão do tempo vivido é interpretada como irrelevante para o conhecimento das relações que envolvem anterioridade, simultaneidade e posterioridade, resultando em uma ciência utilitarista, determinista e mecanicista.

Em contrapartida, na perspectiva subjetiva, o tempo vivido tem relevância, é interpretado como uma realidade interior; os pensamentos e interpretações consideram o passado, presente e futuro; o tempo não é mais analisado como medida em movimento (GRANGEIRO, 2012, p. 52).

Grangeiro (2012, p. 41) diz que “o percurso sobre questões relacionadas ao tempo sempre apontará para aporias”: Paul Ricoeur, em *Tempo e Narrativa* (2010), propõe a articulação destas inconclusões com o tempo histórico. Nesse contexto o livro de Rute mostra um caminho narrativo que percorre o tempo, a história e a memória. Sobre isso leia-se:

À medida que o tempo da natureza passa, os eventos históricos vão se modificando, e a memória permite estabelecer o diálogo entre o passado, o que era, e o presente, visto que os processos históricos apontam para a interação entre os povos, e dessa interação, surgem novas configurações identitárias (GRANGEIRO, 2012, p. 41).

Falar sobre o tempo apresenta-se complexo, visto a dificuldade de consenso para essa abordagem. Mas no tocante às citações e registros sobre o tempo, não existe discordância, visto que ao nos referirmos ao tempo, o foco está sempre

relacionado ao encadeamento de acontecimentos do passado, presente e futuro, ou então, anterioridade, simultaneidade e posteridade, e ainda, tempo, memória e eternidade. O livro de Rute apresenta essa narrativa que atravessa o tempo e a lembrança histórica.

Seguem-se os apontamentos sobre o mal em Rute, no tempo do narrado e tempo vivido.

1.3.3 O mal estrutural e suas representações no tempo do narrado – tempo dos juízes

A análise da narrativa do livro de Rute estuda o jeito pelo qual a história é contada, de maneira a envolver o leitor no “mundo do relato” e seu sistema de valores, buscando considerar o fato vivido e o fato narrado. Busca valorizar o autor real (que compôs o relato), o autor implícito (imagem do autor produzida pelo texto no decorrer da leitura). O leitor real (aquele que lê ou ouve o texto), e o leitor implícito (aquele que o texto pressupõe ou aquele que é capaz de entrar no relato respondendo a maneira visada pelo autor real). A tarefa do exegeta seria a de facilitar esta identificação. (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 51-53).

O livro de Rute permite aproximações considerando que todo texto nasce de um contexto histórico. Então é relevante abordar aquilo que está por trás do texto para uma melhor compreensão de seu sentido, visto que toda abordagem de textos bíblicos deve ser realizada a partir do contexto histórico que a sustenta. No início do livro, a frase “nos dias que os juízes governavam” (Rt 1,1) apresenta indícios históricos, uma retrospectiva histórica. Um tempo de caos social em que o autor do livro de Juízes (21,25) o conclui mostrando que esse caos social, político e econômico estava instaurado por ausência de um rei para Israel.

O contexto sociocultural e religioso no qual habitavam os juízes de Israel, com as principais características do período, era marcado, sobretudo, por uma acentuada instabilidade espiritual. A missão fundamental de muitos juízes da história bíblica foi realmente a de libertar Israel. Fernandes diz que:

Os juízes eram chefes temporários, mas podiam continuar sendo venerados mesmo depois de efetuarem sua missão. Isto lhes garantia certa autoridade, que, normalmente, era limitada a algumas tribos (com exceção de Eli e Samuel, que teriam tido, talvez, uma forte influência sobre todas as tribos) (FERNANDES, 2012, p. 35).

Como afirma Bright (1980, p. 222), “pouco podemos acrescentar ao que a Bíblia nos diz dos vários líderes chamados juízes, que surgiram durante este período para salvar Israel de seus inimigos”. Os juízes foram personagens escolhidos por YHWH (Jz 3, 9.15; 4,6; 6,11-24), dotados de um carisma particular, indicado com a expressão “espírito de YHWH” (Jz 6,34; 11,29; 14, 6.19; 15,14). Tinham a missão de libertar o povo da opressão inimiga e sua autoridade na tribo era absoluta; a missão dos juízes era pessoal e temporal. Uma vez superado o perigo, voltavam à vida anterior e as tribos se governavam cada uma por sua conta.

De acordo com Fernandes (2012), a inconstância e a fragilidade são características do tempo dos juízes, um tempo marcado por riscos e perigos. Por essa razão Israel encontrou dificuldades em apresentar-se seguramente como povo de Deus, visto que constantemente encontrava-se dominado por estruturas políticas internacionais.

Segundo Kessler (2009), a causa dessa fragilidade era de ordem externa – motivação histórica –, os israelitas eram roubados por nações vizinhas que destruíam suas plantações e os forçavam a reagir (Jz 6,11-13). Fernandes (2012, p. 16) fala que a razão da instabilidade também era de cunho externo, por constantes secas que ocorriam na região; e também por questões internas, de cunho religioso, por infidelidade à aliança selada com Josué antes de sua morte. Josué não deixa um substituto, mas é possível que os juízes teriam sido os que buscavam preservar essa aliança entre o povo (Js 24,29-31; Jz 2,6-19).

Pode-se dizer que os juízes praticavam a justiça visto que batalhavam em nome de YHWH, em busca dos direitos do povo (KESSLER, 2009, p. 149). No tempo dos juízes o período foi de adaptação e julgamento. Israel testemunhou nesse tempo, um progresso gradual, porém marcante na economia, com expansão do comércio marítimo (Jz 5,17). Israelitas conseguiam se infiltrar dentro dos grandes impérios de maneira pacífica por causa do sistema tribal. Isso certamente contribuiria para a prosperidade geral (BRIGHT, 1980, p. 221).

No tempo dos juízes vemos as tribos agindo ora isoladamente, ora em conjunto. Foi exatamente nesse tempo que as tribos não têm chefes individuais, a autoridade é exercida pelos anciãos e sente-se que o clã vai se tornar a unidade social mais estável. Isso significa que a organização tribal poderia se dissolver [...] a própria distribuição territorial das tribos seria modificada pela organização administrativa da monarquia. Certamente, será mantida a lembrança de pertencer a uma tribo, mas a unidade social que se manterá, e onde os costumes antigos, em certa medida, se perpetuarão, será o clã. Nesse novo quadro, mantiveram-se alguns costumes antigos [...] Nunca foi rompida a solidariedade do clã (DE VAUX, 2004, p. 32-33).

A descrição social política e religiosa das tribos de Israel encontra-se no livro de Juízes. É a partir dele que se pode escrever a história desse período do tempo narrado apresentado no início do livro de Rute, o qual mostra como era a vida das tribos naquela época. A tribo destacava a família (os clãs) como base da sociedade; a partir da família que se organizava a vida econômica, o culto, o recrutamento para as guerras e a política. Winters (1994, p. 19) nos dá uma visão globalizada:

Na sociedade agrária do Israel pré-monárquico, a unidade básica era a família extensa, denominada geralmente *bet-'ab* (*bet-'abot*) ou casa paterna, embora às vezes apareça também o termo *bet-'im*, casa materna. Este grupo normalmente se baseava em relações de sangue e consistia em duas ou mais famílias nucleares que incluíam várias gerações de parentes. O *bet-'ab* pode ter abrangido até cinquenta ou cem pessoas no total, embora os problemas de doença, guerra, fome e esterilidade significassem que muitas famílias contavam com números mais reduzidos e lutavam para sobreviver.

Paula (2020) acrescenta:

O livro de Rute surge descrevendo as origens da monarquia sem a pretensão de ser um tratado político que a exalte, visto que essa monarquia certamente não seria a solução ideal para o problema. Esse era então o tempo histórico da pré-monarquia, tempo do estabelecimento de Israel em Canaã até o surgimento da monarquia (PAULA, 2020, p. 43).

Na história do livro de Rute o tempo dos juízes é o pano de fundo (Rt 1,1). Um perfil de sociedade descrito logo nos primeiros capítulos de Juízes como uma geração que, após a liderança de Josué, não conhecia mais o Senhor (Jz 2,10). No entanto, tinham como referência o modelo tribal daquele período e esperavam ser resgatados e reconstruídos. Bright (1980) destaca que o sistema tribal forneceu toda a estrutura que manteve por longos anos as tradições sagradas e as instituições que nesse contexto se destacavam, como no caso a família⁹, que tinha um papel significativo nessa sociedade.

Essas instituições alcançaram sua forma normativa, de onde emergiam seus estatutos e regulamentos, a partir de uma confederação considerada por eles

⁹ Nas aldeias, várias dessas famílias extensas eram ligadas por parentescos de sangue. Este padrão produziu uma sociedade extremamente ligada com base em laços de família, valores tradicionais comumente compartilhados e lealdade para com o clã (BRIGHT, 1980).

sagrada, formada por doze tribos¹⁰ que juntas adoravam a YHWH¹¹, algo parecido com as organizações que existiram na Grécia, Ásia Menor e Itália alguns séculos depois (NOTH *apud* BRIGHT, 1980, p. 204). O Israel primitivo é apresentado como uma nação que existiu em perfil de sociedade sagrada de tribos que nasceram da aliança com YHWH. Pereira (2020, p. 37) apresenta como simbólica a imagem dos 12 filhos de Jacó como fundadores das doze tribos.

Rute se insere nesse quadro geral que é descrito nos livros de Josué e Juízes, um estilo de vida tribal. Ao término da leitura o livro de Josué, em sequência encontra-se o livro dos Juízes, e nele identificam-se relatos diferentes da narrativa de Josué. O livro de Josué apresenta um texto direto e claro, com características ordenadas e com sinais da teologia de Deuterônimo. Nesses relatos Israel é uma comunidade unida e seus integrantes são solidários nas lutas e desafios (ANDIÑACH, 2017, p. 12); percebe-se que buscam um líder, e os personagens são apresentados como valentes notáveis, ousados, e suas condutas, de acordo com seu autor, são íntegros e idôneos aos olhos de Deus. A expectativa do leitor na continuidade da leitura sequencial para o livro de Juízes, é prosseguir com o mesmo perfil histórico. Juízes surpreende mostrando um Israel dividido, fragmentado.

Bright (1980, p. 203) descreve que num período aproximado de duzentos anos, Israel existiu como um sistema organizado de tribos, desde o início de sua história em Canaã até a ascensão da monarquia. Não havia um governo centralizado ou influência do estado. Não obstante essa realidade, nas condições mais diversificadas possíveis, debaixo de duras posições em relação a valores e crenças, Israel sobrevive como uma sociedade autoconsciente, à parte de seus vizinhos, persistindo o sistema tribal que tinha como premissa a família como base dessa sociedade, organizando a partir desse contexto a economia, o culto a YHWH, o alistamento de soldados para as

¹⁰ “Comparou-se o sistema das doze tribos às anficionias (ao redor + residir), que agrupavam ao redor de um santuário um certo número de cidades gregas. Esta comparação é interessante, mas não deve ser levada muito longe, já que as doze tribos não eram regidas, como as anficionias, por um órgão permanente, e o sistema não tinha a mesma eficácia política. Sua importância era antes de mais nada, religiosa: juntamente com o sentimento do seu parentesco, a fé comum em YHWH, que todas haviam aceitado seguir (Js 24), era o vínculo que unia as tribos ao redor do santuário da arca, onde se encontravam por ocasião das grandes festas” (DE VAUX, 2004, p. 25).

¹¹ Será usado sempre o tetagrama original para o nome divino, e esta palavra nas Bíblias normalmente é traduzida por “senhor”, “Jeová”. Os hebreus pronunciavam “Adonai”. YHWH tempo de verbo hebraico que implica continuidade (o tempo chamado “imperfeito”). Sua significação era provavelmente “Aquele que é” ou “Aquele que será”, sugerindo plena vida com infinitas possibilidades. Para isso há a seguinte explicação: quando Moisés quis informar-se a respeito do nome de Deus, foi esta resposta: “O Ente, ‘Eu Sou o que Sou’, ou ‘Serei o que Serei’ me mandou vir ter contigo”. Este nome significa, então, o Ser que subsiste por Si, o qual proverá a respeito do Seu povo (BUCKLAND, 1993, p. 211).

guerras, resultando também em controle político. Sobre a agricultura, essa pouco se consolidava porque o sistema tribal era tipicamente nômade.

Lasor, Hubbard Jr. e Bush (2002) descrevem que YHWH traz o povo de Israel para Canaã a fim de cumprir a promessa de aliança que tinha com sua nação escolhida, e o critério era que não fizessem alianças com povos estrangeiros e nem se rendessem a seus deuses. A desobediência dos israelitas traz da parte de YHWH algumas provações para que eles compreendessem a seriedade dessa aliança, e para tanto foram designados juízes que julgariam todos os que haviam infringido a lei.

O livro de Deuterônimo relata invasões estrangeiras que são enviadas por YHWH como castigo pelo pecado, particularmente por causa de cultos aos deuses cananeus; assim quando os israelitas se arrependiam de seus erros, o libertador colocava um fim à punição (Dt 2, 6 - 3, 6). Esses relatos da história pré-monárquica expressam a profunda convicção israelita de que o mal é sempre seguido de outro mal, ao passo que quem faz o bem recebe o bem (PAULA, 2021, p. 352).

A Bíblia traça toda a descendência das tribos a partir de Jacó (Israel), e alguém poderá deduzir então que Israel é um estado composto pela união de famílias. Contudo Bright (1980, p. 204) explica que em muitas situações na Bíblia o “termo parentesco é utilizado para expressar uma solidariedade social”, uma interpretação de união que na realidade tem origem em outros fatores. As diversas tribos representam unidades territoriais mais que familiares.

“A melhor maneira de sabermos como funcionava a liga tribal israelita é ler o Livro dos Juízes” (BRIGHT, 1980, p. 208). Em Juízes as tribos existiam de forma precária, com inimigos a volta, sem qualquer organização governamental. De tempos em tempos, em caso de ameaça iminente, surgia um juiz, alguém sobre quem repousava o Espírito de YHWH (Jz 3,10; 13,25) e esse designava o povo para apartar o adversário. Mesmo que Israel tenha tido anteriormente algum tipo de ordem militar, não tinha nesse tempo dos juízes, pelo menos uma tropa contínua. A cada batalha reunia forças através de alistamento das tribos, e essas interpretavam o chamado à batalha como um “chamado para combater a Guerra Santa de YHWH” (BRIGHT, 1980, p. 220).

Entendendo, portanto, a formação de Israel em sistema tribal, o livro de Juízes apresenta um contexto em que cada tribo possuía um juiz com a responsabilidade de defender as tribos em tempos de crise e protegê-las de ataques inimigos (BRIGHT, 1980, p. 203-204). Nos dias dos juízes um ciclo político-religioso se repetia com frequência. Pecado, tristeza, súplica e salvação formavam a ordem dos fatos. Num

período de mais de 200 anos, a nação de Israel lutou e viveu a sua vida tribal, buscando entender-se por mais de uma vez com seus vizinhos filisteus, amonitas e moabitas, e no tempo de Saul com os amalequitas. Os moabitas e amonitas oprimiam os israelitas no tempo dos juízes, promovendo repetidas lutas contra os moradores de Canaã e terminavam provocando dissensões entre as tribos, dividindo-as. Era um tempo de muita opressão, destacando a violência dos filisteus quando Sansão era juiz (LASOR; HUBBARD Jr.; BUSH, 2002).

A função primordial destes juízes era a busca pelos direitos do povo de Israel, visto que combatiam as guerras de YHWH. Num contexto de paz, os relatos históricos mostram que os juízes permaneciam exercendo a justiça ordinária, governavam com competência e autoridade e fixavam o direito, como pode-se verificar no relato de Jz 4,5, que descreve Débora que, mesmo antes de ser designada para a responsabilidade de libertar Israel, exerce a competência de juíza. Bright (1980, p. 222) mostra algo em comum entre todos os juízes: “[...] eram homens que, apresentando-se em épocas de perigo, somente pela virtude de suas qualidades pessoais (carisma), que provavam a seu povo que possuíam o espírito de YHWH, reuniam as tribos contra o inimigo”.

Os juízes foram comissionados por inspiração divina, para libertar o povo da opressão a que estavam submetidos naquele período. Eles não se apresentaram como chefes ou legisladores das tribos. A missão deles era manter a ordem e promover a liberdade da nação. “Não obstante gozar de absoluto prestígio, o juiz não era um rei. Sua autoridade [...] dependia absolutamente de suas qualidades pessoais que mostravam que o Espírito de YHWH estava sobre ele” (BRIGHT, 1980, p. 208). A designação dos juízes já nos apresenta a delineação do contexto da época, ilustres homens que, na ausência de um governo central, lideravam grupos tribais, acumulando funções de sacerdotes e juízes ao mesmo tempo, visto que após a morte de Josué o povo ficou entregue a seu próprio destino. Ninguém governava, todos se governavam. O modelo tribal trazia em seu escopo suas tendências históricas e os interesses de seu grupo. Os juízes chegavam a seus postos por seus feitos de bravura contra seus vizinhos (Jz 4,18-24).

Mesquita (1989, p. 151) destaca que “quando morria o juiz, não havia sucessor, e o povo continuava à mercê das circunstâncias até que uma nova crise fizesse surgir um herói, que então se tornava juiz.” Ressalta-se que havia um sentimento moral e

religioso dominante entre o povo, “que os salvava do aniquilamento e da desintegração” (MESQUITA, 1989, p. 171).

O quadro apresentado no final do livro de juízes mostra uma decadência moral, social, política e religiosa, e para tanto era necessária uma restauração da justiça que havia sido negligenciada (PEREIRA, 2020, p. 18), “cada um fazia o que parecia bem aos seus olhos” (Jz 17,6; 21,25).

Este texto deixa claro sobre os infortúnios que sempre ocorriam ao povo de Israel quando eles se esqueciam do seu concerto com YHWH e buscavam a outros deuses; revelava um declínio moral e espiritual das tribos. Essa negligência era contrária à vontade de YHWH, por isso Deus instituiu juízes que “se levantavam e eram ungidos como resposta à exaustão do povo em decorrência de sua negligência” (KAISER Jr., 2011, p. 107).

A história de Rute nos apresenta um vislumbre de uma era mais pacífica dos dias em que governavam os juízes. A invocação do livro de Rute para “o tempo dos juízes”, mostra no sistema dos juízes um comando que serve como uma chamada à percepção das consequências geradas no contexto de uma geração da nação de Israel que não conhecia mais ao Senhor. A decadência moral tratada no período dos juízes trouxe consequências, fome, e ao ser lembrada no livro de Rute, encaminha para a necessidade de atrair o povo de Israel a retornar às práticas de partilha e fraternidade, como se apresenta na lei da respiga¹² e do resgate¹³. Silva (2008) comenta que o livro de Rute recorda, com saudades, leis dos tempos tribais.

Gottwald (2005, p. 350) defende que o tribalismo israelita é uma estrutura funcional. Para o autor o sistema tribal é um modelo do primitivo Israel que conseguiu autonomia dentro da sociedade cananeia, com uma forma igualitária de organização sócio política e de uma produção econômica escolhida pelos segmentos da população local que revolucionou a ordem do Estado sob a qual estava sujeita. Esse sistema tribal lança uma luz sobre a religião de YHWH como um lugar de realidades ideológicas e organizacionais que reforçam a igualdade social. O sistema tribal apresenta-se como proposta positiva, como um sistema que resiste aos males de estruturas políticas dominantes.

¹² A respiga, ou rebusca, é o processo de ajuntar da safra o que os ceifeiros deixavam cair, de modo intencional ou não. Esse assunto será mais desenvolvido nos capítulos seguintes.

¹³ A lei do resgate era exercida pelo *go'el* e era a lei que garantia o cuidado com as viúvas, e essa está evidente na história de Rute. A discussão do assunto será ampliada nos capítulos seguintes.

O fim do projeto tribal marca a transição de um período em que a sociedade estava organizada em tribos para o início da instituição monárquica em Israel. “Rute representa um oásis no deserto social de Israel” (MESQUITA, 1989, p. 168). Para Mesquita, parece que tudo era escuro naqueles dias, que a moral e a santidade tinham desaparecido, mas com Rute se avista uma luz, onde vislumbram personagens, poucos mesmo, que não abdicaram dos costumes rígidos e tradicionais dos seus antepassados.

O livro de Rute recorre ao tempo dos juízes, propondo uma censura ao mal estrutural no tempo histórico (tempo do narrado). O mesmo pode-se deduzir no que tange ao tempo de sua redação (tempo do narrar), no período pós-exílico, marcado pelo poder persa e produziu alterações na sociedade israelita jamais antes vivenciadas, repercutindo diretamente na sua compreensão histórica.

1.3.4 O mal estrutural e suas representações no tempo do narrar – tempo do domínio persa

Textos bíblicos assim como textos em geral concebem dois estados relevantes: o mundo do texto ou o tempo narrado (REIMER, 2017, p. 31), que é entendido como um distanciamento em relação ao real histórico, e o mundo dos acontecimentos, da vida, da sociedade, ou do tempo da narração (RICOEUR, 1994). O tempo da narração tem o caráter de se apresentar como fonte de construção de uma história social. Torna-se então relevante a compreensão desse tempo da narrativa em relação à história descrita no livro de Rute. As fontes veterotestamentárias que se apresentam para a reconstrução do período persa marcado pela restauração de Judá e Jerusalém, seriam os livros de Esdras e Neemias.

Em 722 a.C. sob o comando de Sargão, o reino do norte de Israel foi conquistado pelos assírios, e estes foram deportados para a Assíria (2Rs 17,6) e para outras terras conquistadas. Paralelamente povos de outras nações conquistadas foram então levados, para povoarem a área conhecida como Samaria (GUNNEWEG, 2005, p. 186). O autor destaca que “as pessoas deportadas nesse período sofreram uma morte étnica pela miscigenação e desaparecimento do cenário mundial como grandeza autônoma” (p. 187). A nova elite aparelhada pelos assírios na região

setentrional de Israel, estava vindo da Babilônia (2 Rs 17,24) e com o passar do tempo, se misturou com a população nativa que se manteve na terra.

Gunneweg (2005, p. 195) relata que em 612 a.C., os babilônios, liderados por Nabopolassar, o primeiro rei neobabilônico, apoiado entre outros, pelos medos, destruíram Nínive e conquistaram os assírios, e assim libertaram a Babilônia da dominação assíria. Donner (2005, p. 423) diz que o reino do sul, Judá, caiu nas mãos dos babilônios, sob Nabucodonosor, em 605 a.C., a família real e os líderes foram levados cativos para a Babilônia (GUNNEWEG, 2005, p. 202). Os babilônios venceram e puseram fim à dominação egípcia sobre a Síria e a Palestina (2 Rs 24,7). Certo é que Judá precisava pagar tributos, como fizera antes ao Egito e à Assíria.

A elite de Jerusalém e Judá foi levada para o exílio na Babilônia. Como seu Estado irmão quase um século e meio antes, o Estado de Judá deixara de existir. No entanto, "Israel" sobreviveu à própria morte. Esse fato tem, também, um motivo externo. Diferentemente da prática assíria, os babilônios assentaram as pessoas deportadas em regiões fechadas onde foi possível, em grande medida, uma vida própria e, em breve, o exercício de direitos importantes, como a aquisição de casas e terras. O Exílio Babilônico não foi um "cativeiro" e uma perda de identidade. Mais importante, porém, que a possibilidade política de continuidade física e intelectual de uma nação entre outras nações, "como povos vizinhos", foi e é que Israel foi capacitado para sobreviver no sentido espiritual. A base de tal sobrevivência e vida foi o anúncio profético. Em termos político-históricos, a época da monarquia desde a separação dos reinos até a queda de Jerusalém é marcada pela decadência e queda em um vácuo de poder que lentamente estava se fechando de modo que os tempos de prosperidade parecem apenas episódios fugazes. Mesmo assim, esses séculos são um "tempo de eixo" para Israel [...] graças ao fato de que os profetas, desde Amós até finalmente Jeremias, descobriram um reino e uma salvação que existem em meio de um mundo fugaz, de nações e Estados fugazes, e que, mesmo assim, não pertence a esse mundo (GUNNEWEG, 2005, p. 202).

Em 597 a.C. houve a segunda deportação por ocasião de uma revolta; depois, uma terceira revolta posterior, conduzida por Sedecias, foi suprimida em 587 a.C., com a destruição completa do Templo e deportação de todas as pessoas "profissionais" exceto as pessoas pobres do povo (GUNNEWEG, 2005, p. 200-201). Durante esse período o nome judeu entrou em uso. Ele denotava o povo da nação conquistada de Judá.

A queda do Reino de Judá, em 587 a.C., sob o poder dos babilônios, com a consequente perda da autonomia política, obrigou os judeus a repensarem a monarquia. Mesmo que ela tenha desempenhado um papel importante na formação do Estado em Israel, garantindo-lhe maior estabilidade econômica e política, ela não soube oferecer ao povo duas coisas fundamentais à ética da fé em YHWH: justiça e paz (SILVA, 2013, p. 22-23). Essa omissão foi descrita nos escritos proféticos como

decorrência de que a monarquia perdeu a consciência de que seus reis eram "ungidos" (Messias) para servirem à causa da justiça e da paz. O exercício do poder levou os reis a comprometerem os fundamentos éticos essenciais ao culto a YHWH: a misericórdia, a justiça e humildade diante de Deus (Mq 6,8). A monarquia deveria ter um compromisso com os pobres, para quem YHWH exige justiça.

Os fatos de 597 e 587/586 levaram a história de Israel a se desenrolar em vários lugares de forma independente em cada um deles, pois uma população autóctone permaneceu em Jerusalém e Judá, porém ao lado dela existia uma diáspora na Babilônia e outra no Egito. Gunneweg (2005, p. 2005) ressalta que “na Palestina, onde os babilônios não assentaram uma nova elite, como também na Babilônia e no Egito, esses grupos podiam morar juntos de modo consideravelmente coeso e, assim, preservar suas tradições históricas”. Porém o império Babilônico foi de curta duração e sua extrema instabilidade certamente acendia as esperanças de libertação entre os judeus. À medida que os horizontes iam se ampliando, surgia a inquietação pela reinterpretação da religião de Israel, com uma reformulação mais corajosa e universal, a fim de acompanhar os acontecimentos (BRIGHT, 1980, p. 421- 424).

A história então narra um tempo de crise, em que o Império Babilônico era um império dividido contra si mesmo e despreparado para enfrentar uma emergência nacional e por esse motivo vivia várias ameaças e não se encontrava preparado para enfrentar nenhuma delas. A Babilônia tinha como seu rival mais terrível o Estado medo, cujo rei era Astíages, nação que era uma ameaça constante ao território babilônico, chegando a uma revolta no império medo, liderada por Ciro, o persa. Em 550, Ciro apoderou-se daquele vasto império medo, derrotando Astíages e tomou o vasto império medo, com ações violentas que “espalhavam o terror por toda parte” (BRIGHT, 1980, p. 424). Rossi (2008, p. 63) diz que Ciro se rebelou contra seu senhor, o rei guerreiro meda Astíages, e essa rebelião garantiu a Ciro os territórios dos medos garantindo-lhe um relevante número de soldados para o exército. Com alguns golpes rápidos, Ciro criou um gigantesco império, como tal ainda não tinha sido visto antes.

A crise internacional de 539 a.C. teve como resultado a supremacia da Pérsia sobre a Babilônia. O livro de Esdras¹⁴ conta que, no início do reinado de Ciro, esse

¹⁴ “No primeiro ano do rei Ciro, o rei Ciro ordenou: Templo de Deus em Jerusalém. O templo será reconstruído para ser um lugar onde se ofereçam sacrifícios, e seus alicerces devem ser restaurados. Sua altura será de sessenta côvados e sua largura de sessenta côvados. Terá três fileiras de pedras talhadas e uma fileira de madeira. A despesa correrá por conta da casa do rei, além disso, serão restituídos os utensílios de ouro e de prata do Templo de Deus que Nabucodonosor retirou do santuário

ordena a repatriação dos exilados judeus bem como a reconstrução do templo de Jerusalém, devolução de utensílios sagrados; os judeus tiveram a oportunidade de se reestabelecerem em Jerusalém. No entanto muitos exilados estavam tão confortáveis à beira das águas da Babilônia, que não consideraram o decreto que lhes dava o direito de voltarem para sua terra, Judá. Como resultado dessa escolha, a terra do exílio permaneceu como pátria de muitos judeus por muitas gerações (SCHULTZ, 2009, p. 298-299).

Esse período da reconstrução de Judá e de Jerusalém, de 538 até 333 a.C., compreende-se a partir dos livros de Esdras e Neemias. De acordo com Rossi (2018, p. 63), “os judeus viveram dois séculos sob o regime persa”. Os persas tinham o controle de um território gigantesco, se comparado a impérios anteriores e, conforme Cazelles (1986, p. 211), havia liberdade para que os judeus percorressem esse grande império, porém todo império que se estabelece certamente procurará forçar ou ditar novas maneiras de tratar e se relacionar com os grupos/povos dominados.

Os registros de Esdras e Neemias, “embora sejam breves e seletistas” (SCHULTZ, 2009, p. 298), expõem fatos considerados relevantes em relação ao bem estar do estado judeu restaurado em Jerusalém. Ciro proclamou um decreto ordenando a restauração da comunidade judaica e do culto em Judá (Esd 1,2-4; 6,3-5). Ciro chega anunciando uma política interna contrária às duras práticas de tirar povos conquistados para outros lugares; ele divulga publicamente que os povos tinham autorização para voltarem às suas terras de origem e lá adorarem seus deuses em seus próprios templos.

Segundo Donner (2005, p. 444) em 539 a.C. quando Ciro entra apoteoticamente na cidade da Babilônia e passa a morar no palácio dos reis caldeus, manda fazer um cilindro de cerâmica, e em língua acádia, com escrita cuneiforme, escreve declarações que anunciavam a liberdade dos escravos e a autorização para povos exilados retornarem às suas terras de origem. Essas declarações também indicavam a reconstrução do templo de Jerusalém, decretando, ao mesmo tempo, que as populações das cidades os ajudassem a restabelecer nele seu antigo culto. Donner (2005, p. 445) comenta esse fato destacando que “uma nova era começa para os subjulgados no império mundial persa”. Para os povos conquistados pelos babilônicos criava-se uma nova esperança.

de Jerusalém para levá-los para a Babilônia; de modo que tudo retome o seu lugar no santuário de Jerusalém de seja deposto no Templo de Deus” (Esd 6,3- 5).

Paralelo a essa atitude, Ciro afirma ser o enviado de YHWH para edificar um templo em Jerusalém, daí aos que decidissem ficar ele estimula a doação de prata e ouro para a construção do templo. “Os judeus que ficaram na Babilônia foram convidados a ajudar na aventura com contribuições” (BRIGHT, 1980, p. 433). Essa estratégia claramente política de Ciro cumpre a predição de Isaías (45,1-4) que o profeta diz que YHWH usaria Ciro para retornar o povo à sua terra.

Para Schwantes (1987, p. 89), o profeta Isaías atribui a YHWH os avanços militares de Ciro para que o rei persa pudesse libertar seu povo do cativeiro; o profeta o chama de “ungido” (Is 45,1) e destaca que aconteceram avanços militares “por amor do meu servo Jacó” (Is 45,4), ou seja, por causa dos exilados. Croatto (1998, p. 229) notifica que a figura de Ciro é muito importante no livro de Isaías, pois a ele é atribuído o oráculo de salvação, visto na perícopes de Isaías 45,1-7.

Em Esdras 1,1-4 o autor menciona que Ciro concedeu a liberdade para a primeira remessa de exilados. Segundo Kaefer (2012, p. 11), os judeus que voltaram do exílio trabalharam na reconstrução da cidade de Jerusalém e também do templo. O fato dos judeus exilados esperarem que Ciro os libertasse do cativeiro babilônico e ordenasse que eles regressassem a Jerusalém para reconstruírem a cidade e o Templo, contribuiu para que o profeta intitulasse Ciro de Messias de YHWH, no sentido de libertador dos exilados (Is 45,1).

Alguns judeus reagiram contra o título de Messias, atribuído a Ciro, pelo fato de o rei ser estrangeiro e não fazer parte da dinastia davídica. A esperança que o profeta Isaías tinha em YHWH, fez com que ele enxergasse Ciro como libertar dos judeus exilados, a fim de reconstruir o Templo e a cidade de Jerusalém. Seybold (2004, p. 43) sugere que o título de Messias, conferido a Ciro, foi manifesto em momento de grande empolgação dos judeus que estavam prestes a regressar a Jerusalém e nada se refere à substituição da esperança do Messias davídico guerreiro ou pastor.

Pode parecer surpreendente que um conquistador tão grande como Ciro pudesse se interessar pelos problemas de um povo politicamente tão sem importância como os judeus [...]. Em vez de esmagar o sentimento nacional com brutalidades e deportações, como faziam os assírios, seu intento era permitir que os povos sujeitados, tanto quanto possível, gozassem de autonomia cultural dentro da estrutura do império [...]. Uma vez que a Palestina está perto da fronteira egípcia, teria sido vantajoso para o rei manter lá um núcleo de súditos leais, e isso deve ter influenciado sua decisão (BRIGHT, 1980, p. 433).

A compreensão que se tem é que era um grande engodo a política religiosa de Ciro; era um engano, um olhar no mínimo suspeito no que tange à sensibilidade religiosa dos judeus, ao abrandamento do terror às pessoas, apesar da política de tolerância pelos persas (PAULA, 2021, p. 360). Todo esse contexto não valida a generosidade do governo de Ciro para com os judeus. Os interesses políticos e militares estavam evidentes. Ainda, o império persa precisava da produção dos povos conquistados para a sua própria sobrevivência (PAULA, 2021, p. 360). Há um olhar de suspeição sobre a política religiosa de Ciro. Bright (1980) julga que o governo de Ciro não era violento, porém destaca que,

Uma vez que a Palestina está perto da fronteira egípcia, teria sido vantajoso para o rei manter lá um núcleo de súditos leais, e isso deve ter influenciado sua decisão. Todavia, mesmo que ele tenha agido por seu próprio interesse e embora certamente não tenha reconhecido YHWH como Isaías esperava, os judeus tinham motivos para lhe serem gratos (BRIGHT, 1980, p. 433).

Rossi (2008, p. 64) traz essa perspectiva para a análise de que, mesmo que a violência física estivesse sendo evitada inicialmente, havia uma violência estrutural pois o império persa necessitava da produtividade dos judeus, para a própria sobrevivência dos persas; era um jogo político. A citação de Rossi (2008, p. 65) explica esse contexto com maior clareza: “O sucesso de Ciro é creditado à sua perspicácia militar, ao suborno judicioso, e a uma enérgica campanha de publicidade realizada em toda a Babilônia, que retratava o rei como um senhor tolerante e leniente”.

Delazari (2017, p. 13,14), ao tratar dessa questão, comenta que mesmo que os persas tenham permitido o retorno dos judeus à sua pátria, a fim de seguirem suas religiões e culturas, sem impor soberania, os povos permaneciam subjugados; eles não tinham autonomia política, econômica e muito menos militar. A manutenção da nação de Judá era uma estratégia para manter a dominação, o controle, pois o império persa necessitava de uma ponte de ligação para conquista do Egito e assim assumir um controle internacional, algo criteriosamente calculado, um império mundial dominaria por tempo longo e duradouro. Este relato histórico revela que “o mundo viu uma revolução política jamais observada nos séculos anteriores; a religião jamais vira uma época de tanta liberdade” (MESQUITA, 1989, p. 269).

Soares (2009, p. 14) relata que quando os persas liderados por Ciro (559-530 a.C.), dominaram Judá a partir de 539 a.C., os dominados sofreram um processo de revolução cultural e religiosa. Assim, pode-se constatar que a religião persa

influenciou povos conquistados, os quais aderiram ao dualismo persa sobre o bem e o mal, associados a uma crença de um Deus supremo.

A luta entre o bem e o mal era a essência da religião de Zoroastro, que ficou conhecida como Masdeísmo, fusão entre as crenças populares e os ensinamentos de Zoroastro. O contato da cultura persa e das concepções religiosas expressas pelo Zoroastrismo¹⁵ com os judeus se deu após o exílio judaico na Babilônia (SOARES, 2009, p. 15). Entende-se então de acordo com os relatos históricos que o século entre o ocaso do império neo-assírio (em média 630-612) e a conquista da Babilônia pelo rei persa Ciro II (539) é designado como período babilônico. “A substituição da dominação babilônica pelo império persa certamente não significava independência e liberdade para os pequenos povos dependentes, mas provavelmente uma mudança para melhor” (GUNNEWEG, 2005, p. 221), isso porque a política religiosa conservadora do império persa, que esperava uma boa consolidação através da restauração e preservação dos sistemas jurídicos nacionais e dos cultos, não significava um perfil de tolerância em sua interpretação progressista, mas seu resultado foi uma tolerância efetivamente. Aceitar a vida cultural e cultural de outros povos dentro do império persa, não excluía a evidência de uma forte organização estatal.

Acredita-se que na memória do povo de Israel, o período persa certamente foi assinalado na história como um tempo de dominação, exploração e violência (ROSSI, 2008, p. 64). O autor comenta que as informações sobre a vida diária dos israelitas no período persa são mínimas, mas os textos de Esdras e Neemias, bem como escritos de alguns profetas posteriores aos livros poéticos, permitem algumas conclusões e para ele:

Muitos camponeses perderam seus rebanhos, suas terras seus filhos e suas filhas. Até mesmo aqueles que eram proprietários de terra se viram forçados a se tornarem trabalhadores assalariados, semi-escravizados ou até mesmo vendidos para escravidão (ROSSI, 2008, p. 64).

¹⁵ Religião fundada na Antiga Pérsia, pelo profeta Zoroastro, entre 1750 a 1000 a.C. O nome Zoroastro é a forma grega do persa Zaratustra, que significa, provavelmente, “aquele que domina os camelos”, ou “aquele que possui camelos reais”. O significado do nome reflete a época de uma sociedade pastoril tradicional, anterior à prática da agricultura, o que também é usado para atestar a longa antiguidade da figura do profeta. Ahura Mazda é o deus “incriado”, fonte de tudo o que é bom no universo. Angra Mainyu, o espírito da destruição, o mal ativo. A luta entre bem (luz) e mal (trevas) resultará no estabelecimento do paraíso (jardim) (SOARES, 2009, p. 2).

Mas seria realmente esse o quadro geral de todos os reis persas relatados na história? Ou se pode pensar em exceções na sequência de governos e períodos de governos dos grandes reis do império persa?

De acordo com Donner (2005, p. 444-445) o período de domínio persa durou mais ou menos uns 205 anos (538-332), nesse período teve cerca de 10 monarcas que governaram. Entre esses 10 imperadores, muitos deles foram altamente perversos, em algum momento perigosos, mas entre esses alguns tinham uma perspectiva absolutamente distinta. Assim, essa questão da maneira de lidar de cada governante e a maneira de tratar seus súditos, é importante ser apresentada nessa tese, para então tornar-se possível mostrar a relação do Império persa, o tempo da narrativa da história de Rute, ao contexto presente em Rute que deve ser desconstruído. O que Rute realmente quer desconstruir em relação ao mal estrutural do Império Persa?

Nos relatos da história, os grandes reis persas seguiram caminhos próprios e novos no tratamento dispensado aos povos pertencentes ao seu império, trazendo um retrato de que agiam considerando e observando os erros de seus antecessores, em especial os assírios, que haviam dominado enormes áreas de terra. Donner (2005) disserta que os assírios buscavam eliminar o máximo possível a vida própria dos povos que eles dominavam, roubando-os e destruindo-os com altíssimos tributos, deportações e um regime rígido e cruel. Os assírios buscavam manter a homogeneia em relação a massa dos povos, usavam a violência como instrumento de pacificação no império, e como imaginável, essa prática sempre encaminhava ao fracasso, a estrutura imperial se dividia tão logo surgisse alguma pressão por parte de poderio militar.

Os aquemênidas¹⁶ encontravam-se determinados a não praticarem os mesmos erros dos assírios, e com isso buscaram a prática da não violência e da tolerância, mesmo que no decorrer da troca de dinastias no império, nota-se alguns sinalizadores de ser mero discurso ou prática de uma tolerância meramente teórica, por assim dizer, ou conveniente. Porém Gunneweg (2005) e Donner (2005) concordam que nos relatos dos governos dos imperadores arquimênidas, existem exemplos de que esse princípio da não violência e tolerância,

fazia com que as pessoas se lembrassem deles, mesmo que concordemos não se tratava de tolerância nos moldes do relativismo filosófico, ou por

¹⁶ Por vezes referido como Primeiro Império Persa (DONNER, 2005, p. 444).

consideração pela consciência dos outros, ou por virtude social (GUNNEWEG, 2005, p. 446).

A tolerância era calculada, com vistas a um império que mantivesse o controle e dominação duradoura, evidenciadas por fortes repressões caso algum grupo demonstrasse práticas autônomas, essas não eram permitidas. Contudo no que tange a vida intelectual e religiosa dos povos dominados, eles se mostravam tolerantes, a ponto de “incentivar” o cultivo das tradições através de decretos imperiais. Eis aí forte indício de mal estrutural desse período persa.

É inegável a relevância da estrutura técnico-admirativa do império persa através do sistema de províncias que eram governadas por persas ou nativos, que eram responsáveis ante os chefes das satrapias, que por sua vez prestavam contas ao rei. Uma hierarquia severa. Quais eram então as práticas dos reis persas?

Já foi discutida a política de equilíbrio que Ciro II (559 – 530) implementou na Babilônia, colocando fim imediato ao juízo sobre Israel, libertando todos os exilados e esses retornaram em grande número, ordenando a restauração do templo de Jerusalém e a devolução dos objetos culturais roubados, como também a restauração de outros santuários.

Ele não apenas se portou como zeloso adorador dos deuses babilônicos. Tendo à frente *Marduque* e *Nabu*, mas também procurou eliminar as consequências do favorecimento unilateral de *Sin* e *Shamash* por Nabonid, mandando devolver estátuas de deuses e utensílios cúlticos dos templos originais (DONNER, 2005, p. 447)

Seu filho Cambises II (530-522) em princípio continuou a política tolerante de Ciro, embora reagisse com dureza onde houvesse resistência aos persas, especialmente por parte dos sacerdotes. Ele foi temido como déspota brutal e tenebroso. Na tradição grega foi considerado um tirano religioso. Com o apoio de círculos egípcios, considerou politicamente necessário reprimir com rigor os sacerdotes que haviam enriquecido e se tornado poderosos, uma política anticlerical, que sempre foi respondida com calúnia e ódio (DONNER, 2005, p. 448). Em relação a política externa os escritores gregos pintam uma imagem exagerada de Cambises, mas não errada, Cambises destruiu todos os templos do Egito, exceto o templo judaico de Elefantina (GUNNEWEG, 2005, p. 223).

Dario I, filho de Hystaspes (522-486) foi o terceiro rei persa, casado com Atossa, filha de Ciro, foi considerado por muitos o maior. Durante o seu reinado, concluiu o trabalho de seus antecessores, e não só uniu o império, mas também estendeu-o em todas as direções. Com ele a Pérsia se tornou o maior império do

mundo; o Egito foi organizado como a 6ª setrapia, concluiu o canal entre o Nilo e o Mar Vermelho e com isso conectou a força econômica egípcia com mais firmeza em relação à economia dos impérios vizinhos. De acordo com Donner (2005, p. 448) ele deu ordem para coleta de antigas leis egípcias e essas leis foram interpretadas inicialmente indicando se tratar de documentos que libertação de templos, o que dava indícios de uma política amistosa de Dario com os sacerdotes; outra interpretação diz que esse documento contém leis que encaminhavam a uma espécie de manual de direito na língua nacional para os serviços do governo. Dario ficou conhecido como construtor de templos (GUNNEWEG, 2005, p. 224).

Xerxes I (486-465/4) filho de Dario I e Atossa, seu nome significa "governante de heróis". Herdou o maior império que o mundo havia visto até então. Seu governo foi influenciado pelos conflitos com as Cidades-Estado do Continente grego. Consta que eliminou novamente privilégios sacerdotais e a tradição egípcia o tinha como criminoso (DONNER, 2005, p. 450). Ele sufocou um levante que estourou no Delta em 486 a.C. e abandonou a política de tolerância de seus predecessores (GUNNEWEG, 2005, p. 228). Reprimiu a revolta do Egito e tratou o país como um dominador estrangeiro. Da mesma forma tratou com a Babilônia; enquanto seus predecessores governaram em união pessoal, agora a Babilônia é submetida aos persas, e em caso de protestos contra a medida, Xerxes dava ordem de disciplina rígida.

Artaxerxes I Longimanus (465/4-425) filho do rei Xerxes, foi em seu reinado que talvez Esdras (Esd 7) e Neemias (Ne 2) viajaram da Pérsia para Jerusalém. Ele preservou a integridade territorial do império contra levantes, em especial no Egito, e contra os gregos (GUNNEWEG, 2005, p. 227). Após as medidas brutais de seu pai, conduziu de volta a política de uma maior tolerância. Na Babilônia confirmou novamente sacerdotes em seus cargos, recebendo restituição de suas terras antes confiscadas.

Dario II (424-404) governou a Babilônia e a Pérsia, era chamado Dario, o persa (Ne 12,22). Seu nome de nascimento era Ochus. Manteve com o Egito os mesmos tratados feitos por seu antecessor e paralelamente demonstrava favorecer a comunidade judaica de Elephantina, o que desagradava em muito os egípcios. Estes que se revoltaram, liderados por Amirteu, um príncipe saíta, que durante seis anos lutou pela independência de seu país. Dario II decretou uma ordem da Páscoa para

os judeus da colônia militar de Elefantina, ele próprio se preocupou com o culto dessa minoria (DONNER, 2005, p. 449).

De acordo com Donner (2005) e Gunneweg (2005), os últimos imperadores são apresentados com poucos detalhes de suas ações. Sabe-se que Artaxerxes II Mnemon (404-359/8) era filho de Dario II. Seu nome significa: 'cujo reino é através da verdade'. Em seu tempo o império chegou a um ponto baixo de poder, logo que assume o trono termina o primeiro domínio persa, o Delta do Nilo se separou do império persa sob a liderança de Armitaios.

Artaxerxes III Ochos (359/8-338) terceiro filho de Artaxerxes II. Conduziu uma fase de restauração. Conseguiu reconquistar o Egito em 343 e fundou o segundo domínio persa. O império foi reunido e representado com vigor (GUNNEWEG, 2005, p. 232).

Arses (338-336) filho mais novo de Artaxerxes III teve um reinado curto, mas importante, porque as sementes para a queda definitiva do Império da Pérsia foram nela lançadas.

Dario III Codomanos (336-331), bisneto de Dario II, foi derrotado por Alexandre, o grande, na Macedônia. Originalmente chamado de Artashata e, pelos gregos, Codomannus, foi o último rei da Dinastia Aquemênida da Pérsia. Foi vencido por mar e terra pelos macedônios de Alexandre.

Em resposta à indagação supra citada se realmente todos os reis persas relatados na história tinham a mesma prática opressora, percebeu-se a distinção no tratar entre um e outro governo dos grandes reis do império persa, e foram relatadas ações como o fim do juízo sobre Israel, libertação dos exilados, restauração do templo, ações de tolerância. Porém outros agiram como déspota brutal, reprimindo os sacerdotes, destruindo templos, eliminando privilégios dos sacerdotes. Alguns ainda libertaram templos através das leis, bem como decretos para realização de festa de páscoa dos judeus.

Mesmo que tenha certa aparência de encorajamento nos primeiros anos de reconstrução, os judeus se decepcionaram a ponto de apresentarem desânimo e frustração (Esd 4). Muitas expectativas haviam fracassado. Sentiam-se distante da promessa dita por Isaías, o cenário político não era animador, não dava sinais de mudanças e triunfos repentinos sob o domínio de YHWH. Não presenciavam o fluxo de judeus para Sião. Ciro e as nações da terra não adoravam a YHWH. Ao contrário disso, o poderio e a dominação persa tomavam proporções enormes e assustadoras,

crescendo exponencialmente, a ponto de apresentar-se invencível. Não havia potência capaz de medir forças com Ciro, ele tinha toda Ásia Ocidental sob seu domínio.

Após o domínio persa, surge o Império Macedônio. Esse período é conhecido como “helenístico” e é marcado pelas conquistas de Alexandre, o Grande (336-323 a.C.), com sua política de dominação, e a de seus sucessores. Seu propósito era a fusão de duas civilizações, a Oriental e a Ocidental, através da cultura grega, da qual foi ele um dos principais propagadores (RUSSELL, 1978, p. 7).

O império persa não ruiu por fraqueza interna, mas sim por causa de sua política de expansão. Os frutos dessa política foram colhidos por Alexandre Magno que após vencer Dario III, assume a herança do império persa.

1.3.5 A figura do mal no império persa

A maneira de entender o problema do mal, por meio da personificação, acabou não poucas vezes por criar uma associação entre a entidade invisível, conquanto personificada, e pessoas ou grupos concretos, enxergando-os como servos do mal, ou ainda como dominados por ele (CARNEIRO, 2012, p. 17). Israel, no período da monarquia, ainda cria que tudo, o bem e o mal, vinha de YHWH, que criou a luz e as trevas, a paz e a tribulação. Mais tarde, pouco a pouco, os homens convenceram-se de que o único Deus elevado e santo podia fazer apenas o bem e de que o mal, por isso, tem origem diferente. Essa origem era vista como sendo incorporada em Satã, antagonista de YHWH (FOHRER, 1982, p. 467).

No período pós-exílio a figura do mal como Satanás se transfere da esfera terrestre à celestial. Salgado (2014, p. 14,15) descreve que “o mal deixa de ser atribuído somente ao ser humano, tornando-se uma influência externa, porém, ainda ligada a YHWH”. Os judeus exilados foram grandemente influenciados em sua concepção acerca de sua divindade, em razão da grandeza, o poder e a magnitude das monarquias babilônicas e persas bem como sua religiosidade.

A figura do mal com Satanás começou a ser relacionada no período de Ciro, da dominação persa. Segundo Silva (2011, p. 131), “até então não se concebia um ser mau que pudesse ser o causador do mal”. A outorga do mal a Satanás começou no período da dominação persa e se aprofundou com a dominação helênica (PAULA, 2021, p. 370). O rei da Pérsia controlava, a partir de seu palácio, os súditos, através

de um espião cognominado “olhos do rei” e que poderia ter inspirado a ideia de corte divina em Jó e em Zacarias (SILVA, 2011, p. 131-132).

Ciro libertou os exilados por fins políticos, pois ele tinha em mente a conquista do Egito, e enviar os exilados para sua pátria era permitir que novamente os judeus se fortalecessem para servir aos seus propósitos de utilizá-los nas guerras (SALGADO, 2014, p. 16). A tolerância religiosa de Ciro diante dos povos conquistados também não está ligada a um caráter bondoso do monarca, mas a seus interesses políticos. Pois, desta forma teria a admiração de todos os babilônicos, egípcios e judeus. Seus vassalos o serviriam de bom grado, por entenderem que ele foi alguém enviado pela divindade.

Limbeck (1975) diz que até o período do exílio babilônico, os israelitas consideravam o próprio Deus como a origem do mal (Gn 6, 5.13; 1Rs 11,3-8; Sl 51,12; Dt 29,3; 1Sm 26,19; Is 45,7). Em 522-485 a.C. Dario I inicia um novo tempo para a história persa e judaica. Ele impõe reformas administrativas e divide o império em regiões lideradas por sátrapas. As regiões eram fiscalizadas por militares, com o intuito de controlar e integrar os territórios conquistados de acordo com a ordem política e social do império persa (TUNNERMANN, 2001, p. 20).

Dario deu ao império sua organização definitiva evidenciando o sistema dos sátrapas e Judá estava entre os que ficavam sujeitos à autoridade da província de Samaria, até o período de Neemias. Os sátrapas eram governantes quase autônomos, porém eram fiscalizados duramente por comandantes militares que atuavam diretamente perante o rei, com uma burocracia complexa e deveriam prestar contas ao rei (BRIGHT, 1980, p. 447).

Os ditos comandantes militares eram munidos de muito poder e estavam sempre encarregados de ser “os vigias do rei”, a ponto de provocar ansiedade no povo que tinha ciência que, mesmo na ausência do rei, ele saberia de todos os passos de cada um deles. “A partir de seu palácio real, por meio de um espião, o rei mantinha o controle sobre todo o império” (SILVA, 2011, p. 131). Esses comandantes militares exerceram sua função desde o tempo de Sesbazar¹⁷, de Zorobabel até Neemias (520

¹⁷ Esse nome reflete uma forma hebraica de um nome babilônico que tem como significado “Oh, *Shamash*, protege o pai”. A identificação de quem seria Sesbazar na Bíblia ainda é incerta, embora haja uma alta probabilidade de que Sesbazar tenha sido filho de Jeoiaquim, rei de Judá. Possivelmente o nome Senazar seja uma forma variante de Sesbazar. Alguns estudiosos acreditam, contudo, que Sesbazar e Zorobabel foram a mesma pessoa. Referências sobre Sesbazar na Bíblia Almeida corrigida: Esdras 1,8; 1,11; 5,14-16 (DOUGLAS, 2006, p. 876).

a 450 a.C.), e além desse serviço recolhiam tributos para o tesouro real, que eram fixados para que cada região dominada pagasse, e representavam o povo nas assembleias, nas quais os estrangeiros eram excluídos (ROSSI, 2008, p. 68).

Contudo, a reorganização promovida por Dário I trouxe igualdade jurídica a todas as satrapias e isso obrigava Judá a pagar também o tributo, mesmo sendo uma subprovíncia de um império muito grande. O sistema tributário era tão devastador que nesse tempo a história registra um aumento exponencial de escravos no Mediterrâneo, visto que muitos estavam endividados em razão dos altos tributos (TUNNERMANN, 2001, p. 27).

O tributo servia como instrumento de dominação do povo. Através dele o império roubava a vida do povo, pois junto aos tributos muitos entregavam cereais, cavalos, mulas, ovelhas, armas, moças, meninos e alimentação para as tropas. Algumas pessoas eram recrutadas para trabalhos braçais e, de acordo com o texto de Neemias 5,14-18, os povos dominados tinham o dever de manter a aprovação dos sátrapas e da província. As províncias, dentro desse novo modelo organizacional, eram divididas, e isso trazia problemas difíceis aos nativos visto que desconstruíam o valor dado aos clãs de famílias como unidades locais; o sistema tribal sofria sérios prejuízos.

A política persa era claramente conduzida por interesses próprios, eles sempre colocavam assuntos locais conciliados ao poder central para que pudessem trazer força ao império. Paula (2021, p. 371) destaca que persas evidenciavam um sistema de dominação, e mesmo que demonstrassem tolerância religiosa, não interferiam na cultura dos povos subjugados, mas exigiam dos templos pagamentos de taxas, requeriam alimento, gado, lã e trabalhadores dos templos. “A sina política e religiosa dependia do poder e das medidas persas” (LASOR; HUBBARD Jr.; BUSH, 2002, p. 606). Judá foi apontado naquele período como um dos povos mais pobres e menos populosos dentre os territórios vizinhos (BRIANT, 2002).

A partir de Esdras e Neemias a história mostra a reconstrução do Judaísmo com características de uma atuação que apresenta, em alguns aspectos, essa reconstrução como um mal estrutural, apesar do apelo para a Torá (PAULA, 2021, p. 357). Evidenciaram-se aumento de tensão social, enquanto uns poucos judeus acumulavam fortunas e obtinham posições privilegiadas por colaborarem com os persas; a maior parte da população deveria se contentar com uma vida simples, camponeses que se tornavam alvo da aristocracia. Durante a maior parte do reinado

persa Judá apresentou-se menos populoso que territórios vizinhos e muitas famílias estavam em situação lastimável em razão dos tributos que eram obrigados a pagar.

Gestenberger (1996, p. 8) comenta que a subordinação econômica e política dos judeus aos persas, não impossibilitou que as tensões sociais aumentassem, a urbanização e a estratificação também cresciam consideravelmente.

Essa tensão social entre judeus ocorria exatamente porque havia um distanciamento radical entre os próprios judeus, alguns acumulavam fortunas e adquiriam posição de influência através de suas parcerias com os persas, mas a maioria dos judeus sobreviviam de forma instável, tinham que se contentar com esse quadro. Havia um comportamento persa que pode ser considerado como de 'duas faces', pois os registros bíblicos históricos trazem indicações de que estes seriam capazes de destruir santuários e deportar novos predecessores.

Os persas exerciam políticas tiranas e políticas tolerantes; alguns textos com datas referentes aos últimos reis persas mostram um perfil de tolerância religiosa, sem intervir na cultura, na tradição dos povos tomados, mas essa mesma história registra pagamentos de impostos dos templos para o império persa; pagavam com o que tivessem, seja moedas, comidas ou animais, até serviços realizados por homens recrutados para tal. Portanto, a política persa era regida por interesses próprios (ROSSI, 2017, p. 18).

Observa-se que os sinalizadores do mal estrutural se apresentam de forma duplicada de abusos de poder: primeiro, o império persa dominava a Judéia, depois os ricos dominavam os sacerdotes que controlavam o templo e o país não tinha escape para tal situação, e o povo estava em situação lastimável (ROSSI, 2017, p. 69). Todo esse contexto social culminou em práticas de vida religiosa fervorosa, ocorreram mudanças nos pensamentos teológicos da época, os exilados fortaleceram a crença de que a riqueza seria um sinal da bênção de Deus (teologia da retribuição): "os mais puros seriam os mais ricos. Os impuros seriam os pobres e doentes (mal). O sinal da bênção de Deus era a posse da terra (Gn 12,1)" (ROSSI, 2008, p. 76).

Na ação de YHWH em favor dos judeus oprimidos dentro de um contexto de mal estrutural, os textos do Antigo Testamento pós-exílicos, indiretamente mostram as estruturas das comunidades judaicas desse período, e estas eram muito fracas economicamente. No início do império persa Judá era o mais pobre e menos populoso território, o que justifica que a família de Rute estava inserida entre tantas outras

famílias que haviam perdido tudo que possuíam, até mesmo esposo e filhos (ROSSI, 2017, 19).

Nesse tempo, Neemias busca saída para seu povo através de solicitação a autoridade persa para reconstruir os muros de Jerusalém, mas não conseguiu consolidar a região, povoar novamente a cidade que sofria com a diáspora de diversas famílias (DELAZARI, 2017). A voz de Neemias no texto bíblico revela com maior clareza esse conflito social tão latente naquele período:

Foi, porém, grande o clamor do povo e de suas mulheres, contra os judeus, seus irmãos. Porque havia quem dizia: Nós, nossos filhos e nossas filhas, somos muitos; então tomemos trigo, para que comamos e vivamos. Também havia quem dizia: As nossas terras, as nossas vinhas e as nossas casas empenhamos, para tomarmos trigo nesta fome. Também havia quem dizia: Tomamos emprestado dinheiro até para o tributo do rei, sobre as nossas terras e as nossas vinhas. Agora, pois, a nossa carne é como a carne de nossos irmãos, e nossos filhos como seus filhos; e eis que sujeitamos nossos filhos e nossas filhas para serem servos; e até algumas de nossas filhas são tão sujeitas, que já não estão no poder de nossas mãos; e outros têm as nossas terras e as nossas vinhas. Ouvindo eu, pois, o seu clamor, e estas palavras, muito me indignei. E considerei comigo mesmo no meu coração; depois pelejei com os nobres e com os magistrados, e disse-lhes: Sois usurários cada um para com seu irmão. E convoquei contra eles uma grande assembléia. E disse-lhes: Nós resgatamos os judeus, nossos irmãos, que foram vendidos às nações, segundo nossas posses; e vós outra vez venderíeis a vossos irmãos, ou vender-se-iam a nós? Então se calaram, e não acharam que responder (Ne 5,1-8).

Os judeus tinham que arrumar dinheiro para pagar seus tributos, e como viviam em região praticamente agrícola necessitavam vender o fruto de suas terras e cada vez mais eram submetidos a práticas vinculadas a estruturas de poder daquele período. Neemias 5,4 mostra um imposto base fixado para cada proprietário, e isso recaía sobre os agricultores que acabavam por diminuir o número de familiares que dependiam daquela renda, e assim o império persa seguia sugando a vida do povo.

Toda relação entre o império e o povo era intermediada pelo Templo de Jerusalém, que “era o centro econômico, político e religioso do país” (ROSSI, 2017, p. 22). As ‘doações’ com produtos agrícolas eram recebidas no templo, e de lá eram ‘vendidos’ para que tivessem moeda suficiente para o pagamento de tributos, era uma tributação binária, violenta, “tributo cobrado pelo império persa e tributo cobrado pelo templo”; dessa forma quem participava do processo econômico no templo tinha como retorno uma alta posição social e econômica; eram privilegiados (LEITH, 2002, p. 299).

Gass (2002) comenta que o projeto de Neemias direcionava as leis para os ricos, e há pouca evidência a um projeto de transformação a serviço dos pobres. Era

um momento que havia necessidade de considerar o impacto que suas ações causariam na população mais pobre e com isso enfrentou protestos da comunidade. Mas Ne 5,1-19 relata como o povo vivia, havia uma opressão dentro da comunidade e o povo gritava por uma mudança de estratégias por parte de Neemias, como as mulheres cujos maridos estavam sendo explorados pelos próprios judeus ricos. Esse grupo conseguiu que Neemias atendesse suas reivindicações (PAULA, 2021, p. 352).

Esdras, sacerdote especialista na lei judaica, coloca a lei religiosa a serviço da vontade do rei (PAULA, 2021, p. 348). Uma sociedade dividida foi criada em razão da questão do impuro, visto que os impuros deveriam se afastar. Essa ação afetava diretamente as mulheres, visto que estavam constantemente em contato com sangue através da menstruação, dos partos ou cuidados com os filhos; e, para se tornar pura, a mulher precisaria oferecer sacrifício no templo, o que era difícil às pobres. Uma vez que as riquezas eram entendidas como evidência da bênção de Deus, pobres e excluídos retratavam o mal, eram vistos como amaldiçoados.

A crise político-religiosa iniciada no exílio da Babilônia, levou os judeus a reorganizarem os pontos mais relevantes de sua religião e cosmovisão. Os persas foram os que mais contribuíram para essas mudanças, influenciando o pensamento judaico, principalmente em relação à sua religião. “O contato da cultura persa e das concepções religiosas expressas pelo Zoroastrismo com os judeus se deu após o evento do exílio judaico na Babilônia” (SOARES, 2009, p. 5). A dominação persa no Oriente Médio levou influências da religião persa-iraniana, como o dualismo bem e mal (PAULA, 2021, p. 347).

Esdras e Neemias estão diretamente envolvidos com a coroa persa. Foram hábeis em lidar com questões práticas e concretas. Uniram esforços e suas ações contribuíram para consolidar as bases sociais e religiosas judaicas no pós-exílio. Os escritos de Esdras e Neemias relatam a vida e a organização do povo judeu no pós-exílio, considerados importantes fontes históricas sobre o processo de reorganização e recuperação da comunidade judaica. Os feitos de Neemias e Esdras compreendem a organização da política, da sociedade e da religião.

Neemias é descendente de uma família de deportados, vem a Jerusalém com a autorização do rei persa para auxiliar o povo, tendo como primeira tarefa a reconstrução dos muros da cidade para protegê-la dos vizinhos intrusos. Tarefa desafiadora devido resistências internas e externas, e Judá encontrava-se dividida entre ricos exploradores e pobres despojados. Além disso, o sincretismo religioso

estava presente por causa do casamento com mulheres estrangeiras. Contudo, Neemias reconstrói as muralhas.

Esdras, sacerdote e escriba, procedente da corte persa vem a Jerusalém para dar continuidade ao trabalho de Neemias e resolver alguns problemas religiosos. Junto com ele, trouxe donativos régios no templo e celebrou o sacrifício dos repatriados. É considerado o promotor da lei, do templo e do culto. Algumas de suas decisões: proibição de casamento com mulheres estrangeiras, separação de quem estivesse casado com elas e sua expulsão da comunidade. Neemias e Esdras foram bastante habilidosos em lidar com questões práticas e concretas. Esse era o cenário do tempo da escrita do livro de Rute. Rute é um livro que reflete a indignação das pessoas marginalizadas na sociedade.

As tensões, sofrimentos e perturbações presentes na história de Rute podem ser ditas como um espelho do mal estrutural presente naquele período. Depois do exílio os judeus foram reintegrados a Palestina pelos Persas. Em 539 a.C. o Império Babilônico encontra seu fim perante esse povo. A questão primordial e central de Israel no pós-exílio se tornou existencial. A sua identidade estava confusa e era um problema que precisava ser solucionado (GUNNEWEG, 2005, p. 225). E uma das soluções foi voltar-se para a história. Assim, Rute pode ser lido como um texto de resistência ao mal estrutural vigente.

1.4 O MAL ESTRUTURAL RETRATADO NOS ESTRANGEIROS E NAS VIÚVAS

O Livro de Rute apresenta-se como uma escritura que propõe mudanças. O que Rute, a estrangeira moabita, propõe para os israelitas e seus leitores posteriores que uma heroína israelita não poderia? Parece que o livro de Rute nos apresenta um desafio em termos de sua abertura em retratar uma mulher estrangeira em boa luz (RAO, 2009, p. 117) contra os motivos convencionais e bem conhecidos onde a mulher estrangeira é retratada como sendo má influência, loucura e até mesmo responsável pelo pecado do país. Por exemplo, as esposas de Salomão: “Tinha setecentas mulheres, princesas e trezentas concubinas; e suas mulheres lhe perverteram o coração” (1Rs 11,3). Salomão desrespeitou a lei judaica e casou com muitas mulheres, várias delas estrangeiras (ou seja, não eram da nação de Israel) que não acreditavam no único Deus verdadeiro; a mulher estrangeira citada como loucura

no livro de Provérbios: “Para te livrar da mulher estranha, sim da estrangeira que lisonjeia com suas palavras” (Pv 2,16).

O livro parece também apresentar uma leitura subalterna sobre a vida das viúvas, dos imigrantes que foram convenientemente evitados, desconsiderados e empurrados para o anonimato pelos detentores de registros 'sábios' e 'reais' como eles escolheram escrever sobre os reis, sacerdotes e líderes (RAO, 2009, p. 115).

Esse item sobre viúvas e estrangeiros retoma e amplia o assunto já tratado na dissertação de mestrado que teve como tema “Novas perspectivas de família a partir da leitura do livro de Rute”; nela fiz uma abordagem sobre as leis familiares que regiam o povo no tempo de Rute, e nessa abordagem descrevi aspectos relacionados às viúvas e estrangeiros (PAULA, 2020, p. 65-73). A discussão desta tese destaca a situação de estrangeiros e viúvas como consequência do mal estrutural.

1.4.1 A viuvez

Na dissertação, a ênfase em relação às viúvas recaiu sobre a questão da posição social dessas, visto que a viúva no Antigo Oriente Próximo perdia a posição social garantida pelo marido e, geralmente, perdia também a posição político-econômica (PAULA, 2020, p. 65). As viúvas estavam protegidas por lei religiosa e lembradas à caridade do povo, junto com todos os que não tinham apoio de uma família (Ex 22,21). As leis do Antigo Testamento mostram mulheres legal e essencialmente dependentes dos homens. Elas possuíam certos direitos e responsabilidades. Quando perdiam a dependência de um homem, economicamente, dependiam da sociedade em geral. Na proposta dessa tese, procurarei discutir a viuvez no sentido de percebê-la como instrumento de práticas que evidenciam o mal estrutural, em especial no que tange ao sofrimento das mulheres em relação ao luto nesse processo de viuvez.

Paul Ricoeur (1988), ao tratar sobre o problema do mal como um desafio para a filosofia e a teologia, comenta que além desse problema ser de cunho especulativo, também “exige uma convergência entre pensamentos, ações (no sentido moral e político) e uma transformação espiritual de sentimentos” (RICOEUR, 1988, p. 47).

Na área do pensamento, Ricoeur o descreve como o desafio de buscar respostas ao “por que?”, que geralmente está inserido no processo de lamentação de

uma viúva, uma dificuldade terminal produzida pelo próprio trabalho do pensamento, a ato de pensar. Nesse sentido a ação e a espiritualidade são chamadas a contribuir não para dar uma solução definitiva, mas para aprimorar o pensar no campo do *agir* e do *sentir* (RICOEUR, 1988, p. 48).

Agir diz respeito a ação, logo pela ação o mal é interpretado como o que não deveria existir, mas como o que deve ser combatido. Aqui a pergunta troca de sentido, deixa de ser o “por que?” e passa a ser “o que fazer contra esse mal?”.

Esse ponto de vista ricoeuriano nos traz a interpretação de que a violência não cessa de reconstruir a discussão entre mal moral e sofrimento, pois como já comentado anteriormente que o mal cometido pelo homem encontra sua replicação no mal sofrido por outro homem. No que se refere ao mal estrutural, a dor e o sofrimento causados pelas ações éticas e políticas do tempo do livro de Rute, aumentavam a dor e o sofrimento das viúvas, quando deveriam reduzir a quantidade de violência estrutural exercida pelos homens uns contra os outros. Isso seria uma importante demonstração de solidariedade.

As viúvas, como dito na dissertação citada, tinham que recorrer a diversidade de situações, como a lei da respiga, para sobreviverem, deveriam catar restos de colheita, o que aumentava a dor e o sofrimento desse processo de perdas. Essa interpretação prática também tem seu efeito no âmbito especulativo, pois antes de acusar Deus como o responsável por esse mal, se deveria agir ética e politicamente contra o mal.

Sobre o *sentir*, Ricoeur (1988, p. 49,50) sai do campo do questionamento “por que?” em sentido restrito e acrescenta o “eu”, “por que eu?”, ampliando a área do questionamento. Ele analisa o campo da praticidade, pois o da especulação não é mais satisfatório; a proposta é caminhar para o campo do emocional e do sentir. É um convite a reflexão sobre o mal causado pelas estruturas, tendo a percepção da necessidade de transformação dos sentimentos que se alimentam de queixas e lamentações, e essas devem passar pela mediação filosófica e teológica que, segundo Ricoeur (1988), podem ser transformadas através do luto.

Para Ricoeur (1988), o luto é descrito como um desligamento de todas as amarras que nos fazem sofrer a perda de algo que amamos, nos tornando livres para novos caminhos afetivos. Essa seria uma experiência solitária, porém não é proposta de Ricoeur (1988, p. 53) desvincular a experiência do luto, da luta ética e política contra o mal, mas ele propõe que essas experiências do sentir atuam como fonte de

resistência contra a violência e o mal estrutural, compreende que a supressão da violência coloca às claras a origem do verdadeiro mal estrutural.

Enfim, Ricoeur compreende que o problema do mal não é apenas especulação, mas precisa também concentrar-se no pensamento, na ação, e na transformação espiritual de sentimentos.

Entender esse caminho trilhado por Paul Ricoeur (1988) é relevante porque ao observarmos os caminhos percorridos pelo contexto cultural da época do livro de Rute, perceberemos, de acordo com Epsztein (1990, p. 137), que a viuvez era cercada de determinadas aflições, e antes de comentar sobre essas aflições, é importante a compreensão etimológica da palavra viuvez no Antigo Testamento.

Epsztein (1990) descreve que viuvez etimologicamente é' *almānā*, (אלמנה) termo que aparece pela primeira vez em Gn 38,11 e diz respeito ao estado de viuvez de Tamar, a viúva. Ele comenta que um ponto interessante é que o autor de Gênesis aproveita o ensejo para designar também no versículo 12 a viuvez de Judá.

Assim, em apenas duas passagens, o literato mostra que o infortúnio da perda do cônjuge acontece a ambos, homem e mulher, indistintamente. Contudo, a situação da viúva era muito diferente da do viúvo, ele poderia se casar de novo, ele era livre. Na maioria dos casos de viuvez na Bíblia, não há história de viúvo na Bíblia, esse seguia uma vida normal, era livre. Contudo, não há nada dentro do contexto de qualquer uma dessas passagens que nos leve a acreditar que o padrão era específico de gênero. Tratar especificamente sobre as viúvas certamente acontecia porque os homens geralmente trabalhavam fora de casa, às vezes fazendo trabalhos perigosos. Já as mulheres raramente tinham meios de sustentar a si mesmas e a seus filhos nos tempos bíblicos. Casar-se novamente era o principal meio pelo qual uma viúva recuperaria proteção e provisão para as necessidades de si mesma e de seus filhos.

Outro aspecto de destaque é o parecer cultural: uma mulher viúva que não tinha filhos e que estava impedida de contrair um novo casamento por meio da lei do *levirato*¹⁸, retornava à casa de seu pai (v.11).

De acordo com Harris; Archer; Waltke (1988), da raiz do vocábulo' *almānā* procedem os termos *almān* e *almōn* respectivamente “enviuvada”, “viuvez”, “ser abandonada(o) como viúva(o)”.

¹⁸ Do latim '*levir*', que traduz o hebraico *yabam*, “cunhado”. Caso um homem casado morresse sem filhos, seu irmão seguinte tinha a obrigação de se casar com a viúva a fim de gerar filhos para perpetuar o nome do falecido (Dt 25,5-10). (DE VAUX, 2004, p. 60).

Essas duas palavras são usadas metaforicamente para expressar o estado de abandono de Israel em Jr 51,5 (Is 47,9 – Babilônia). Assim como uma viúva é abandonada pela morte de seu marido, YHWH enjeita a Israel devido os pecados da nação. A viúva deveria vestir-se de acordo com o seu estado. Em Gn 38,14,19, o termo *almānūt* (viuvez) descreve “os vestidos da viuvez”. O “vestido da viuvez” está relacionado com o estado de luto e, por isso, essas vestes não são muito diferentes ou até mesmo idênticas às vestes usadas no velório.

Observada toda descrição textual sobre as viúvas, a situação dessas no Antigo Testamento era de aflições, vulnerabilidade e pobreza; a condição de viúva era um risco social à mulher, como por exemplo o caso da viúva de Sarepta (1Rs 17,8-15), que ficara vulnerável econômica e socialmente. Em Êx 22,21-24 a viúva é apontada juntamente com o órfão e os estrangeiros, pessoas frágeis e vulneráveis, e por isso são apresentadas como aquelas que necessitam de proteção legal e profética (Is 1,16-23; Jr 22,3).

Além da dor que seguia a viuvez, outra grande aflição que permeava a vida das viúvas era a perda do amparo legal do esposo. Isso as colocava em situação de pobreza e privação. Caso o marido deixasse alguma dívida, a viúva era obrigada a assumir os compromissos financeiros dele, o que implicava às vezes na venda dos bens, da entrega dos filhos à servidão, e a todo tipo de exploração da parte dos credores.

Em Dt 10,18 o estado de escassez e pobreza da viúva é revelado: falta pão e vestido – elementos básicos à vida e à dignidade humana. O livro de Rute revela esse contexto das viúvas destacadas na história: faltava pão, eis o motivo de recorrer à saída social proposta na época, a respiga¹⁹. A denúncia social contra as viúvas e órfãos também é apresentada por Jó (24,3): “Do órfão levam o jumento; tomam em penhor o boi da viúva”.

Ao contrário dessa realidade social de Israel, de acordo com Epsztein (1990, p. 139), a situação das viúvas na Babilônia e na Assíria era mais favorável que em Israel. Na Babilônia, de acordo com o Código de Hamurábi (137,173,180 a 182), a viúva tinha direito a certa parte da herança do marido e ela podia beneficiar-se com parte da herança igual à do filho. No entanto, a viúva israelita não tinha nenhum direito de

¹⁹ É o direito dos pobres de respigar (CARRASCO, 2002, p. 620). Uma lei humanitária que permite aos pobres rebuscar a área depois que os trabalhadores fizeram a colheita. As leis do *levir* e da respiga serão tratadas amplamente nos capítulos a seguir.

sucessão e a herança passava completamente para os filhos ou filhas do falecido. Caso não tivesse descendentes, a herança pertencia aos irmãos do pai ou ao parente mais próximo, um mal estrutural nítido no contexto histórico de Israel. Além disto, a mulher viúva, assim como a divorciada, não podia casar-se com um sacerdote (Lv 21,14).

Shedd (1984, p. 10) comenta que essa é a razão pela qual a justiça social do Antigo Testamento interessava-se com fervor e benevolência pelas viúvas e órfãos. E o próprio Senhor coloca-se a favor destes pobres, ora ouvindo-lhes a oração (Êx 22, 23), ora indignando-se contra aqueles que os exploram (Êx 22,24). Elifaz acusa a Jó do pecado de desprezar as viúvas despedindo-as de mãos vazias (Jó 22,9). Ridderbos (1986) em seu comentário sobre o livro do profeta Isaías que trata com profundidade sobre a questão das viúvas, diz que:

O profeta Isaías (1,16-17; Jr 7,6) acentua que Yahweh não deseja sacrifícios, mas justiça à causa da viúva (Mq 6,6); e que os israelitas aprendam a fazer o bem às viúvas e órfãos. A administração da justiça no AT servia mais especificamente para atender às reivindicações de viúvas e órfãos, estrangeiros e pobres. Isto se deve ao fato de que os demais podem fazer valer o direito por seus recursos, meios e parentes, mas o mesmo não acontecia com as viúvas (2Rs 4,13) (RIDDERBOS,1986, p. 42).

De acordo com os relatos do profeta Isaías, os príncipes se negavam a ouvir as reclamações das viúvas e órfãos, e haviam sido nomeados para dar proteção a elas (Is 1,23; 10,1; Jó 24,21; Lc 18,1). Mas havia um mal estrutural instaurado entre esses príncipes, os quais estavam interessados na verdade, em atender as solicitações daqueles que lhes causavam impressão, de famílias influentes ou que podiam pagar subornos (Is 1, 23).

Da mesma forma que é perceptível na história de Rute e Noemi uma intervenção através de Boaz, de proteção a elas em seu estado de viuvez, muitos outros textos a Bíblia Sagrada mostram que YHWH faz justiça em favor das viúvas (Dt 10,18): ele acolhe e preserva as viúvas (Sl 146,9), protege sua herança (Pv 15,25), o Senhor julga a causa das viúvas (Sl 68,5).

Diante de um quadro de mal estrutural latente no contexto de Israel, não tendo as viúvas como confiar na justiça dos governantes, confiavam única e plenamente em YHWH (Jr 49,11). A condição que YHWH estabeleceu para que Israel permanecesse na Terra Prometida era a de “não oprimir o estrangeiro, o pobre e a viúva” (Jr 7, 6). Isso mostra quão vulneráveis eram estas categorias sociais.

1.4.2 O estrangeiro

Sobre a questão dos estrangeiros, na dissertação de mestrado (PAULA, 2020) o enfoque foi direcionado para a definição de alguns conceitos próprios do Antigo Testamento, tais como: *ger*, *nakri* e *zar*. Ainda está presente na pesquisa citada a problemática do relacionamento com estrangeiros no período pós-exílio a partir da história do livro de Rute. Sobre os conceitos dissertei baseada na obra de Markus Zehnder (*apud* KLEIN, 2011, p. 198-199) que explica o termo *ger* geralmente traduzido por “estrangeiro” ou “cidadão sob proteção especial” e designa originalmente “uma pessoa de origem étnica estranha”, podendo também fazer referência a um indivíduo ou um grupo.

Zehnder (*apud* KLEIN, 2011) descreve o termo *nakri* relacionado a um estrangeiro que se encontra temporariamente em Israel, em relação ao qual não há nenhuma tentativa de integração. E, por fim, *zar* diz respeito a povos que são étnica e politicamente diferentes de Israel e com esses não se pode fazer qualquer tipo de aliança. O Antigo Testamento então utiliza os termos *zar* (o estrangeiro em sentido étnico e político com uma conotação depreciativa) e *nekar* (aquele que pertence a um grupo étnico do qual Israel deve separar-se); quanto aos estrangeiros presentes em Israel, o AT distingue o *nokri*, o residente temporário, e o *gher*, o imigrante, o estrangeiro residente, aquele que vive no meio de um povo com que não tem relações de sangue.

Ressalto ainda um ponto importante presente também na dissertação para a sequência desse tópico. Lá cita-se que Buckland (1993, p. 363) define prosélito como “um estrangeiro”. Era o nome que os judeus davam àqueles que não eram judeus por nascimento, mas que vinham viver no seu país, colocando-se sob a proteção do Senhor, e também eram chamados prosélitos os que abraçavam a religião judaica noutras terras.

Assim Alanati (2008, p. 74) comenta que alguns rabinos do período talmúdico interpretaram a resposta de Rute à ordem de Noemi de retornar à casa de seus pais, como uma decisão de se converter ao Judaísmo.

Rute é o protótipo do prosélito justo, que abraça o Judaísmo e o povo judeu por amor e convicção, escolheu abdicar de práticas e crenças pagãs, para residir em um lar que contém palavra da Torá em suas portas e praticar seus mandamentos (PAULA, 2020, p. 73).

Após a releitura dos aspectos tratados no trabalho inicial, dissertação de mestrado, a proposta é seguir na construção desta tese, abordando sobre os estrangeiros nos aspectos relacionados à intolerância. No contexto do pós-exílio é perceptível uma ideologia de intolerância contra estrangeiros, evidenciada por grandes desigualdades sociais, revelando um mal estrutural presente caracterizado pela intolerância. Havia uma exigência, talvez mais identificada nas estruturas, de que todos deveriam ser nivelados ao grupo sacerdotal ligado a Esdras (FERREIRA; MARQUES, 2019).

Ao tratar sobre a questão do estrangeiro, Horsley (2010) apresenta como um dos estágios da espiral de violência e destaca que essa espiral surge em tempos fundamentais do Antigo Testamento. No livro de Rute encontra-se um estímulo na comunidade pós-exílica para a superação do mal estrutural, na aceitação de estrangeiros entre eles, estrangeiros abandonaram seu povo e seus deuses (Rt 1,16) e passaram a adorar o Deus de Israel, YHWH.

[...] dois projetos, absolutamente, antagônicos: o de Esdras, que sintetizou o totalitarismo do poder de quem chegou de fora e se impôs de cima para baixo e o de Rute, um projeto que foi surgindo, de baixo para cima, à medida que as/os pobres iam se unindo na defesa das/os marginalizadas/os (FERREIRA; MARQUES, 2019, p. 171).

Esdras e Neemias, no período pós exílico, requerem dos israelitas não contraírem casamentos mistos (Ne 13) e que deveriam romper com os que já existissem (Esd 9). Esse ponto da teologia e da ética pós-exílica é explicado a partir de 587 a.C. após o exílio e a volta para sua terra. Havia forte interesse da nação de Israel recuperar sua identidade (KLEIN, 2011, p. 201). O distanciamento dos demais povos era visto como o caminho para a retomada dessa identidade. O problema de tais uniões se devia ao fato de que as nações estrangeiras frequentemente inseriam em território de Israel o culto às suas divindades, maculando a pureza do culto a YHWH com práticas sincréticas. Os “povos da terra” eram imundos aos olhos dos que retornavam do exílio” (Esd 9, 11) (FERREIRA; MARQUES, 2019, p. 170-171).

Tratar sobre a questão dos casamentos mistos é complexo pois o texto de Esdras diz que a decisão de despedir a esposa estrangeira teria partido de Secanias (10,2), um dos descendentes de Elão, e seguida por um grupo ligado a ele (10,2-5). Na assembleia, a proposta transformou-se numa atitude requisitada de todos que assim haviam procedido. Muitos concordaram com isto (10,12 e 13), mas outros se

opuseram (10,15). Então, por que os casamentos mistos ganharam prioridade das atenções destes líderes? Sobre esse questionamento Brenner (2001) diz:

O que fizeram os escritores do Antigo Testamento em muitos lugares e momentos em relação a esse fenômeno de impureza étnica? Como veremos, os casamentos mistos eram ignorados ou impedidos. As razões para manter um dos dois posicionamentos diametralmente opostos eram ditadas pelas mudanças nas circunstâncias políticas da comunidade (BRENNER, 2001, p. 170).

O posicionamento de Brenner (2001) leva à interpretação de que não eram somente justificativas teológicas que convergiam nesta direção. Seguramente, a justificativa política e econômica também esteve presente, por exemplo, em função do reassentamento dos deportados em suas antigas propriedades. Dor (2003), comentando sobre isso, fala que

A lista por nome de oito nações serve como uma identificação concreta dos 'povos da terra'. Esta é baseada numa confluência de dois modelos Dt 7, 2, com imagens estereotipadas e designações anacrônicas – os cananitas, hititas, perezitas, jebusitas – evocando a obrigação para erradicá-los; e Dt 23,9 – o modelo de interdição contra aquelas quatro nações relevantes para o tempo de Esdras (DOR, 2003, p. 31).

Marianno (2007, p. 122), comentando sobre essa citação de Dor (2003), fala que a generalização das nações mencionadas em Esdras 9 com nomenclatura antiga pode indicar que as mulheres em referência não eram apenas as estrangeiras dos povos inimigos daqueles tempos; eram também mulheres autóctones, aquelas que ficaram na terra, mescladas, depois da deportação e que representaram as nações com as quais Israel não deveria realizar qualquer aliança. Elas eram tidas como intrusas, como contaminação na linhagem purificada dos sacerdotes, mas na verdade trata-se de mulheres da terra, uma terra sem fronteiras na qual todos os povos pertenciam ao império persa.

Esdras acreditava que a pureza da raça era critério principal para a prosperidade de Israel (FERREIRA; MARQUES, 2019, p. 170-171), mentalidade esta que se espalhou entre os judeus, levando-os cada vez mais a resistirem a outros povos. A lei do puro e do impuro deveria ser obedecida por todos. Em caso de desobediência e o não cumprimento da lei, havia castigo e o impuro seria retirado da convivência social e religiosa. Rute era uma estrangeira moabita²⁰.

²⁰ De acordo com Gênesis 19,30-38, os moabitas seriam parentes dos israelitas. Eles eram descendentes de Ló, sobrinho de Abraão. Com a morte da mãe, as duas filhas, a fim de suscitar uma descendência ao pai, se uniram a ele, mas para executar seu plano, o embriagaram. A filha mais velha foi a mãe dos moabitas, que significa “do meu pai”; e a filha mais nova foi a mãe dos amonitas, que vem da expressão “filho do meu povo” (FERNANDES, 2012, p. 27).

Pensando sobre os relatos bíblicos em relação aos inícios de Israel, em que Moabe aparece como palco de todos os acontecimentos relatados entre Nm 22 e Dt 34, Köhlmoss (2010) defende a opinião de que Moabe é o ponto de partida mais indicado para o livro de Rute. Pois Moabe é a parada antes do ingresso na Terra Prometida. Ali Israel é abençoado por Balaão (Nm 22-24); ali as mulheres moabitas seduzem Israel para adorar Baal-Peor (Nm 25,1-5), ali Deus firma uma aliança com seu povo (Dt 28). Köhlmoss diz: “Tanto a realidade estranha quanto a relação de Israel com Javé se originam aqui”. Rute é irreduzível em sua decisão de não abandonar sua sogra (1,8-15):

Aonde quer que fores, irei eu e, onde quer que pousares, ali pousarei eu. O teu povo é o meu povo, o teu Deus é o meu Deus. Onde quer que morreres, morrerei eu e aí serei sepultada. Faça-me o Senhor o que bem lhe aprouver, se outra coisa que não seja a morte me separar de ti (1.16s). A moabita Rute expressa algo cujas consequências ela nem pode imaginar. Sem levar em consideração que a sua fidelidade para com sua sogra é a menor de todas. Com suas palavras ela expressa sua adesão a um povo que não quer ter relação alguma com os cidadãos de seu próprio povo e confessa a sua fé num Deus que ela não conhece. Se levamos em consideração o que vimos acima, de que Moabe é o lugar em que Deus firmou uma aliança com seu povo (Dt 28), pode-se concluir que Rute, ao fazer essa confissão de fé, que muito provavelmente ainda ocorre em Moabe, antes de transpor a divisa com Israel, se coloca a si mesma nessa aliança. No fundo ela expressa a sua confissão nessa aliança e requer sua validade também para si. No entanto, essa confissão não significa a sua integração automática na comunidade israelita; pelo contrário, isso precisa ser admitido e confirmado gradativamente por novos círculos cada vez maiores. É o que mostra a continuidade da narrativa (KLEIN, 2011, p. 204, 205).

O autor, ao identificar Rute como ‘a moabita’, mostra que Deus acolhe não-israelitas também. Ao estender o acolhimento de Deus aos estrangeiros, o livro promove a prática ideal da aliança israelita, um estilo de vida de benevolência (PAULA, 2021, p. 349). O povo judeu sempre nutriu por amonitas e moabitas certa animosidade, e essa indisposição acompanhou os judeus por muito tempo (Jz 10,5; 2Sm 10,2; Am 1,3). Com o exílio e conseqüente contato com outros povos, algumas pessoas dessas nações se sentiram atraídas pela fé de Israel, vindo então habitar em seu meio. As ações radicais de Neemias e Esdras demonstram o interesse que eles tinham em definir os limites da comunidade judaica. A questão do estrangeiro, além de representar um problema de ordem religiosa, também era um obstáculo para a definição dos limites do grupo. O pensamento dos judeus regressos, em especial a classe sacerdotal, era de que os estrangeiros iriam contaminar o templo com seus cultos a outros deuses e por isso deveriam ser banidos.

Fernandes (2012) diz que a intransigência combatida a favor dos estrangeiros aproxima o livro de Rute aos de Jonas e de Ester, nos quais sobressai o tema do universalismo e abertura de Israel aos povos estrangeiros. O autor da história de Rute tem como alvo a inclusão das mulheres estrangeiras, incentivando a comunidade pós-exílica a aceitar estrangeiros entre eles, estrangeiros que, como Rute, deram as costas para seu povo e seus deuses (Rt 1,16) e agora adoram YHWH, o Deus de Israel, mostrando esse momento da história como superação desse mal. O texto que destaca as palavras de Rute assumindo sua postura na decisão de adotar não só outro povo mas também outro Deus, merece destaque: “Não me instes para que te deixe e me obrigue a não seguir-te; porque, aonde quer que fores, irei eu e, onde quer que pousares, ali pousarei eu; o teu povo é o meu povo, o teu Deus é o meu Deus” (Rt 1,16).

Segundo as Escrituras, os estrangeiros devem ser tratados como se fossem naturais da terra do povo eleito (Lv 19, 34): “Como um natural entre vós será o estrangeiro que peregrina convosco; amá-lo-ás como a ti mesmo, pois estrangeiros fostes na terra do Egito. Eu sou o Senhor vosso Deus”. Nos ensinamentos de YHWH²¹ na formação de seu povo, ele ensina a não oprimir os estrangeiros (Êx 23, 9): “Também não oprimirás o estrangeiro; pois vós conheceis o coração do estrangeiro, pois fostes estrangeiros na terra do Egito”.

O texto das Escrituras que fala de Rute foi escrito em um tempo em que Israel estava redescobrendo sua tradição religiosa e, naquele processo, houve quem adotasse formas radicais de religiosidade que se revelavam injustas para as pessoas, como a expulsão de mulheres estrangeiras da comunidade. A história que é narrada no livro de Rute mostra a Israel que a infidelidade à aliança pode tornar Israel mais estrangeiro a Deus que uma estrangeira, como Rute, cuja coragem, bondade e fé fazem dela uma das avós do Messias.

As leis de Israel foram indiscutivelmente instituídas por Deus a fim de criar e manter uma sociedade justa para todos os seus cidadãos, sem consideração de classe ou posição. A nação refletiria assim a própria paixão de Deus pela justiça e a sua imparcialidade (SHEDD, 1984, p. 11).

Em lugar dos fracos e pobres serem forçados à escravidão em épocas de dificuldade, seja de fome ou de tragédia pessoal (como no caso de Noemi, Rt 1,1; 4,1-11), eles podiam começar de novo. As mulheres também tinham seus direitos

²¹ No capítulo 2, ao tratar sobre a conversão a YHWH, será ampliado o comentário a respeito da aceitação de YHWH ao estrangeiro.

protegidos pela lei. A legislação divina não permitiria a discriminação racial. Os estrangeiros, as viúvas e os órfãos deveriam ser bem tratados (Dt 10,18ss; 24,17).

O primeiro capítulo, portanto, teve como problemática basilar identificar o problema do mal estrutural presente na narrativa de Rute. Apresenta-se um panorama sobre o problema e as imagens do mal no tempo dos juízes e no mundo persa, e identifica que o mal não é abstrato, está incorporado no pecado que transcende o nível pessoal. Entra na esfera pública, criando um sistema de injustiça e sofrimento para os outros.

O mal existe não apenas no coração, mas também nas instituições, leis, política e economia. A abordagem do mal estrutural foi apresentada situando o livro de Rute no período de vivência do autor, buscando identificar uma oposição ou uma alternativa solidária em relação ao mal estrutural.

O problema do mal foi debatido a partir de uma perspectiva filosófica, sociológica/cultural, perspectiva da literatura sagrada, dialogando também com a perspectiva agostiniana, para então conceituar o mal estrutural que é compreendido como “mal ou violência” em que estruturas e instituições sociais lesam os indivíduos na assistência, acolhimento e atendimento às suas necessidades.

No próximo capítulo será analisado o livro de Rute a partir de reflexões sobre as ações presentes na narrativa que desconstruem o mal estrutural. Serão formulados argumentos presentes no próprio livro no que tange a conversão ao Deus de Israel (YHWH), o que significa voltar-se para ele. Voltar a YHWH significa fazer triunfar a solidariedade. Ainda será tratado sobre os direitos dos pobres ampliando a discussão sobre “respiga”. O livro de Rute sugere uma situação econômica onde alguns tinham em abundância, outros trabalhavam para viver, outros (mais numerosos) nada tinham, precisavam respigar (catar restolho, catar lixo). A história então, busca recuperar o período pré-estatal que tinha como característica fundamental o projeto fraterno de igualdade e solidariedade.

2 AÇÕES QUE DESCONSTROEM O MAL ESTRUTURAL NO LIVRO DE RUTE

Após a discussão sobre o problema do mal a partir de uma perspectiva filosófica, sociológica/cultural, perspectiva da literatura sagrada, dialogando também com a perspectiva agostiniana, chega-se ao conceito de mal estrutural, compreendido como “mal ou violência” em que estruturas e instituições sociais lesam os indivíduos na assistência, acolhimento e atendimento às suas necessidades.

Parece-nos que esse conceito de mal estrutural está muito refletido no livro de Rute, que apresenta em muitos momentos dominação, opressão e violência. A narrativa do livro é ambientada no contexto de um momento histórico específico anterior ao exílio, na época dos juízes, e quanto à sua redação final, data de séculos depois. Período narrativo no “tempo dos juízes” antes do exílio, e tempo narrativo datado no período pós-exílio. Rute será analisada como uma história crítica com recomendações de desconstrução de males estruturais.

Ao se opor ao acentuado nacionalismo do tempo pós-exílico, o livro de Rute confronta todo tipo de diferença e intolerância junto aos povos de outras nações. A descrição do livro está ambientada no período dos Juízes, em um cenário pré-monárquico por volta do ano 1100 a.C. porém, sua escrita espelha a problemática do pós-exílio em torno do ano 450 a.C., quando os judeus retornavam do exílio babilônico. Contando uma história familiar, o texto apresenta a luta dos pobres em busca de seus direitos e de sua sobrevivência, e essa história familiar reflete os efeitos do mal estrutural do regime persa.

O autor do livro de Rute, ao sinalizar o tempo dos juízes, propõe um perfil do povo da Bíblia que conservava como referência o passado, procurando respostas ou modelos para o presente. Essa referência ao passado diz respeito a um sistema de organização igualitário e fraterno, cujo resgate é proposto pelo livro de Rute. Na época de sua redação final, posterior ao exílio babilônico, o quadro era bem diferente. Jerusalém deveria ser reconstruída, não apenas seu templo que estava ao chão, mas particularmente a dispersão do povo que nesse momento se apresentava como indício de interrupção ao projeto persa de reconstrução. Existia um temor por parte dos babilônicos de que se Israel recuperasse as forças, o povo poderia opor-se a Babilônia, e essa foi a causa de mantê-los exilados por 50 anos.

Um novo tempo político nasce para os judeus após Ciro suplantarem o regime babilônico. Ele autoriza a todos que desejassem, retornar a Judá, sua terra. Alguns

que já estavam acostumados na terra do exílio decidiram permanecer. Outros retornaram, contudo enfrentariam fome, pobreza, destruição. O desafio não seria somente reconstruir o templo, uma vez que a reconstrução do templo era parte do projeto imperial, mas deveriam também reconstruir suas próprias vidas.

As lideranças que atuam na manutenção do sistema do projeto imperial, do mal estrutural, se preocupavam com a hipótese de que muitos dos males enfrentados seriam em consequência de casamentos mistos entre estrangeiros, que culminavam em práticas e costumes de outros povos. De acordo com Gunneweg (2005, p. 229), “a lei israelita-judaica deveria ser posta em vigor como direito real persa, e ser sancionada com penas estatais e seculares”. O rei havia incumbido Esdras de fazer “inquirição a respeito de Judá e de Jerusalém, segundo a lei de [seu] Deus” (Esd 7,14).

Alguns autores (LASOR; HUBBARD Jr.; BUSH, 2002, p. 603) comentam a narrativa de Esdras sobre muitos judeus, mesmo sacerdotes e levitas, haviam se casado com pessoas da terra (Esd 9,1). Depois de muito jejum e oração (Esd 9, 3-15) por parte de Esdras, “uma vasta multidão o rodeou com grande remorso, oferecendo-se para divorciar-se” (LASOR; HUBBARD Jr.; BUSH, 2002, p. 604). Na intenção de resolverem a questão, a solução seria despedir essas mulheres (Esd 10). Era um tempo de reforma radical. Após 70 anos vivendo como escravos e passando privações, o trauma do cativo era imenso. Por isso estavam dispostos a voltar atrás e obedecer às leis de Deus, e para tanto faziam o que fosse necessário para não viverem mais aquele contexto.

Outros autores interpretam a questão destacando que

A partir do grupo sacerdotal de Esdras e com a força ideológica de Sequenias (Esd 10, 2) explicitaram-se a intolerância, o preconceito, a arrogância e a dominação. Na base do decreto, os ‘exilados’ (Esd 10, 7) e a ‘assembleia dos exilados’ (Esd 10, 8), na voz de Esdras, “separaram” a comunidade exilada dos ‘povos da terra’ (Esd 9, 11; Esd 10, 2-11) e das ‘mulheres estrangeiras’ (Esd 10, 3-11) e, mais duramente, dos ‘filhos’ (Esd 10, 3). Os ‘povos da terra’ eram imundos, aos olhos dos que retornavam do exílio (Esd 9, 11) (FERREIRA; MARQUES, 2019, p. 170).

Para esses autores nascia ali uma ideologia da intolerância contra os estrangeiros, mulheres e crianças, apontando desigualdades sociais. Não podia haver mais diversidade.

Outros julgavam que as dificuldades decorriam dos maus tratos aos pobres e a solução seria devolver a eles o que lhes havia sido roubado

Ouvindo eu, pois, o seu clamor, e estas palavras, muito me indignei. E considerei comigo mesmo no meu coração; depois pejejei com os nobres e com os magistrados, e disse-lhes: Sois usurários cada um para com seu

irmão. E convoquei contra eles uma grande assembleia. E disse-lhes: Nós resgatamos os judeus, nossos irmãos, que foram vendidos às nações, segundo nossas posses; e vós outra vez venderíeis a vossos irmãos, ou vender-se-iam a nós? Então se calaram, e não acharam que responder. Disse mais: Não é bom o que fazeis; porventura não andaríeis no temor do nosso Deus, por causa do opróbrio das nações, os nossos inimigos? Também eu, meus irmãos e meus servos, a juro lhes temos emprestado dinheiro e trigo. Deixemos este ganho. Restituí-lhes hoje, vos peço, as suas terras, as suas vinhas, os seus olivais e as suas casas; como também a centésima parte do dinheiro, do trigo, do mosto e do azeite, que vós exigis deles. Então disseram: Restituir-lhes-emos, e nada procuraremos deles; faremos assim como dizes. Então chamei os sacerdotes, e os fiz jurar que fariam conforme a esta palavra (Neemias 5,6-12).

Neemias ordenou um perdão de dívidas em benefício da população mais pobre que em parte tinha sido escravizada por causa de suas dívidas. Assim esse grupo foi reintegrado à sociedade (GUNNEWEG, 2005, p. 232).

Contudo, pelo fato de não haver cordialidade e respeito entre eles, os resultados não surtiram o efeito esperado. Fraternidade e solidariedade não eram ações evidentes nesse tempo do governo imperial (HUBBARD Jr., 2008).

No pilar da desconstrução, estão associadas questões filosóficas, literárias, políticas e intelectuais que proporcionaram um confronto no ponto de vista metafísico ocidental (PEDROSO JUNIOR, 2020) visto que se apoiava, muitas vezes, em relações binárias para instaurar uma hierarquia ou supremacia de um padrão sobre o outro. Segundo Heidegger (1956), a metafísica ocidental se instaura com a abertura de uma história caracterizada pelo esforço em definir e controlar o ser por meio do pensamento.

2.1 A DESCONSTRUÇÃO

A ideia de desconstrução é utilizada nos campos da filosofia e da teoria literária. O verbo desconstruir se refere ao rompimento de uma estrutura conceitual por meio da análise intelectual. A desconstrução funciona destacando ambiguidades, falhas, fraquezas e contradições em uma teoria ou discurso. Neste caso, a coisa desconstruída é demolida ou desfeita (PEDROSO JUNIOR, 2020). A desconstrução demonstra, nesse âmbito, a possibilidade de várias leituras.

O sentido de desconstrução tem em Jacques Derrida um de seus precursores. Ele foi um dos mais famosos entre os pós-modernos. Nascido em Biar, Argélia, 1930, faleceu em Paris em 2004. Era de família judaica e em sua história registra-se

sofrimentos em razão das consequências do antissemitismo durante a segunda guerra mundial (QUEIROZ, 2016, p. 1630). Em 1952 estava em Paris onde finalizou seus estudos universitários aprofundando-se em Husserl, Kierkegaard e Heidegger.

O livro de Jacques Derrida, *Gramatologia* (2004), introduziu a maioria das ideias influentes na desconstrução. Ele debate o tema de acordo com fundamentos em ideologia de filósofos como Martin Heidegger (1889-1976), e para ele o método de desconstrução consiste na análise dos sistemas que compõem o discurso. Segundo Derrida, a linguagem como sistema de signos e palavras só tem sentido pelo contraste entre esses signos.

Nos tempos em que Derrida escreveu sua gramatologia, a crença no senso comum era muito latente, tudo que existe no mundo possuía, de certa forma, sua própria linguagem, e não apenas uma linguagem em sentido possessivo, mas como maneira própria de ser de cada ser vivente. Para Derrida, o pensamento sobre a linguagem privilegiava o homem como detentor dela e se encontrava sob um processo de desconstrução, e isso revelava que a linguagem não daria mais conta de responder às questões daquele tempo (DERRIDA, 2004). Essa é a questão que o levou a propor a substituição do signo, que está vinculado à fala e à voz humana, pela gramatologia, pelo rastro, o traço, a escrita como a própria estrutura da existência.

(...) a linguagem mesma acha-se ameaçada em sua vida, desamparada, sem amarras por não ter mais limites, devolvida à sua própria finalidade no momento exato em que seus limites parecem apagar-se, no momento exato em que o significado infinito que parecia excedê-la deixa de tranquilizá-la a respeito de si mesma, de contê-la e de cercá-la (DERRIDA, 2004, p. 7)

Coelho (2019, p. 14) faz uma análise desse aspecto de linguagem e compreende que Derrida acredita que é preciso pensar não mais a linguagem enquanto origem, ou seja, enquanto fundamento da existência e da condição de possibilidade de pensamentos, mas apresenta a linguagem como algo que não passa de uma “estrutura” entre outras “estruturas” que podem se desfazer a qualquer tempo. Já o signo é sempre signo, significa algo, indica um referencial, uma realidade em constante movimento que se exterioriza rumo a um significado transcendental que pararia toda a cadeia de sentido e o ancoraria num sentido fixo e final.

A desconstrução é esse movimento do pensamento que mostra o funcionamento do jogo do pensamento metafísico que sempre busca instaurar uma presença e origens. O filósofo que se orienta no interior da desconstrução é aquele que tem ‘consciência’ da temporalidade das compreensões de mundo, pois, por mais que as pessoas tenham a crença ou vivam como se existisse apenas um mundo, a regra da existência para o pensador da desconstrução é que há uma pluralidade incontável de razões a respeito do mundo, que ele é sempre mais de um (COELHO, 2019, p. 18-19).

A desconstrução direciona-se para o próprio texto, apontando para o conflito e a contradição, a auto-referencialidade e a intertextualidade (o que é característico da hermenêutica). A hermenêutica ao contrário, busca uma interpretação correta de uma busca de sentidos (HOUAISS, 2001, p. 1519); a desconstrução aponta para o impasse, a aporia. O tema da desconstrução não deve ser confundido com destruir, implodir, dissociar, desarticular. Trata-se de uma postura crítica, um despojar do supérfluo para a construção de algo novo. A ideia de desconstrução também é muito empregada para registrar inverdades ou manobras que uma má interpretação envolve. Uma interpretação deve ser uma leitura cuidadosa que considera todos os aspectos de um texto:

[...] a leitura deve, sempre, visar uma certa relação, despercebida pelo escritor, entre o que ele comanda e que ele não comanda, dos esquemas da língua de que faz uso. Esta relação não é uma certa repartição quantitativa de sombra e de luz, de fraqueza ou de força, mas uma estrutura significativa que a leitura crítica deve produzir (DERRIDA, 2004, p. 193-194).

A desconstrução não pressupõe um método de leitura, mas se apresenta como uma sequência ordenada com regras. Raúl Madrid (2008, p. 110) diz que considerar a desconstrução um método, seria supor deixar de lado uma atividade detalhada da leitura em detrimento de uma ideia generalizada da referida atividade. A desconstrução será uma ação ativa sobre o texto que não pretende apossar-se dos passos dos sentidos, mas acompanhar todo o texto, emergindo de sua releitura. É uma releitura de mundo, enquanto realidade. Em seus escritos sobre desconstrução Derrida não sugere a transformação do preconceito, ou seja, que se afirme o seu contrário, mas sim que o sujeito reavalie suas ações, analisando por si mesmo, até a compreensão da realidade humana e social.

A desconstrução não pode limitar-se ou passar imediatamente para uma neutralização: deve, através de um gesto duplo, uma dupla ciência, uma dupla escrita, praticar uma reviravolta da oposição clássica e um deslocamento geral do sistema. É só nesta condição que a desconstrução terá os meios de intervir no campo das oposições que critica e que é também um campo de forças não-discursivas (DERRIDA, 1991, p. 372).

A desconstrução não significa movimentar-se de um conceito para outro, mas busca se modificar e se dirigir para uma estrutura conceitual articulada a uma estrutura não conceitual. Seria oportunizar no processo de desconstrução, a possibilidade e a força do poder da comunicação. Para Derrida, a desconstrução de conceitos que são tão caros ou estimados pela hermenêutica traz à tona as aporias, os impasses que

fundamentam o discurso hermenêutico enquanto instituição. A citação a seguir indica que

O sistema de interpretação (que é também de uma certa forma o sistema de interpretação ou em todo caso de toda uma interpretação da hermenêutica), ainda que seja corrente ou enquanto é corrente como o bom senso, foi representado em toda história da filosofia. Direi mesmo que é, no fundo, a interpretação propriamente filosófica da escrita (DERRIDA, 1991, p. 352).

Sobre isso Silva (2004) comenta que:

A tendência em reduzir as reflexões filosóficas e teóricas a princípios fundamentais só faz facilitar a construção de caricaturas. Se reduzida à interpretação, a hermenêutica não passaria de uma análise interpretativa de textos sagrados, jurídicos, literários, etc; e a desconstrução, ao nihilismo, correria o risco de ser entendida como uma ciência que prova que os textos nada significam, o que se transformaria num absurdo, uma vez que Derrida nunca afirmou tal coisa (SILVA, 2004, p. 2).

Nessa citação o autor destaca as bases e segue trazendo uma explicação:

Assim caricaturadas, tais reflexões são tomadas em sua oposição e conseqüentemente se excluem mutuamente. Um fator, em muito, poderia contribuir para expandir a crença quase difundida de que a desconstrução é uma espécie de 'teologia negativa', trata-se da indecidibilidade, que em si já implica muitas coisas. Uma delas é a questão da produção de sentido, pois o indecidível impossibilita a ideia de significado imanente. Produzir sentido pode muito bem ser visto como uma interpretação (e nisso, o senso comum tem razão), o que aproximaria a desconstrução da hermenêutica (SILVA, 2004, p. 2).

A desconstrução então diz respeito a abordagens em busca da compreensão da relação entre texto e significado, em que as experiências cotidianas não podem ser avaliadas empiricamente caso o propósito seja encontrar a realidade da linguagem.

Costa (2000, p. 372) quando trata sobre a instabilidade semântica ou a falta de solidez na interpretação e estudo dos significados do sentido da mensagem que está sendo transmitida, sugere que a interpretação pode correr o risco de tornar-se impraticável; ele diz que "a indecidibilidade supõe que o trabalho interpretativo não precisa tão-só mudar seus parâmetros senão que agora seria um trabalho inútil e ocioso". Ele acredita que certamente aí esteja a razão pela qual a desconstrução seja acusada de negar a hermenêutica, ainda que a hermenêutica preocupada com o significado intrínseco ao texto, busca resgatar a verdade do texto. Já a desconstrução, distante do anseio de recuperar algum sentido em algum lugar, considera que "a essência da literatura [...] é produzida enquanto conjunto de regras objetivas numa história original dos atos de inscrição e leitura" (DERRIDA, 1992, p. 45).

A desconstrução não é um ato em si, pois não responde à estrutura psicológica tradicional de um sujeito, que atua primeiro, através da racionalidade, e,

posteriormente, sob o ímpeto da vontade. Madrid (2008, p. 111-112) descreve que a desconstrução não espera a deliberação da consciência, não correspondente a um sujeito, individual ou coletivo, que tomaria a iniciativa dela e a aplicaria a um objeto, a um texto; possui mais características do mundo natural que propriamente um ato intratextual.

“A desconstrução abraça concretamente o conceito de ‘soberania’, porque necessitará não somente de um princípio de resistência, como também de uma força da resistência e da dissidência” (DERRIDA, 2003, p. 17). A desconstrução é, na verdade, a “revisão da soberania”. É a soberania da soberania do Outro e da Palavra. Meneses (2013), comentando a desconstrução no que tange a soberania do outro, diz que:

Desconstruir a oposição significa, num dado momento, inverter a hierarquia. Esquecer esta fase de inversão será ignorar a estrutura conflitual da oposição. Significa, pois, passar demasiado depressa sem se deter sobre a oposição anterior, a uma neutralização que, praticamente, deixaria o campo anterior no seu estado e privar-se-ia, eficazmente, de todo o meio para o interior. Esta característica da ‘desconstrução’ revela um papel significativo na ‘alteridade’ do processo. Derrida indica que a desconstrução será, essencialmente, substituível dentro de uma cadeia de substituições, frisando que a palavra ‘desconstrução’, de forma idêntica a outras, não possui mais valor do que a que lhe confere a sua inscrição. Numa cadeia de substituições possíveis, denomina-se ‘contexto’ (MENESES, 2013, p. 183).

A desconstrução não é uma operação mecânica, porque carrega conotações de uma forma processual de julgamento. Por suas implicações ético-políticas, falar de um método em relação à desconstrução, poderia sugerir um caminho direto contra a corrente da aventura filosófica de Derrida.

2.2 A DESCONSTRUÇÃO E A COMPREENSÃO DO PENSAMENTO NA HISTÓRIA DE RUTE

Entre diversos pesquisadores que dissertam sobre o pensamento de Derrida, Meneses (2013, p. 184) escreveu a respeito das condições da desconstrução, mostrando que essa surgiu como a criação de um pensamento que, na interpretação de alguns possa ter a conotação de “pensamento contaminado”. Para Meneses (2013), “a desconstrução não é um projeto filosófico arbitrário de um autor, ela não é uma crítica e nem uma crítica da crítica, pois não supera os textos que falam. Não é uma teoria, não é uma filosofia da filosofia, nem mesmo um sistema filosófico”. A desconstrução surge como um acontecimento que estará por vir, acontecendo em

cada caso concreto, é um “talvez” e aparece como um acontecimento da realidade e do texto.

Há uma inversão de valores na desconstrução, oposições metafísicas, da natureza fundamental da realidade, que passa a enxergar o que sempre foi subestimado como neutralizador para as oposições e se direciona para a criação de novos conceitos, como o conceito de solidário, com o objetivo de indicar princípios de alteridade que considerem o outro, ou o que pertence ao outro, o que o distingue. Madrid (2008, p. 113) comenta a partir dessa interpretação que “o termo desconstrução parece estar antes de se representar como metodologia, necessária e inevitável, relaciona-se com o Outro”.

Meneses (2013, p. 185), ao dissertar sobre a desconstrução em Jacques Derrida, aponta a um caminho de “acolhimento”, e para explicar isso ele diz que se a desconstrução se manifesta como um “acontecimento”, necessário e inevitável, que nos permite relacionar com o outro, então a solidariedade é o relacionamento do acontecimento do outro. A solidariedade tem implícito, em si, o “acolhimento” por parte do outro como sua “construção”. A desconstrução apresenta-se como diferença, bem como a solidariedade. Esta revela-se pela “diferença” do ‘outro’. Na história de Rute, Boaz foi a diferença do acolhimento, foi a diferença do ‘outro’.

Boaz foi solidário ao evidenciar em suas ações a hospitalidade para com Rute e Noemi. A solidariedade refletida a partir do pensamento de Derrida, estaria vinculada à ideia de hospitalidade. Hospitalidade pelo pensamento de Derrida, é a “diferença do Outro” que está diante de mim. Essa ação de Boaz pode ser interpretada a partir desse entendimento de hospitalidade que Derrida apresenta. Para ele a metafísica que reflete sobre a identidade, ou a metafísica da presença, precisa ser superada pela ideia da diferença, do outro (DERRIDA, 2004, p. 41).

Compreende-se, portanto, que desconstruir pode ser visto como a:

Inversão dos níveis do explícito e do implícito num texto concreto, alterando as relações normais, entre o texto e o contexto, na procura de suprimir a hegemonia da denominação, aparentemente explícita, em favor dos múltiplos rasgos do sentido, que se encontram dispersos (MENESES, 2013, p. 186).

Por certo, a desconstrução equivale a conceber, discursivamente, o outro, a partir de si mesmo. A incisão da desconstrução não é uma ação voluntária visto não ter um lugar absoluto, mas ela se evidencia e se apresenta possível de acordo com circunstâncias ou motivos de ruptura identificados no contexto ou discurso que se pretende desconstruir. Para Derrida (2004, p. 105-106) a determinação do ponto

central do que se pretende desconstruir, dependerá de uma reflexão histórica, o que implica dizer que não se esgotará na apuração ou conclusão de um sujeito isoladamente. De acordo com Meneses (2013)

A desconstrução inicia-se dando atenção aos seguimentos do texto [...]. Assim, desconstruir significa realizar uma espécie de inversão estratégica, reparando nos recortes, que não se observam no âmbito de uma leitura tradicional (MENESES, 2013, p. 187).

Então, de acordo com a citação de Meneses (2013) a desconstrução não significa uma lógica formal, sendo então o contexto um poderoso mecanismo em busca de significado e sentido.

Desconstrução surge a partir de dentro, o objetivo do processo de desconstrução é identificar os pontos distintos dentro do próprio texto, e isso é possível notar nos relatos do livro de Rute, em relação às ações de Boaz. Toda linguagem antes de ser orientada pela gramática, será orientada pela retórica (DERRIDA, 2004, p. 381-382), e isso corresponde à ideia de que o processo de desconstrução conduzirá a um processo de reconstrução. Assim será possível então elaborar o Outro a partir de si mesmo, evidenciando que cada intervenção de desconstrução tem sua singularidade, estará sempre vinculada à realidade do texto.

Madrid (2008, p. 117) explica que “cada tratado desconstrutivo procede de uma língua, como se fosse um universo idiomático particular, em que os conceitos solidários se deslocam segundo o contexto de cada caso”. A desconstrução surge, portanto, a partir de alicerces, por categorias metafísicas, obscuras, que não podem ser desconsideradas.

Segundo Meneses (2013, p. 190), “Derrida estende o conceito de desconstrução a toda a atividade inventiva humana (teologia, filosofia, ética, política, direito, história)”. Para o autor desconstruir é buscar um espaço intermédio, e em relação a sua escrituralidade caminha por quatro eixos que são: momento epistêmico, momento estético, momento político e momento ético.

Sobre a questão epistêmica, o que está em debate é o controle mútuo da desconstrução e as categorias filosóficas e científicas do conhecimento (DERRIDA, 2004, p. 293); o momento estético destaca que todo esforço desconstrutivo volta-se para a difusão de pluralidades textuais, a partir da propagação da diversidade de estilos, tornando a desconstrução um processo lúdico da realidade e do texto (DERRIDA, 1996, p. 44); no âmbito político as instituições e suas práticas estão

abaladas pela desconstrução por desenvolver ações críticas (DERRIDA, 1990)²²; no quesito ético a desconstrução surge com marcada posição moral, buscando identificar um ponto de alteridade dentro do texto, visto que a alteridade é essencial para a desconstrução ao enxergar o outro como um ser distinto.

“As diferentes significações de um texto poderão ser descobertas ao decompor a estrutura da linguagem, nas quais são redigidas” (MENESES, 2013, p. 195). Os quatro eixos escriturísticos apresentados desvendam o quadro da desconstrução, revelando que a prevalência ética se encontra na origem do problema da desconstrução e da sua alteridade, ou sua capacidade de perceber o outro. “A desconstrução é uma abertura ao outro” (MADRID, 2008, p. 127), é uma abertura do texto ao texto.

A desconstrução será a “poiética do outro” (MENESES, 2013, p. 198), ou a criação do outro, podendo até ser interpretada como uma de suas dimensões a hospitalidade do estrangeiro, tal como se manifestou no acolhimento dado por Boaz a Rute e Noemi, relevando assim que a desconstrução se tornou um ato de solidariedade, através da ação de Boaz.

A desconstrução é uma soberania do Outro. Será aquilo a que Derrida chama a desconstrução do conceito de soberania incondicional. Será necessária, sem dúvida, e acha-se em curso, é por isso que tratamos aí como herança de uma Teologia. No caso mais notório da pretensa soberania dos Estados-nações, um entre outros e muitos (uma vez que aquela se sente em casa e será indispensável nos conceitos de sujeito, de cidadão, de liberdade, de responsabilidade, de povo, etc.), o valor da soberania encontra-se hoje em plena decomposição. Mas é preciso velar para que a desconstrução necessária não comprometa, ou não faça, em demasia, a reivindicação da universidade à independência, ou seja, a uma certa e particular forma de soberania. Toda a desconstrução é uma estratégia e uma soberania do Outro-estranho (MENESES, 2013, p. 199).

Percebe-se a aplicação da desconstrução em todas as áreas, desde as ciências humanas, até as ciências exatas, seja como método, seja como fundamento. O trabalho de desconstrução acontece por exemplo por intermédio de um “cerco” que ocorre no interior do pensamento filosófico e da escrita literária, e que se aproveita das suas aporias, para indicar algumas possibilidades ao que está por acontecer.

²² “(...) une déconstruction rigoureuse et efficiente devrait à la fois développer la critique (pratique) de l’institution philosophique actuelle et engager une transformation positive, affirmative plutôt, audacieuse, extensive, et intensive, d’un enseignement dit “philosophique” (...) Ces propositions offensives seraient réglées à la fois sur l’état théorique et pratique de la déconstruction et prendraient des formes très concrètes, le plus efficientes possible...”. (DERRIDA, 1990, p. 121)

Para Pedroso Júnior (2010, p. 15), mesmo que tenha emergido na área filosófica, a desconstrução não é exclusivamente filosófica, menos ainda, se entendermos a Filosofia no seu sentido tradicional. Observando além da Filosofia, a desconstrução identifica-se como um ato de leitura crítica, textos filosóficos ou literários. A esse respeito também Culler (1997, p. 99) diz que “a desconstrução tem sido variadamente apresentada como uma posição filosófica, uma estratégia política ou intelectual e um modo de leitura”. Ou seja, ela é aplicada de maneira diversificada, é um pensamento em ação, não chega por meio de recomendação de uma autoridade para ser aplicada a determinado método, mas é o que está por acontecer.

Na obra “Anne Dufourmantelle convida Jaques Derrida a falar da Hospitalidade” (2003), no diálogo ele apresenta a hospitalidade como desconstrução, pois permitirá a construção do acolhimento, do respeito, da aceitação e conseqüentemente a prática da solidariedade, como aconteceu em Belém, nos campos de Boaz (Rt 2.1). A hospitalidade e acolhimento só acontecem onde encontra-se um anfitrião que esteja disposto a receber o outro. Nesse sentido a desconstrução ocorre quando há a construção de um relacionamento de alteridade, onde há o respeito a particularidade do outro, surgindo então a hospitalidade incondicional.

Desconstrução tem um antes na ‘construção’ e um depois na reconstrução, para Ela mesma surgir como desconstrução, pela síntese da realidade e do texto. A desconstrução é a soberania da Palavra, é o poder da Palavra e, assim, assume-se como ‘ouvir a palavra’. Esta audição é a ‘melhor parte’, tal como se verifica na hospitalidade. Esta caracteriza a desconstrução. Assim, a desconstrução está ‘por vir’. A desconstrução é o caminho do ‘por vir’ da Palavra (MENESES, 2013, p. 202).

Derrida (2001), ao tratar sobre ações de acolhimento a estrangeiros na obra “Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!” sugere que se elaborem novas formas de solidariedade e apresenta seu parecer no que tange a transformação das modalidades de pertença da cidade ao Estado para que conquistem autonomia para acolher o estrangeiro (DERRIDA, 2001, p. 18). Para ele, estabelecer uma lei da hospitalidade, definir um direito de hospitalidade, culminará na perda de sua incondicionalidade. Então ele apresenta uma hospitalidade incondicional, indicando “abrir as portas a cada um e a cada uma, a todo e a qualquer outro, a todo o recém-chegado, de onde quer que ele viesse e fosse ele quem fosse” (DERRIDA, 2001, p. 47). Diz respeito a uma hospitalidade que acolhe sem imposições, “antes de saber e indagar o que quer que seja [...] Mas ela também supõe que se dirija a ele, de maneira

singular, chamando-o portanto e reconhecendo-lhe um nome próprio.” (DERRIDA, 2001, p. 250).

Boaz é o personagem que se apresenta como referência no livro de Rute para então abordarmos a questão da desconstrução do mal estrutural, seguida de reconstrução a partir de atos de solidariedade. Desconstruir um mal e reconstruir algo que vai se identificar como solidariedade.

Ele é apresentado como modelo de masculinidade, resgate e respeito, visto que se tratava de uma relação respeitosa, não que ele seja o herói e ela a vítima, mas uma relação entre eles. Foi uma saga dos dois, e a solidariedade seria justamente a base entre eles.

O livro de Rute recupera o princípio da partilha, do acolhimento, da solidariedade e da fraternidade presentes no sistema tribal e clânico, para criticar o mal estrutural da época. Para a compreensão da configuração social das tribos de Israel é relevante recuar ao passado e retornar ao mundo da família, o núcleo mais fundamental na escala socioeconômica daquele período, que era ainda menor nas zonas rurais. Eles viviam em aldeias, vilas e cidades pequenas, de não mais do que algumas centenas de pessoas. Algumas destas aldeias tinham sido estabelecidas no início da história de Israel, quando a sociedade era quase exclusivamente rural (DEVER, 2003, p. 13).

Estudiosos como Thiel (1993, p. 99), Dever (2003, p. 372), Faust (2012, p. 8) e De Vaux (2004, p. 26) são unânimes na definição do quadro tradicional da sociedade israelita como uma estrutura de parentesco, o que significa que a sociedade foi organizada com base em linhagens durante o período da povoação. Até mesmo no início da monarquia, esta sociedade era composta principalmente de três unidades decrescentes de tamanho: a tribo, o clã ou família, e a “casa do pai”, uma família ampliada cujos membros viviam juntos numa única localidade, mesmo que não seja em um único prédio.

Amanhã, pois, vos chegareis, segundo as vossas tribos; e será que a tribo que o SENHOR tomar se chegará, segundo as famílias; e a família que o SENHOR tomar se chegará por casas; e a casa que o SENHOR tomar se chegará homem por homem. (Js 7,14)

No diálogo que se estabelece entre Boaz e Rute percebe-se ações relevantes que indicam um caminho para essa retomada do acolhimento e da solidariedade, revelando então um processo de desconstrução, o que está por vir, que interferiria

radicalmente na realidade em que viviam Rute e Noemi, de acordo com os costumes da época:

Noemi tinha em Belém um parente de Elimeleque, seu marido; era um homem muito rico chamado Boaz. Em certa ocasião, Rute disse a Noemi: 'Olha, vou sair pelos campos para ver se apanho as espigas que vão caindo atrás daquele que for amável comigo'. Ela respondeu-lhe: 'Pois sim, minha filha, vai lá então!' E ela foi e aconteceu que o campo para onde foi era precisamente do tal Boaz que era da família de Elimeleque. Boaz apareceu por lá, vindo da cidade, enquanto Rute ali estava e saudou os ceifeiros: 'O Senhor esteja convosco!' E eles responderam: 'O Senhor te abençoe!' A seguir, perguntou ao capataz: 'Escuta, de quem é aquela moça que ali está?' 'É a moabita que veio com Noemi. Pediu-me esta manhã se podia apanhar as espigas que os ceifeiros deixavam caídas e tem estado sempre aqui, exceto quando foi descansar um pouco à sombra'. Boaz foi ter com ela para lhe falar: 'Minha filha, fica aqui conosco neste campo a apanhar espigas. Não precisas de ir a outros campos. Junta-te às moças que aí estão a trabalhar. Já avisei os rapazes para não te incomodarem; quando tiveres sede vai beber à tua vontade'. Ela agradeceu-lhe muito: Não há razão para seres assim tão amável comigo. Eu não passo duma estrangeira'. 'Sim, eu sei. Mas sei também de toda a afeição e carinho que tens mostrado para com a tua sogra, desde a morte do teu marido, e como preferiste deixar o teu pai e a tua mãe para viver entre estranhos. Que o Senhor, Deus de Israel, sob cujas asas vieste refugiar-te, te abençoe por tudo'. 'Agradeço-te muito. Foste muito bom para mim, não sendo eu sequer uma empregada tua!' À hora do almoço, Boaz chamou-a: 'Vem comer conosco'. Rute veio sentar-se junto dos ceifeiros e ele serviu-a generosamente, muito mais do que podia comer. Quando a jovem voltou ao trabalho, Boaz disse ao capataz que a deixasse apanhar mesmo entre os feixes sem lhe dizer nada; e que fizessem de propósito deixar cair espigas, sem que ela se sentisse incomodada por as apanhar (Rt 2,1-15).

O texto bíblico aponta algumas ações relevantes como: desconstrução através do acolhimento de YHWH, a garantia do direito dos pobres, reestruturação da sociedade através da alteridade e da justiça social. Essas ações serão apresentadas a seguir.

2.3 A AÇÃO DE DESCONSTRUÇÃO ATRAVÉS DO AMOR E ACOLHIMENTO DE YHWH

A narrativa do livro de Rute é composta por variados ingredientes: fatos, ações, diálogos, informações, conflitos, caracterizações. Analisar essa narrativa instiga à busca de ações transformadoras ou ações que desconstroem o quadro real para o ideal, "criando uma passagem da perda ao encontro, da carência à abundância, da derrota à vitória" (VITÓRIO, 2008, p. 86). Havia um problema, ou uma carência, que precisava ser superado, desconstruído, e para romper os obstáculos a ação solidária dos personagens, de fácil percepção, apontavam para ações transformadoras de desconstrução de males presentes.

O primeiro capítulo narra o ocorrido, onde uma família israelita deixou sua terra e foi para Moabe por causa da fome que assolava a região (Rt 1,1). O esposo Elimeleque morreu, e algum tempo depois seus dois filhos Malom e Quiliom (Rt 1,5). Noemi ficou desamparada com suas duas noras Orfa e Rute (Rt 1,4). Os filhos de Noemi se casaram com mulheres moabitas, o que não era de acordo com a Lei de Moisés (Dt 7,1-4), visto que Moabe era uma nação pagã (Êx 15,15; Nm 21,29), contudo Noemi mantinha-se fiel ao Deus de Israel.

O apreço das noras por Noemi era grande (Rt 1,9), no entanto, ela julgou necessário enviá-las de volta às suas casas, visto que iria voltar a Israel para tentar se sustentar. Naquela época a vida de uma viúva sem filhos homens era muito difícil. Como não tinha mais filhos para que as noras se casassem e continuassem fazendo parte de sua família, só restava a elas voltar à casa dos seus parentes moabitas em busca de sobrevivência (Rt 1,11-14). Orfa se despediu e permaneceu em Moabe, enquanto Rute decidiu ficar com Noemi e com o povo de Israel, com o dito: “o teu povo é o meu povo” (Rt 1,16).

Dentro desta argumentação, não era somente participar do “povo” o que caracterizava um convertido no Antigo Testamento, mas também estar na “terra” da promessa. Rute continua sua declaração assim: “Onde quer que morreres, morrerei eu e aí serei sepultada; faça-me o SENHOR o que bem lhe aprouver, se outra coisa que não seja a morte me separar de ti” (Rt 1.17). Além de declarar que faria parte do povo de Israel, Rute se mostra pronta para ser sepultada na terra de Israel. Tal prática representava o conceito veterotestamentário de adorar a divindade da respectiva nação ou “terra” (HOUSE, 2005, p. 584-585). Quando Rute disse que morreria na terra de Noemi, ela estava aceitando a fé em YHWH.

Rute, então, expressou sua fé no Senhor ao entrar no povo de Israel, ao habitar na terra de Israel, e logicamente ao adorar o Deus do povo e da terra israelita. Ela escolheu YHWH para ser seu Deus, e não Camós²³ (CUNDALL; MORRIS, 2006, p. 245). A entrada de Rute no povo e na religião de sua sogra é o momento culminante do primeiro capítulo e fundamental para compreender a história desenvolvida na

²³ Camós era o deus nacional de Moabe. Significa o destruidor, subjogador ou deus-peixe, é o deus dos moabitas (Nm 21,29; Jr 48,7,13,46). Os moabitas acreditavam que ele os protegia e os ajudava na batalha. O Antigo Testamento menciona o nome Camós oito vezes. Em 1Rs 11,7, lemos que o rei Salomão construiu um local de sacrifício em Jerusalém em homenagem a esse deus. O culto a Camós foi encerrado durante o reinado do rei Josias, este fez uma grande campanha para acabar com a constante idolatria do povo de Israel (2Rs 23,13) (CUNDALL; MORRIS, 2006, p. 250).

narrativa do livro de Rute. “O testemunho de Rute mostra que o Deus de Israel não tem fronteiras” (GONÇALVES, 2008, p. 207).

Rute é moabita, a narrativa do livro destaca sua posição de estrangeira. Ela mesma se faz dizer: “Eu não passo duma estrangeira” (Rt 2,10). As diversas vezes em que sua posição étnica foi mencionada podem indicar a relevância da identidade de Rute e a evidência sobre o universalismo e a abertura da fé em YHWH (Rt 1,16-17; Is 40–66; Jn 1–4). O texto de Rute é uma história exemplar em torno da integração do estrangeiro na comunidade de YHWH, tal como o texto de Is 40-66, no qual o profeta oferece alternativas em nome de Deus para pessoas oriundas de outras nações (UTRINI, 2018, p. 171).

Como já descrito, embora o livro se situe num tempo pré-exílico, os escritos se deram no pós-exílio, e naquele contexto havia a necessidade de restauração da comunidade de Israel, mediante a observância da Lei ou Instrução (Torá), o recenseamento das famílias autóctones, o direito matrimonial e a fidelidade ao Deus Único. “O livro de Rute leva à tona vários elementos desse programa, ao exaltar o valor de uma estrangeira, para a família de sua sogra israelita” (KONINGS, 2003, p. 116). O que se vê na narrativa é a aplicação da Lei de Deus, na terra de Israel, protegendo os mais vulneráveis, no caso Noemi viúva, e sua nora viúva e estrangeira. Há uma tratativa em relação a diversidade, harmonia racial e étnica, pois mesmo Rute sendo da terra de Moabe²⁴, e então uma moabita²⁵ “impura” e pagã, decide por seguir YHWH e é acolhida, visto que

²⁴ Essa era uma terra de antigos inimigos de Israel. Adoradores de Camós, que YHWH mais tarde prometeria esmagar numa pilha de esterco (Is 25, 10) [...] Mulheres moabitas não eram uma boa ideia. Historicamente já tinham dado confusão. Basta lembrar a ocasião em que o povo de Deus passava em direção à terra prometida (Nm 22-35), os moabitas preocupados com sua terra, contrataram Balaão para amaldiçoar o povo de YHWH. Funcionou ao contrário, Balaão abençoou o povo de YHWH. Como resposta os moabitas incitaram suas mulheres a seduzirem vários homens israelitas e fizeram com que adorassem a Baal-Peor. Toda essa confusão resultou na morte de vinte e quatro mil pessoas e alguns episódios de violência extrema (GAROFALO NETO, 2018, p. 36-45).

²⁵ Rute se coloca como uma resposta direta não só em relação a situação de órfãos, viúvas e pobres mas também problematiza as relações entre o povo de Israel e os estrangeiros que compartilhavam a mesma região da Mesopotâmia. Em termos culturais, este contato com moabitas, edonitas, sidônios, entre outros, sintetizava uma ambiguidade: a tensa relação entre o eu/outro. O Israelita por lei tinha uma série de regras de conduta e de “pureza” a cumprir e em muitos casos a união matrimonial e o contato com povos estrangeiros eram os fatores acusados de provocar o desvirtuamento da conduta. Por outro lado, a própria história de Rute lançará mão da ideia de que o desvirtuamento do caráter nestes contatos culturais não é regra, haja vista o bom relacionamento com Noemi e a vinda de Rute junto dela para o meio de Israel. Esta seria então uma forma de lançar as raízes de uma doutrina bíblica sobre a igualdade e a justiça social, em meio uma série de leis que “dificultavam” a manutenção de uma interação que mantivesse Israelitas e estrangeiros em situação de mediação cultural (SANTOS; JARDIM, 2018, p. 53).

A legislação do Antigo Testamento, num modo geral, apresenta o estrangeiro como um dependente de Deus. Ele deve ser acolhido e bem tratado [...] Rute regressando com Noemi e fazendo-se estrangeira, expôs-se aos desígnios do Deus de Noemi e assumiu todas as consequências da sua opção ao lado de sua sogra [...] Um êxodo de solidariedade e conversão, pela qual ela se tornou a mais sublime estrangeira de Belém. A favor de sua decisão, jurou (Rt 1, 16-17) que viveria como os judeus (FERNANDES, 2012, p. 21-22).

Na antiga sociedade de Israel, um estrangeiro era alguém que não fazia parte de uma tribo. Tendo entrado na comunidade como hóspede, tem direito à hospitalidade. O Antigo Testamento propõe uma conciliação paradoxal entre a hospitalidade teórica para com o estrangeiro, o calor prático e a disponibilidade para o receber²⁶. A hostilidade aos estrangeiros é citada em passagens como Dt 7, 1-7; 9, 1-5; 12, 1-3, onde os israelitas foram ordenados a destruir os cananeus.

Crüsemann (2001, p. 183-184) comenta a respeito da exigência de adoração exclusiva a YHWH e por isso no relato, por exemplo de Ex 34, 11b-12, foram colocados alguns acenos novos e mais radicais em relação aos povos que viviam na terra, visto que a aliança do YHWH não poderia ser quebrada. O anúncio de despedir o povo cananeu diz respeito ao desligar da relação existente entre eles, uma ruptura necessária para que não houvessem interferências no culto, nos relacionamentos matrimoniais, o que poderia resultar no distanciamento de YHWH, do seu povo. As cidades-estado cananeias eram exploradoras, e Israel não deveria coexistir com elas, visto que o referencial inicial de Israel deveria ser a sociedade tribal igualitária, que não desenvolvia ideias de destruição.

As nações estrangeiras deveriam reconhecer a supremacia de YHWH, o que significaria se submeterem a ele. Utrini (2018, p. 174-177) faz alusão à questão do estrangeiro debatida no livro do profeta Isaías (Is 56) em que um estrangeiro e um eunuco se queixam do risco de se separarem do povo de Israel ou de se considerarem improdutivos como uma “árvore seca” (v.3). YHWH faz promessas ao eunuco e ao estrangeiro

Também lhes darei na minha casa e dentro dos meus muros um lugar e um nome, melhor do que o de filhos e filhas; um nome eterno darei a cada um deles, que nunca se apagará. E aos filhos dos estrangeiros, que se unirem ao Senhor, para o servirem, e para amarem o nome do Senhor, e para serem seus servos, todos os que guardarem o sábado, não o profanando, e os que abraçarem a minha aliança, também os levarei ao meu santo monte, e os alegrarei na minha casa de oração; os seus holocaustos e os seus sacrifícios serão aceitos no meu altar; porque a minha casa será chamada casa de oração para todos os povos. Assim diz o Senhor DEUS, que congrega os

²⁶ “Não maltratareis nem oprimireis nenhum estrangeiro, pois vós mesmos fostes estrangeiros nas terras do Egito” (Ex 22, 21).

dispersos de Israel: Ainda ajuntarei outros aos que já se lhe ajuntaram (Is 56, 5-8).

Utrini (2018), ao fazer referência a essa questão, explica que na Bíblia Hebraica muitos termos²⁷ são utilizados para se referir aos estrangeiros, e destaca que o refrigério de YHWH não estaria disponível a todos os estrangeiros, mas somente ao que se unisse a YHWH. O autor explica que o critério para que essa palavra de YHWH se concretizasse na vida dos estrangeiros era: eles deveriam servi-lo, amar o seu nome, observar o sábado e estar firme na sua aliança (Is 56, 6).

O nome de YHWH deveria ser respeitado (Ex 20, 7; Lv 19, 12), pois ele habita no Monte Sião (Is 18,7) e no seu santuário ele é encontrado por aqueles que o amam (Sl 5, 8; 69,37). Os estrangeiros são convidados a confiar no poder desse nome (Is 50,10), mesmo não pertencendo originalmente ao povo de Deus, e a amá-lo, sendo o amor o principal elemento da Lei (Ex 20,6; Dt 5,20).

A atenção especial que YHWH tem pelos estrangeiros, pelos órfãos e pelas viúvas revela-se de forma extraordinária nessas exortações professadas por Moisés²⁸. No livro de Deuteronômio (14,29; 16, 11.14; 24, 17.19-21 26, 12-13; 27,19) as palavras órfão, viúva e estrangeiro são repetidas muitas vezes. Por certo, foram conhecidas e seguidas por Boaz, um exemplo fora do livro de Deuteronômio que está no livro de Rt 2,15.

Rute estava disposta a abandonar suas raízes moabitas de adoração a outro deus, para declarar o Deus de Noemi como o seu Deus, visto ser o aspecto primordial

²⁷ “O primeiro indica tudo o que seria profano em relação ao culto (Ex 30,9; Lv 10,1; Nm 3,4); o segundo, na literatura deuteronômica, deuteronômica e profética, tais termos indicariam o estrangeiro em sentido étnico, do qual os israelitas deveriam distinguir-se e separar-se (Dt 17,15; Jz 19,12; Ex 21,8); o terceiro, em Ex 2,22 e 18,3 encontra-se uma primeira definição para o termo. O primeiro filho de Moisés com Séfora foi chamado de “Gersom” porque, disse, “sou um imigrante em terra estrangeira”. A partir daí vê-se que o termo poderia designar tanto um imigrante israelita, quanto um outro “estrangeiro” que tivesse abandonado sua terra para estabelecer sua vida noutra lugar. Há nalguns textos uma uniformidade no tratamento entre os israelitas e estes estrangeiros (Ex 20,10; 23,12; Lv 17,8; Nm 15,14; Lv 16,29; 17,10-12; Nm 15, 26.19) no que tange às observações ou proibições de determinadas ações. O “ger” é um membro da assembleia de YHWH (Ex 12, 19.48.49; Nm 9,14; Lv 16,29) e devido à sua situação socioeconômica, deveria ser protegido pelo povo de Israel, assim como o órfão e a viúva (Dt 14,29; 27,19); e, por fim, em quarto, um vocábulo que é, por vezes, empregado para as divindades estrangeiras (Dt 31,16; Jz 10,6; 1Sm 7,3). Quando aplicado às pessoas, ele não possui um sentido unívoco, podendo adquirir uma conotação negativa (Ex 12,43; Lv 22,25; Ez 44, 7.9) ou não. É algo ou alguém estranho, que não se reconhece como próprio, referindo-se sobretudo ao estrangeiro em sentido étnico” (UTRINI, 2018, p. 174, 175).

²⁸ Peregrinos e estrangeiros em Israel não deveriam ser oprimidos, e sim receber consideração especial por diversas razões: Israel sabia o que era ser estrangeiro, porque foram estrangeiros no Egito (Ex 23,9), estrangeiros tinham direito a interromper seu trabalho assim como os israelitas naturais (Ex 20,10). Contudo, os peregrinos tinham que receber concessões especiais, porque não desfrutavam de todos os direitos de israelitas nativos” (Bíblia de Estudo Palavras-chave Hebraico e Grego, 2015, p. 1584).

da aliança com YHWH o não adorar outros deuses. Essa era a fé que Rute conhecia, a adoração a Camos era tida como algo seguro a ela, e Noemi a fez lembrar de suas raízes nacionais e religiosas (HUBBARD Jr., 2008, p. 164). Mas Rute decidiu renunciar suas raízes étnicas e religiosas e adotou a nacionalidade e a religião de Noemi.

O povo de Israel sempre nutriu por amonitas e moabitas uma certa animosidade, e esta indisposição acompanhou os judeus mesmo em tempos tardios (Jz 10,6ss; 2Sm 10; 2Rs 24,2; Am 1,3; Zc 2,8; Ne 2, 10.19). Apesar de ainda continuarem o conflito contra essas nações, apareceu Rute, aderiu ao Deus de Israel. A partir do contato com Noemi e sua família, certamente tenha se sentido atraída pela fé de Israel para então habitar em seu meio (GREENBERG, 2001, p. 32).

A partir da observância das condições apresentadas de servir a YHWH, amar o seu nome, observar o sábado e estar firme na sua aliança (Is 56, 6), os estrangeiros seriam tratados como verdadeiros membros da comunidade de YHWH (GREENBERG, 2001, p. 34). “É isso que torna Israel agradável a YHWH, e não apenas uma mera pertença étnica. E essa inserção diz respeito a todas as pessoas que assim o fizessem” (UTRINI, 2018, p. 182).

Ao ser aceita pelo Deus de Noemi, a ação transformadora de desconstrução do exclusivismo de YHWH apenas ao povo de Israel é notória, a abrangência do amor e acolhimento de YHWH está presente. Isso se dá pela declaração de Rute em se unir a Ele, a nível até de juramento (Rt 1, 16-17), fazendo um pacto, uma aliança. Esse momento do relato do Livro de Rute identifica que a desconstrução se apresenta como um trabalho no interior dos discursos sustentadores de pensamentos exclusivistas, ampliando seus limites através da prática de leitura crítica.

Hubbard Jr. (2008, p. 169) comenta que “no estilo e no tom, as palavras de Rute soam como uma confissão de fé”. Seu comprometimento com a sogra envolvia uma mudança de direção em sua vida, distanciada de elos que a ligavam ao deus Camos, seguindo em sentido oposto a um novo Deus, YHWH. Rute fez cumprir seu juramento à sogra apelando para a deidade do Deus de Israel, deixando claro que a partir de então, YHWH, e não Camos, seria o seu Deus. Rute dispensou a segurança do que ela conhecia, para abraçar algo novo, estranho a ela, abandonou seus laços passados voluntariamente e adotou YHWH como seu Deus, e Israel como seu povo.

Voltar a YHWH significa fazer triunfar a fraternidade e a solidariedade, é ter a capacidade de sentir a dor da necessidade do outro como a sua, assumi-la. Rute, além de voltar-se ao Deus de Noemi, sente também a sua necessidade agindo de

forma extraordinária e inesperada. Ela declara-se decidida a lutar pela subsistência. A fundamentação e a grande motivação da atitude de justiça, de direito, de respeito e de amor do israelita para com o estrangeiro, encontram-se na ação justa, misericordiosa, amorosa e libertadora do próprio YHWH.

Pois YHWH vosso Deus é o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores, o Deus grande, o valente, o terrível, que não faz acepção de pessoas e não aceita suborno, o que faz justiça ao órfão e à viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhe pão e roupa' (Dt 10,17-18).

Portanto, crer nesse Deus e segui-lo significa concretamente para os juízes israelitas o que diz o texto sagrado:

Ouireis vossos irmãos para fazerdes justiça entre um homem e seu irmão, ou o estrangeiro que mora com ele. Não façais acepção de pessoas no julgamento: ouvireis de igual modo o pequeno e o grande (Dt 1,16-17).

Para os agricultores israelitas, crer nesse Deus significa a promoção e o respeito do direito à vida e às necessidades básicas. Esses pontos referem-se à propriedade particular, como segue:

Estas estão acima do direito à propriedade particular: "Quando entrares na vinha do teu próximo poderás comer à vontade, até ficar saciado, mas nada carregues em teu cesto. Quando entrares na plantação do teu próximo poderás colher as espigas com a mão, mas não passes a foice na plantação do teu próximo" (Dt 23,25- 26). Neste contexto, torna-se mais facilmente compreensível a seguinte maldição: 'Maldito seja aquele que perverte o direito do estrangeiro, do órfão e da viúva! E todo o povo dirá: Amém!' (Dt 27,19) (KRAMER, 2010, p. 262).

2.4 A DESCONSTRUÇÃO BUSCANDO GARANTIR O DIREITO DOS POBRES

A desconstrução entendida como uma atividade dinâmica sobre o texto, não usurpa os significados, porém faz uma releitura do texto, a fim de reconduzi-lo. Nesse ato dinâmico faz uma decodificação do mundo considerando seu contexto real, através da reformulação das ações humanas para então agir sobre essa realidade (MADRID, 2008, p. 110-112). Derrida (2004, p. 105-106) aponta que o indicativo do aspecto principal que se pretende desconstruir, será exatamente a análise histórica, a contextualidade histórica, em contrapartida a possibilidade de uma conclusão isolada do sujeito.

A compreensão histórica destaca o indicativo à advertência para a "leitura do Texto Sagrado em seu contexto [...], visto que os livros da Bíblia Hebraica são culturalmente determinados" (DILLARD; LONGMAN III, 2006, p. 19). Assim é de

extremo valor ler a Bíblia à luz do período em que o texto se origina, e esse período envolve uma história ou uma historiografia²⁹, pois a história bíblica é uma narrativa com um propósito, um objetivo divino. “A história bíblica não é um registro puramente humano, mas é um relato comovente dos atos de Deus na história conforme Ele opera no mundo para resgatar seu povo” (DILLARD; LONGMAN III, 2006, p. 21).

De acordo com Reimer e Richter Reimer (2011, p. 182), são vários os textos bíblicos que mostram em várias ocasiões da história de Israel, a riqueza e a pobreza, bem como a diferença das condições de vida desses grupos apontando desigualdade social, econômica, legal e político-cultural. As diferentes tradições escritas apontam diversas causas, com concepções variadas, baseadas em argumentos e discursos distintos.

Na tradição bíblica são muitas as pistas, as tentativas e as estratégias para superar a existência destes abismos sociais entre pessoas que deveriam constituir o corpo social de uma mesma comunidade irmanada, pelo menos oficialmente, no contexto de um mesmo credo religioso (REIMER; RICHTER REIMER, 2011, p. 183).

No antigo Oriente Próximo, no decorrer do primeiro milênio a.C., especialmente o antigo Israel funcionava, no que tange a questões sociais e econômicas, de acordo com o modo de produção tributário, passando por alterações a partir do século III a.C. com o estabelecimento do escravagismo helênico. Kessler (2009, p. 41) comenta que uma característica marcante naquela sociedade é que a posse da terra se dava basicamente por meio das famílias, clãs ou tribos. A terra é sobretudo comunitária e um benefício de herança familiar. As famílias (*bet ab*) eram unidades de produtividade e de renovação dessa produtividade quase totalmente autossustentáveis, autônomas.

Dentro desta estrutura social e econômica tributária, as condições daquilo que nós hoje chamamos de ‘vida digna’ estavam asseguradas nas unidades básicas da família, clã ou tribo. Normas regulatórias, como lei do resgate, lei do levirato etc., embora com alguns traços idealizadores, buscavam assegurar esta estrutura social básica, que alguns pesquisadores designam de ‘sociedade segmentária’, isto é, unidades de parentesco vinculadas entre si por meio de normas regulatórias e compromissivas (KESSLER, 2009, p. 41).

De Vaux (2004, p. 22-25) comenta que o modelo de governo da família era basicamente patriarcal, sendo o chefe da mesma o *pater familias*. Este poderia dirigir a unidade, ao desempenhar seu governo familiar ou clânico, buscando maior harmonia e bem-estar na casa ou atendendo às necessidades internas do poder

²⁹ De acordo com Howard (1993, p. 30) a história se refere aos eventos que aconteceram no passado, enquanto que historiografia define a escrita sobre os eventos.

central. Sobre isso, Crüsemann (2001, p. 159) diz que as regras principais das séries de leis do antigo Israel são dirigidas a este *pater familias* na medida em que são formuladas na segunda pessoa masculina singular (“tu” – Ex 20,2-17; 20,22-23,19; Dt 12-16). As formulações de normas no plural (“vós”) tendem a ser vistas como correções e releituras posteriores feitas na fase da composição final do material do Pentateuco, no final do século V a.C., passando o texto a estar dirigido a todo o povo.

Reimer e Richter Reimer (2011, p. 190) mostram que os processos de diferenciação social culminaram em variações no que tange ao modelo tradicional da diferenciação entre elementos básicos e poder central. Além disso, a partir do século VIII a.C. verifica-se a contraposição entre hebreus ricos e hebreus empobrecidos, na forma de “classes sociais”. As duas classes apresentam-se em divergência com o poder central, mesmo que em posições e funções diferentes.

Esta configuração social passou a ser chamada de “antiga sociedade de classes” (KESSLER, 2009). As famílias ricas costumavam estabelecer algum tipo de relação de parentesco com os dirigentes do poder central por meio de uma política de casamentos. Certamente essas relações agilizavam a aplicação de benefícios ou interesses do poder central na administração local. Assim, por exemplo, sucedia na instituição da “justiça no portão” (REIMER; RICHTER REIMER, 2011, p. 185).

Diferentes e variados termos são utilizados na Bíblia Hebraica para identificar a pobreza e para caracterizar as pessoas pobres. Os termos hebraicos *ras* ou *misken* que designam “pobreza” (HARRIS, R. L.; ARCHER, Jr.; WALTKE, B. K., 1998, p. 858) abrangem em si a perspectiva de que ser pobre ou tornar-se pobre é decorrência de um processo.

Uma das causas pode ser a gradativa exclusão no acesso aos direitos elementares, como no caso das clássicas *personae miserae* da Antiguidade oriental, a saber, viúvas, órfãos e pessoas migrantes ou estrangeiras. Destes três subgrupos diferenciavam-se as pessoas que se tornavam pobres por motivos econômicos, com a diferença, porém, de que estas ainda tinham acesso ao direito. Há termos distintos para caracterizar os ‘tipos’ de pobres, evidenciando diferentes perspectivas, situação e condição social, econômica e legal (REIMER; RICHTER REIMER, 2011, p. 189).

É interessante observar o texto bíblico de Lv 25,35-43, o qual aponta uma frase que apresenta uma condição: “Se teu irmão empobrecer e as suas forças decaírem...”. Essa frase sugere para a interpretação de que a diminuição da qualidade de vida pode ser resultado de relações socioeconômicas desiguais, ou situações de doença, morte, que levam as pessoas a perderem seus bens. A opressão e injustiça podem gerar o

empobrecimento. Contudo, o próprio YHWH é apresentado e declarado como defensor do estrangeiro, do órfão e da viúva (Is 25,4; Sl 12,5).

É relevante ainda destacar diferentes termos hebraicos empregados no Antigo Testamento que descrevem os 'tipos' de pessoas em situação de pobreza. Essa distinção mostra as várias perspectivas, situações e condições sociais, econômicas e legais, presentes nas narrativas. De acordo com o Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento (HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998), pode-se descrever os termos em questão como se segue:

2.4.1 *Ani* ou *'añî*

A palavra *ani* ou *'añî* – “pobre, fraco, aflito, humilde”. O *ani* é alguém que sofre algum tipo de incapacidade física ou aflição. Em Deuteronômio 24, 14-15 o empregado assalariado é descrito como *'ebyôn* e *ani* e Israel recebe instruções para não oprimir seu empregado mediante retenção salarial por ele ser um *ani*. Contudo, caso ele seja oprimido poderá suplicar a YHWH, seu defensor. Harris, Archer e Waltke (1998) descrevem que, financeiramente, o *ani* vive um dia após o outro, socialmente é indefeso e sujeito à opressão.

Para Reimer e Richter Reimer (2011, p. 191), *ani* identifica “a pessoa que empobreceu por causa de variadas formas de opressão, mas também de incapacidade física³⁰ e que trabalha para sobreviver”. As pessoas se tornavam pobres por consequência de guerras que eram constantes e resultavam em vários exílios (Is 51,19-23) ou também em decorrência de doenças (Sl 88,15). Schwantes (1977) comenta que o termo *ani* indica a conotação de “oprimido/maltratado” e que os tais estão na categoria de pessoas que necessitam de proteção.

“Pois nunca deixará de haver pobre na terra; pelo que te ordeno, dizendo: Livremente abrirás a tua mão para o teu irmão, para o teu necessitado” (Dt 15,11). O texto deuteronômico indica uma ordem divina ao povo para dar esmolas aos *ani*, pois YHWH aprovava essa atitude; o povo era instruído a fazer empréstimos ao *ani* em

³⁰ A doença física se alia à doença espiritual, tornando-se um mal que hoje é caracterizado como psicossomático (Sl 25,15-18; 34,6; 69,29). Doente e não podendo acompanhar o ritmo de trabalho de pessoas mais saudáveis, tal pessoa vai se tornando cada vez mais marginalizada e economicamente dependente. Não tendo bens materiais, a pessoa pobre vende sua enfraquecida força de trabalho, geralmente como diarista. O profeta Isaías afirma que suas privações materiais são decorrentes da opressão e da ganância socioeconômica (Is 3,14-15; 10,1-2) (REIMER; RICHTER REIMER, 2011, p. 191).

Israel, e este não deveria ser afligido através da retenção de vestuário, necessitava se manter aquecido (Ex 22, 25-26), talvez essa era sua única vestimenta. Pelo texto bíblico de Levítico 19,10: “Não passem duas vezes pela sua vinha nem apanhem as uvas que tiverem caído. Deixem-nas para o necessitado e para o estrangeiro”, o *ani* e o estrangeiro, pois estes tinham o direito de apanhar as respigas dos campos. “As privações materiais e as dificuldades consequentes estão intimamente associadas à opressão social” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1146); pode-se dizer que essa opressão é o que se tem em mente, por exemplo, em Isaías 3,14, e por essa razão YHWH instrui o povo de Israel a tratar com justiça e generosidade o *ani*.

A indicação bíblica é tão específica nesse dever legal que indica ao rei, de modo todo especial, a responsabilidade de garantir para sempre por seus direitos: “Fazei justiça ao pobre e ao órfão; procedei retamente com o aflito e o desamparado. Defendei o pobre e o órfão; fazei justiça ao aflito e necessitado” (Sl 82,3).

2.4.2 *Ébion* ou *‘ebyōn*

Adjetivo que significa “pobre”, “necessitado” ou mendigo. Seria a pobreza social e material, quando a pessoa se torna empobrecida por algumas razões específicas tais como: a perda da terra recebida em herança (Ex 23,11), que a leva a pedir e mendigar (Dt 15,7; 9,11) para ao menos garantir comida e vestimenta (Jó 31,19; Sl 132,15); outra razão seria a opressão e exploração (Pr 30,14-15; Am 4,1; 5,12; 8,4-6; Sl 12,5). Harris, Archer e Waltke (1998, p. 1145) especifica que em algumas situações a palavra *ebyon* se associa a *ani* para exprimir as dificuldades resultantes da falta de bens.

Em Israel, os pobres eram frequentemente submetidos à opressão e abuso por parte dos ricos ou dos que estavam no poder (Am 2,6; 4,1; 5,12). Jó, um homem justo, cuidou dessas pessoas como um pai (Jó 29,16; 30,25). Contudo, os pobres não deveriam ser aproveitados, nem ao menos favorecidos porque eram pobres em um caso de justiça (Êx 23,6). Mas YHWH cuidou desse grupo com amor especial (Jó 5,15; Jr. 20,13). O Senhor livraria os pobres em tempos de necessidade (Sl 9,18-19; 12,5-6; 40,17-18). Eles se tornaram, juntamente com a viúva, o órfão e o estrangeiro, um dos grupos desfavorecidos da sociedade pelos quais YHWH estava especialmente preocupado (Jó 24,4; 14,21; Jr 5,28). *‘Ebyōn* indica portanto, um ser em estado de

carência, um necessitado ou pobre; enfatiza “necessidade” e, portanto, deve ser distinguido de *’onî* e *dal* (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1147).

O *’ebyôn* refere-se ao pobre no sentido material. Ele pode ter perdido sua terra ancestral (Êx 23,11). Pode ser que ele tenha voltado a tomar emprestado (Dt 15,7; 9, 11). Ele pode receber presentes especiais em Purim (Est 9,22). Ele pode estar sem roupa (Jó 31,19) ou sem comida (Sl 132,15). Portanto, se usado neste sentido material, o “pobre³¹” é aquele que se encontra em tempos difíceis (Jó 30,25). “A legislação mosaica prevê proteção e cuidado para essas pessoas, muitas vezes vendidas para a escravidão: generosidade no dar, justiça por meio do perdão de dívidas e devolução de terras e liberdade (Dt 15,1-4; Lv 25,35-43)” (REIMER; RICHTER REIMER, 1999, p. 87).

Schwantes (1977) é categórico em dizer que geralmente os termos hebraicos para identificar o pobre mostram pessoas em vários graus de empobrecimento, chegando até à situação de servidão temporária, mas com o diferencial da possibilidade de retorno à sua terra de herança.

2.4.3 *Dal*

Em Provérbios 22,22 percebe-se a distinção entre *ani* e *dal* “pobre”: “Não roubeis ao pobre (*dal*), porque é pobre (*dal*), nem oprimas em juízo ao aflito (*ani*)”. YHWH é apresentado como o protetor e o libertador dos aflitos. Ele deu ordem a Israel para agirem da mesma maneira, e os que assim procedessem seriam considerados piedosos (Ez 18,17), porém os que se insurgissem seriam identificados como ímpios (Jó 24,9; Pr 14,21; Is 58,7).

Schultz (2009) sustenta que esse vocábulo é antes de tudo um termo social e econômico como *rāsh*, aquele que está na posição de servo, alguém que não possui bem algum e que por isso precisa ganhar seu próprio pão servindo aos outros. Harris, Archer e Waltke (1998, p. 1146) faz referência à posição social inferior, à aflição e um nível de vida baixo.

³¹ Pobre é, pois, a pessoa que passou por tempos difíceis, e por causa disto foi perdendo bens e muitas vezes inclusive a capacidade de trabalhar. A pobreza é resultado desse conjunto de situações; ela não é natural, mas decorrente de vários fatores econômicos e sociais. Tais pessoas empobrecidas podem morar no campo, como agricultores sem-terra agregados a outros proprietários ou credores, ou também viver como diaristas na cidade, trabalhando para suprir a subsistência (Ex 23,11). Observa-se, contudo, que nessa nova situação elas ainda são legalmente autônomas (Ex 23,6; Am 5,12) (REIMER; RICHTER REIMER, 2011, p. 192).

Ao contrário de *ani*, *dal* não enfatiza dor e nem opressão (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 313), e em relação a *‘ebyôn* basicamente não enfatiza necessidade, representa os que têm necessidade, porém não em nível absoluto. É de se considerar *dal* como palavra referente a pessoas de classes mais pobres de Israel (2Rs 24,14; 25,12).

Em *dal* predomina a ideia de privação física, falta de bens materiais (Pr 10,15) e de poder social (Am 2,7). As pessoas identificadas como *dal*, são contrastadas com os ricos (Ex 30,15). “E disse ele: Bendita sejas tu do Senhor, minha filha; melhor fizeste esta tua última benevolência do que a primeira, pois após nenhum dos jovens foste, quer pobre quer rico” (Rt 3,10), e os grandes (Lv 19,5) e YHWH promete-lhes justiça e proteção (Ex 23,3; Lv 14,21; Is 10,2; Is 11,4). *Dal* são especialmente camponeses, que os babilônios deixaram permanecer na terra para trabalhar após as deportações no ano de 597 e 586 a.C. (2Rs 24,14). Dessas YHWH tem piedade, ampara e protege (Sl 72,13).

Percebe-se pela análise dos termos que YHWH se apresenta como protetor e libertador das pessoas pobres, e chama todo o seu povo para a solidariedade para romper com a situação de pobreza (Ez 18,16-18; Is 58,6-10; Sl 82,3) (REIMER; RICHTER REIMER, 2011, p. 193). Essa pobreza é, geralmente, por razões de relações socioeconômicas de opressão e exploração bem como de situações de doença. Com a dependência econômica, o empobrecimento passou a ser entendido como problema social que implicava também problema religioso, pois a pobreza também era entendida por muita gente como sinal de que a Torá não estava sendo observada.

A narrativa de Rute, portanto, indica uma desconstrução de alguns problemas sociais identificados no decorrer da história contada, mesmo que não de forma argumentativa, denuncia injustiças, e através dos relatos sobre Boaz, retoma a legislação mosaica e busca regulamentar as relações socioeconômicas para que as desigualdades sociais sejam superadas e evitadas.

2.4.4 A desconstrução a partir do cumprimento da lei do respigar em Rute

A leitura do livro de Rute não apresenta um tom polêmico. No entanto, nas entrelinhas da simplicidade e clareza da obra, encontram-se diversas questões específicas que devem ser analisadas a fim de obtermos a compreensão real desta

leitura. O objeto de negociações no tempo de Rute era a terra, visto ser uma sociedade agrária. As instituições políticas não tinham tanto destaque. Os empregados trabalhavam na terra e o dono era pessoa importante, que somente fiscalizava e dava ordens aos ceifadores.

Naquele tempo as coisas se resolviam em um tribunal na porta da cidade. Os anciões e testemunhas tinham que estar presentes (Rt 4,1). As leis de Resgate e do Levirato serviam para amparar as pessoas do clã que não possuíam quase nada ou haviam perdido tudo, inclusive o marido, ficando sem direito a um nome e a continuação da família.

Rute (4,7) dá indícios de que o narrador quer identificar que, no tempo de sua escrita, os documentos jurídicos escritos que descreviam a norma de tirar as sandálias, já estava esquecido (HUBBARD Jr., 2008, p. 331); o enredo do livro gira em torno de várias tradições legais, mesmo que Rute não seja um documento jurídico. O livro é uma narrativa. Contudo, as leis, os costumes e sua efetiva aplicação não devem ser ignoradas no que tange à vida real, no caso a vida diária no contexto de Rute.

Hubbard Jr. (2008, p. 330-335) interpreta que os códigos de lei não eram exaustivos, mas apresentavam os princípios gerais e admitiam flexibilidade na sua aplicabilidade conforme cada situação específica. Torna-se então relevante que essas questões estejam latentes no pensamento do leitor, à medida que observa a aplicação de princípios legais no livro de Rute. Como exemplo, examina-se uma das leis presentes na narrativa, a respiga.

Kramer (2010) faz uma abordagem muito interessante a respeito da tríade “estrangeiro, órfão e viúva”, e relata que nos códigos legais do antigo Oriente Médio faziam parte do grupo de pessoas consideradas pobres. Porém ao comparar esses códigos legais do antigo Oriente Médio ao Código Deuteronômico, o mesmo grupo não está na descrição dos elencados na lista de pobres, mas fazem parte dos ditos sem-terra, portanto economicamente fracos e legalmente dependentes.

No Código Deuteronômico há vasta lei de assistência e promoção a esse grupo, que passam a não ser mais considerados pobres na sociedade israelita do século VII a.C. A tríade supra citada agora faz parte do grupo de protegidos pela lei e por Deus, “seu advogado e libertador” (KRAMER, 2010, p. 247). A prática do direito e da justiça, após longo processo no interior da sociedade, é compreendida como um forte apelo ideológico, quando considerada como desejo d’Aquele que libertou Israel da

escravidão. Leis sagradas que, uma vez observadas e obedecidas, aproximam a sociedade dos ideais divinos.

A legislação deuteronomica era composta por leis litúrgicas, socioeconômicas, penais, leis sobre direitos e deveres das autoridades como juízes, sacerdotes, reis e profetas (LOHFINK, 1993, p. 250). Aqui nossa atenção será voltada à legislação referente ao estrangeiro e à viúva. Serão citadas leis de assistência e promoção social que defendem, apoiam e promovem outros grupos sociais, igualmente ou economicamente fracos e legalmente dependentes. Isso nos possibilitará desenvolver um debate de desconstrução, bem como desenvolver mais consciência do objetivo do legislador deuteronomista, que tinha como alvo uma sociedade mais justa, onde não mais deveriam existir pessoas excluídas, inclusive o estrangeiro e a viúva.

A presença das categorias “estrangeira”, “órfão” e “viúva” aponta para o conjunto de regras jurídicas do Antigo Israel. “As leis foram praticadas para defender os direitos de grupos socialmente vulneráveis, diante de um determinado contexto político e social” (FRIZZO, 2011, p. 16). Ler a Bíblia Hebraica sob o olhar desconstrutivo de análise e contextualidade histórica, permite-nos percebê-la como um instrumento de igualdade social.

Levinson (2001, p. 515) diz que analisar sobre a questão do estrangeiro e da viúva, mostra o valor imputado a esses grupos humanos que estavam diretamente ligados ao modo de produção agropastoril, predominante na sociedade antiga. Por esse motivo, o conjunto de leis em defesa da tríade social “estrangeiro, órfão e viúva” apresentados no livro de Deuteronômio (Dt 10,12-22; 14,28-29; 16,9-12; 24,17-21; 26,12-15; 27,11-26), é apresentado como parte de uma estrutura jurídica que está em busca de soluções e garantias aos grupos sociais em situação de vulnerabilidade ou iminente morte.

Era um grupo social com papéis bem definidos, como já descrito anteriormente, nas diferentes épocas da história bíblica. A legislação dá indicativos de desconstrução de ações desumanas. Esse grupo de estrangeiros, órfãos, viúvas, aparecem geralmente relacionados a sua realidade material e social: são os que não têm, ou os que se reconstróem, se “viram” diante da experiência de expropriação, como no caso de Noemi e Rute.

“O empobrecimento de uma família, pelas razões acima referidas, podia ser socorrido por meio de ações de solidariedade intraclânicas: resgate, levirato, respiga” (REIMER; RICHTER REIMER, 2011, p. 186). As pessoas vulneráveis, ou

empobrecidas, não possuem bens capazes que lhes garantam a sua própria subsistência, e então a estes é garantido o direito de respigar, isto é, recolher o cereal dos campos (Lv 19,10). Deus se apresenta como protetor e libertador dos estrangeiros, das viúvas, e convida todo o seu povo para a solidariedade para romper com a situação de pobreza (Ez 18,16-18; Is 58,6-10; Sl 82,3).

“Quando no teu campo colheres a tua colheita, e esqueceres um molho no campo, não tornarás a tomá-lo; para o estrangeiro, para o órfão, e para a viúva será; para que o Senhor teu Deus te abençoe em toda a obra das tuas mãos” (Dt 24,19). O legislador deuteronomico elaborou de forma criativa as leis de assistência e promoção social.

Lohfink (1993) comenta que a partir da compreensão de que o sistema econômico da época era essencialmente a agricultura, o legislador incute nos agricultores “a teologia, a espiritualidade e a mística da partilha e da solidariedade com aqueles que não possuem terra para trabalhar e se sustentar” (LOHFINK, 1993, p. 259). Até o feixe esquecido nos campos passa a ser utilizado como instrumento de benefício e promoção aos menos favorecidos, o estrangeiro, o órfão e a viúva. O legislador indica ações que dariam conotação de tratamento à terra não apenas com um olhar de particularidade, mas um enfoque de uma propriedade capaz de ser socialmente compartilhada com o outro, tudo pensado a partir do povo.

Um destaque importante em toda a descrição da legislação está descrito no livro de Deuteronomio:

Tu os comerás diante de YHWH teu Deus, somente no lugar que YHWH teu Deus houver escolhido, tu, teu filho e tua filha, teu escravo e tua escrava, e o levita que habita contigo. E te alegrarás diante de YHWH teu Deus de todo o empreendimento da tua mão (DEUTERONÔMIO 12,18).

O texto destaca que toda a prescrição deve ser obedecida em alegria, toda partilha não deve ser realizada com tristeza, mas voluntariamente, e não por imposição, visto que YHWH os tem abençoado abundantemente, a ponto de lhes proporcionar a condição de partilhar (KRAMER, 2010, p. 257).

Vílchez Líndez (1998, p. 106-107), descrevendo a respeito da beleza literária do livro de Rute, diz que cada capítulo do livro apresenta um episódio com uma ação principal completa, que se inicia, desenvolve-se e tem seu desfecho. Em sua perspectiva, ao fim de Rt 1, parece que a narrativa se encerrará com a chegada de Noemi e Rute a Belém, tendo as duas caminhado no trajeto Moabe-Belém (1,22). Mas, em Rt 2, outra atitude é tomada por Rute: “troca-se a ação de caminhar pela de

respigar nos campos de Booz”. Novamente, a ação tem seu ciclo completo no capítulo, o qual se encerra com o final do tempo da sega (2,23), isto é, da ação de respigar de Rute.

A partir de então, o leitor tem a expectativa de mais uma ação física de Rute, mas não é o que acontece: o destino de Rute ainda não fora mudado, embora seja o que aguarda com o prosseguimento da narrativa. Rt 3 é o momento da mudança do futuro de Rute, o ponto máximo almejado desde o início da narrativa, que compreenderá também Rt 4. Para Campbell (1975, p. 103), também os eventos e o apogeu da história de Rute encontram-se em Rt 3.

“Respigar” é o direito que o pobre tem de exigir que o rico partilhe consigo, como irmão: subsistência, cultura, felicidade, fé. Ou seja, que lhe deixe seu espaço na construção da história. Hubbard Jr. (2008, p. 190) comenta que a lei citada em Lv 19,9 e 23, 22 exigia que os donos de terras israelitas deixassem, uma borda em volta dos campos sem colher para providência de alimento aos pobres e estrangeiros. Segundo Lv 19,10, era proibido aos donos passarem uma segunda vez pelos vinhedos para colher uvas que escaparam ou caíram da primeira vez.

A lei da respiga era o processo de ajuntar tudo que os ceifeiros deixassem de juntar na safra, intencionalmente ou não. A lei de Deus para o povo quanto à colheita era específica, de forma que não colhessem completamente as beiras, não repassassem os ramos de oliveira nem ajuntassem as sobras, mesmo algum molho que tivesse sido deixado por descuido. A respiga, ou seja, apanhar as espigas deixadas no campo da ceifa era um direito dado por Deus ao pobre, ao aflito, ao forasteiro, ao órfão e à viúva, como forma de conferir-lhes o sustento.

O livro de Rute sugere uma situação econômica onde alguns têm em abundância, outros trabalham para viver, outros (mais numerosos) nada têm, precisam respigar (catar restolho, catar lixo). Não é mais o tempo do projeto fraterno e igualitário que começou a ser vivido no tempo em que predominava o sistema tribal de partilha e fraternidade. As duas mulheres viúvas haviam retornado a Belém por causa da fome, foram em busca de sustento, e a lei de YHWH lhes dava o direito de catar o restolho (Dt 24,19). Porém, de acordo com o texto do livro de Rute, “Se alguém me deixar, irei atrás dele catando umas espigas” (2,2); a interpretação de Rute era de quem pedia esmola, ela não parecia ter uma consciência clara de seus direitos.

Mesters (1991, p. 37) explica que o restolho era dos pobres, e não do dono da colheita, mas o texto de Rute dá indícios de que naquele tempo, os pobres só

poderiam catar as sobras caso o dono da colheita concedesse uma autorização para tal. “Rute não estava plenamente apercebida da lei e pediria permissão para evitar hostilidade do dono das terras” (CUNDALL; MORRIS, 2006, p. 270). Ela não recolheria grãos ali sem pedir permissão, seu sucesso dependeria do dono das terras ou de seus ceifeiros. “As provisões da lei precisavam ser implementadas por ação humana [...] a declaração de Rute revela uma estrangeira vulnerável” (HUBBARD Jr., 2008, p. 194).

No caso de Noemi e Rute, com sua experiência de viuvez, o conjunto de normas legais registrado em Êxodo (20,22-24) mostra a injustiça como uma atitude inaceitável, a viúva que já se encontrava em estado desfavorável, não poderia sofrer qualquer tipo de ultraje, nenhuma violência física.

A violação da prática do direito feita contra um órfão e uma viúva passa a ser punida por vontade de Deus. Essa atitude deveria receber uma sanção imposta pelos homens responsáveis em gerenciar a justiça na porta da cidade. O Código da Aliança realça que diante do estado de viuvez devem ocorrer explícitos gestos de solidariedade à mulher. Seus direitos naturais devem ser garantidos. São os meios disponíveis para sua sobrevivência futura (FRIZZO, 2011, p. 32).

A clara compreensão dos problemas enfrentados pelas mulheres viúvas na sociedade israelita, está na história de Rute. Após situação de morte, as viúvas da narrativa estão em estado de miséria, com risco de morrerem de fome (Rt 1, 1-23). Ao rejeitar o direito de retornar a sua terra de origem, Rute decide permanecer com sua sogra e a ela é dado o direito de respigar o campo durante a colheita (Lv 19, 9-10; 23,22).

As leis descritas em Deuteronômio mostram que a legislação foi organizada e planejada para que a sociedade israelita se tornasse e se mantivesse igualitária, uma sociedade que praticasse solidariamente a partilha.

Kramer (2010) diz que

O legislador deuteronômico criou duas leis referentes à respiga. A primeira refere-se à colheita dos frutos da oliveira. Só as olivas maduras são colhidas. As ainda verdes na hora da colheita, certamente por disposição de YHWH e pelas leis da natureza, pertencem por lei ao estrangeiro, ao órfão e à viúva. E como é lei, estes grupos economicamente fracos e legalmente dependentes podem reivindicar, no caso de não-observância desta lei, ao casal agricultor e junto às autoridades competentes. São os beneficiados pela respiga (Dt 24,20). A segunda lei da respiga refere-se aos cachos de uvas ainda verdes na época da colheita. Estas uvas, quando depois amadurecem, pertencem, por lei, ao estrangeiro, ao órfão e à viúva. Assim esses grupos sem-terra também podem participar da fertilidade e fecundidade da terra doada por Deus e ter parte ativa das bênçãos divinas (KRAMER, 2010, p. 259-260).

Através das leis deuteronomicas, a autoridade de YHWH beneficia os estrangeiros e as viúvas, determinando um ponto de partida para a desconstrução do mal estrutural presente naquele período, fazendo-se efetuar um sistema onde a solidariedade, a partilha, a fraternidade e a justiça triunfem.

O cenário de superação de males por meio da prática da justiça ao estrangeiro, o órfão e a viúva, evidenciam a força e a eficácia da Lei. Mesters (1991, p. 37-38) comenta que por meio da Palavra de Deus, Rute e Noemi descobrem o caminho a seguir e buscam os seus direitos através da respiga. Rute vai respigar no campo de um homem do clã de Elimeleque, Boaz, considerado uma pessoa importante (Rt 2,1). A história de Rute revela os problemas enfrentados pelos menos favorecidos, bem como a eficácia das leis que os beneficiavam.

2.5 DESCONSTRUÇÃO E A REESTRUTURAÇÃO DA SOCIEDADE: A QUESTÃO DA ALTERIDADE E DA JUSTIÇA SOCIAL

A Escritura Sagrada torna-se crucial para a identidade, história, origem, ética e esperanças futuras de uma comunidade. Os relatos do Livro de Rute são uma narrativa que busca estabilidade e paz, às custas da justiça, igualdade e dignidade para as comunidades marginais como os estrangeiros, órfãos e viúvas. “O livro apresenta uma leitura sobre a vida das massas migratórias, viúvas e sem terra” (RAO, 2009, p. 116).

O livro, em termos de seu lugar nas tradicionais divisões canônicas, pertence a categoria de *Ketubim* (Escritos). Isso indica que o livro foi escrito em uma época em que o Pentateuco e grande parte da história deuteronomica provavelmente já haviam sido concluídos. De acordo com Fernandes (2012, p. 13), a Bíblia Hebraica divide-se em três partes: *Torah* (Lei), *Nebiim* (Profetas) e *Ketubim* (Escritos). O livro de Rute está inserido na terceira parte, entre os livros que a compõem os *Ketubim* e faz parte das cinco *Meguilot* (rolos). Na Bíblia Hebraica estão reunidas no terceiro grupo designado por *Ketubim* (Escritos) e pertencem ao ciclo de leitura sinagoga.

Braulik (1999) afirma que Rute é o único exemplo bíblico de um livro inteiro sujeitando sistematicamente um corpo de leis do código deuteronomico a uma releitura sociocrítica (Rt 1-2) através de vários tipos de alusões. O preconceito histórico da lei comunitária contra os moabitas, recusando-lhes a admissão na assembleia de YHWH (Dt 23,4-7), é refutado ao longo de todo o livro, especialmente

em Rt 1, por uma contra-história destinada a promover simpatia às estrangeiras. Por outro lado, a narrativa sobre a execução do direito à respiga (Rt 2) e do direito ao casamento levirato (Rt 4) intensifica as exigências do código deuteronomico (Dt 24,19 ou 25,5-10). O livro de Rute transforma a Lei do Deuteronomio em ética narrativa (BRAULIK, 1999, p. 15). A força motriz de sua postura e crítica reside na representação da bondade, amor (*hesed*)³² de YHWH e na convocação da bondade de seu povo por meio de práticas narradas no livro.

Uma história repleta de motivos: situação de risco de vida, fome, viuvez, migração, sem-terra e sem comida. Para a superação da crise, apresentam-se saídas como resolução do mal estrutural presente através de algumas ações: “salvação pela saída” da situação de fome, da viuvez ao casamento, do sem filhos ao nascimento de um filho, do sem-terra à aquisição de terras, e para os sem nome um nome. A narrativa está cheia de motivos.

O livro de Rute aborda os textos legais da Torá junto com a narrativa textos do Pentateuco. O autor do livro de Rute refere-se a antigas tradições que já existem na lei, ancora os personagens da história na história de Israel, e oferece uma interpretação da lei, a partir de um ponto de vista tanto jurídico, bem como universalista, acolhedor (RAO, 2009, p. 118).

Esta história apresenta claramente a aceitação de Rute pelo povo e pelos anciãos no portão da cidade e também pelas mulheres vizinhas de Israel (Rt 4,11-17). A comunidade a acolhe. A sociedade no tempo de Rute se reestrutura. O livro através de sua personagem cria um novo contexto a partir de instituições jurídicas que garantem a solidariedade de parentesco e desconstruem o mal estrutural.

A desconstrução pode ser interpretada como uma mudança de mentalidade e de atitudes, o que é chamado de conversão. Tal conversão indica a transformação das relações sociais, possibilitando vida digna a todas as pessoas, em especial as empobrecidas.

A desconstrução concede às margens um lugar de destaque [...] abre espaço para que se realizem estudos que promovam a decomposição e reconfiguração, não no sentido de esquecer o já sabido, de reinventar o mesmo, mas de se colocar a tarefa de redefinir as tonalidades do acontecimento (PEDROSO JUNIOR, 2010, p. 18-19).

No livro de Rute a importância é dada à Lei, mas também conduz à consciência que o povo tem de seus valores. A narrativa apresenta a realidade da situação de

³² Termo será comentado no capítulo 3.

pobreza e reflete o respeito às causas do empobrecimento, mas também enfatiza e reivindica a superação desse mal estrutural.

Em grande parte da tradição bíblica existe a firme convicção de que é possível transformar a situação: as pessoas podem fazê-lo, e Deus o fará – conforme é afirmado especialmente por vozes proféticas. Na ordem social assimétrica, a posição das pessoas empobrecidas tende a ser empoderada pela afirmação do cuidado de Deus por estas pessoas, não por causa de eventuais virtudes, mas por causa do atentado à dignidade que é causado pela condição de pobreza ou de servidão (REIMER; RICHTER REIMER, 2011, p. 195).

Gonçalves (2008, p. 211) comenta ao tratar sobre as questões sociais envolvidas nas relações de direito no tempo de Rute, que não basta o direito de respigar. Há necessidade de avançar para a construção de uma sociedade justa, igualitária e sem exclusão social. Sociedade essa na qual não se exija mais de ninguém semelhante situação de viver dos restos alheios, do pão da esmola, alimentado pelo constrangimento e a vergonha; na qual, ao contrário, os restos alheios e o pão da esmola sejam substituídos pelo pão do trabalho digno. As ações de Rute indicam esse caminho, em que “o mero assistencialismo é superado pela justiça social” (GONÇALVES, 2008, p. 212). O outro é identificado como portador pleno de direitos, e por isso deve ser tratado com dignidade.

2.5.1 A questão da justiça social

A ideia de justiça social como conhecemos hoje, amparada por princípios morais e políticos, e com base nas ideias de igualdade e solidariedade, começou a ser desenvolvida no século XIX (OLIVEIRA, 2017). Nesse tempo, essa ideia estava ligada à busca de um equilíbrio social, a fim de que todas as pessoas que compõem a sociedade tivessem os mesmos direitos. Entende-se que o conceito de justiça social está relacionado às desigualdades sociais e às ações voltadas para a resolução desse problema.

Nos relatos da história, religião e sociedade sempre nutriram estreita relação, civilizações antigas já vinculavam conceito de justiça (ordem, nomia) às práticas religiosas (SANTOS, 2009, p. 77-90). Para Silva (2015, p. 203) “as religiões existem de certa maneira, para dar sentido a existência humana”. Todas as religiões, indistintamente, trazem a oferta da salvação, buscando trazer ao ser humano a construção de um sentido para a vida. A preocupação com a vida é central em todas as religiões. De acordo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu

Art. III: “Toda pessoa tem direito à vida, à liberdade e a segurança pessoal”. Trata-se da construção de um mundo em que todos, independentemente de raça, sexo, gênero e religião tenham direito de viver uma vida humana em sua plenitude (PAULA, 2019, p. 99-100).

A religião é definida por Durkheim (1989, p. 79) como “um sistema de crenças e práticas em relação ao sagrado, que unem em uma mesma comunidade moral todos os que a ela aderem.” A religião legitima a ordem social (BOURDIEU, 1998,46). Assim, a religião tem a função de reunir, aproximar os indivíduos à sociedade, sendo um instrumento de controle social, funcionando como um código moral, um modelo a ser seguido por seus adeptos. A religião constitui um sistema estruturado de percepções e conceitos sobre o mundo, fazendo assim um sistema de “estrutura estruturante”, sendo objeto de conhecimento e construção do mundo dos objetos, como formas simbólicas (BOURDIEU, 1998). “Esse sistema de valores, que se projeta sobre o mundo real, contribui para dar-lhe forma, significado e direção” (PAULA, 2019, p. 96). Religião e sociedade conceberam, historicamente, o campo sobre o qual o homem sempre procurou entender e refletir o mundo a sua volta (SANTOS, 2013).

Interpretar a religião sob o olhar da identificação de um grupo, de uma classe social ou de uma sociedade inteira, é perceber suas expressões por meio de seus elementos sociológicos, históricos e devidamente contextualizados. O conceito de justiça, do modo como aparece registrado nas Sagradas Escrituras, provê subsídios para o reconhecimento da importância de se discutir os Direitos Fundamentais do Ser Humano na atualidade (SANTOS, 2013).

O significado e as implicações do termo justiça têm sido abordados pelos seres humanos desde os povos mais antigos. Séculos antes de Israel tornar-se uma nação, e de seus profetas convocarem o povo à prática da justiça, em suas comunidades locais, outros povos do Oriente Antigo³³ já se preocupavam com essa questão (EPSZTEIN, 1990, p. 132-133).

A aplicação desse conceito ao livro de Rute possibilita ver que em Belém se expande o horizonte de justiça social para as duas mulheres recém chegadas e o

³³ A preocupação dessas nações com as diversas modalidades de injustiças praticadas contra as pessoas, e as denúncias feitas com a finalidade de combatê-las, demonstra de modo embrionário, aquilo que, atualmente, denomina-se “dignidade humana”. Obviamente que, no referido contexto, o valor de cada indivíduo estava vinculado às relações sociais estabelecidas entre as pessoas e as crenças em seus respectivos deuses. No caso de Israel, em particular, a dignidade do ser humano centrava-se no fato dele ter sido criado à “imagem e semelhança de Deus” (SANTOS, 2009, p. 4).

narrador o assinala com a indicação temporal do início da ceifa da cevada: “Foi assim que Noemi, acompanhada de sua nora Rute, a moabita, voltou dos campos de Moabe. Chegaram a Belém no começo da colheita da cevada” (Rt 1,22). A abertura à universalidade e à inclusão cultural na mensagem do livro é mais evidente e se mostra com a metáfora da ceifa. Em Belém, Noemi se identifica com a amargura; com Rute, ao contrário, surgem em Israel caminhos de possibilidades e de abertura, representados na alegria tradicional produzida pelo tempo da ceifa (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1998, p. 86).

A legislação contida no livro de Deuteronômio expressa a vontade de YHWH que deve ser considerada e cumprida. O livro, porém, não trata de um código judicial em si, mas coloca as leis em função da fé como obediência incondicional do povo a YHWH. As leis apresentam ensinamentos que indicam um estilo de vida diferente, que permite receber e desfrutar das bênçãos de YHWH. “O livro de Deuteronômio apresenta uma pedagogia de libertação, salvação e justiça, que foi estabelecida entre YHWH e Israel a partir do Sinai” (COSTA, 2022, p. 127).

Justiça é... uma das noções mais altamente respeitadas em nosso universo espiritual. Todos os homens – cristãos, religiosos e incrédulos, tradicionalistas e revolucionários – invocam a justiça e nenhum deles ousa contradizê-la. A busca da justiça inspira as admoestações dos profetas hebreus e as reflexões dos filósofos gregos. Ela é invocada para proteger a ordem estabelecida, assim como para justificar a sua derrubada..., um valor universal (SHEDD, 1984, p. 10).

Na Bíblia, a justiça social tem sua raiz na relação entre o homem e YHWH e na revelação transmitida ao homem registrada nas Escrituras. YHWH é quem garante os fracos, protegendo-os contra o insaciável “desejo de poder” dos fortes (SHEDD, 1984, p. 15-16). As estruturas ordenadas por Deus para Israel através de Moisés, tinham como premissa principal a imparcialidade de Deus refletida nas instituições que governavam a vida do seu povo da aliança.

YHWH instituiu as leis com o objetivo de formar e manter uma sociedade justa para todos. Deus odeia a opressão, ele quebrou as algemas da servidão de Israel (Ex 23,10; Dt 15,15). Por ser o doador da prosperidade e distribuidor da riqueza, Deus exige que sua bondade seja reconhecida por ações de gratidão e louvor (Dt 8,11-20), mas também seguida de atos de justiça (SHEDD, 1984, p. 17).

A lei dos israelitas identifica uma sociedade justa. Moisés falou em Deuteronômio 4:

Eu lhes ensinei decretos e leis, como me ordenou o Senhor, o meu Deus, para que sejam cumpridas na terra na qual vocês estão entrando para dela

tomar posse. Vocês devem obedecer-lhes e cumpri-los, pois assim os outros povos verão a sabedoria e o discernimento de vocês. Quando eles ouvirem todos estes decretos dirão: De fato esta grande nação é um povo sábio e inteligente. Pois, que grande nação tem decretos e preceitos tão justos como esta lei que estou apresentando a vocês hoje? (Dt 4, 5-8).

O propósito de Deus na entrega das leis e decretos relacionados com a justiça social para seu povo foi para que as nações tomassem nota da importância de buscar ao Deus de Israel e se comprometer com suas leis (SHEDD, 1984, p. 20).

O Antigo Testamento identifica tanto a justiça social como a história do fracasso da humanidade no exercício da retidão. A palavra justiça no original hebraico *tsedeq* – justiça, retidão – tem basicamente a conotação de conformidade a um padrão ético e moral (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1261-1262), a raiz do significado original *tsdq* implica uma “norma”, “ser retilíneo”. Uma palavra que indica retilidade pode facilmente resultar de um termo moral da mesma raiz de “vara” e “régua de medir”; *tsedeq* então se refere a um padrão ético e moral, e no Antigo Testamento; esse padrão é a natureza e a vontade de YHWH.

Existe uma interpretação sustentada por alguns exegetas de que “retidão” é a qualidade de relacionamentos entre indivíduos (ACHTEMEIER, 1959, p. 68-70). A conclusão que se chega nesse sentido é de que retidão se trata de questões relacionadas a normas vigentes. Para esses a retidão se manifesta somente mediante a conformidade com os padrões expostos na Bíblia Sagrada. Homens retos buscam a preservação da paz e da prosperidade não apenas de si mesmos mas de toda a comunidade para então cumprir os mandamentos de YHWH acerca do próximo.

Em sentido absoluto, o justo (*tsaddîq*) é aquele que serve a Deus (Mt 3,18). Jó 29, 12-16 mostra que o justo livra o pobre e o órfão, ajuda o cego em seu caminho e sustenta o fraco, e é provedor aos necessitados. De acordo com Salmos 37,21, o *tsaddîq* dá com espontaneidade, sem esperar algo em troca, sem se preocupar com os benefícios de sua ação (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1263).

O livro de Provérbios (14, 34) descreve que a existência desse tipo de pessoa exalta a nação, e a memória do justo é uma bênção. O profeta Isaías (1,21) descreve que quando os homens seguem a YHWH, a retidão habita na cidade. Em contrapartida o profeta identifica que julgar por dinheiro em favor do ímpio é perversão da justiça, pois isso tira a retidão do justo (Is 5,23). Todas as pessoas governadas pelas leis de Deus, têm de se tornar novas pessoas. A igualdade de todos – ricos e pobres – está ligada à condição forense de *tsedeq*, todos são iguais perante a lei (HARRIS;

ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1264). O termo retidão “[...] descreve três aspectos de relacionamentos pessoais: ético, forense e teocrático” (STIGERS, 1998, p. 1262).

O aspecto ético envolve a conduta de uns para com os outros; o forense aplica-se à igualdade de todos, ricos e pobres, perante a lei; e o teocrático envolve a obediência que a nação de Israel deve à Lei de Deus, haja vista, que o governo da nação está centrado em YHWH, seu Deus. Sob a ótica do Antigo Testamento, ser justo significa: andar em retidão. Isto implica o enquadramento pessoal naqueles três aspectos. A religião está imbricada na prática da justiça social e vice-versa, uma vez que aqueles três aspectos fazem alusão ao relacionamento do ser humano com outros, e com Deus, num contexto social específico (SANTOS, 2013, p. 6).

A justiça³⁴ então pode ser entendida como a postura de outorgar a cada indivíduo o que lhe cabe por direito, cuidando especialmente do estrangeiro, do órfão e da viúva. A narrativa da história de Rute, portanto, é interpretada como um reflexo de ações que desconstroem o mal estrutural daquele período, no sentido de promover a justiça social.

2.5.2 A questão da alteridade

Um dos eixos da desconstrução no que tange a sua escrituralidade, identificado por Meneses (2013, p. 190), supracitado, é o eixo ética³⁵ que apresenta a desconstrução com marcada posição moral, visto que procura identificar um ponto de alteridade dentro do texto, sendo este ponto essencial para a desconstrução ao enxergar o outro como um ser distinto. Essa distinção do outro é identificada como “alteridade” por Lévinas³⁶ (2004).

³⁴ A justiça é a grande ‘virtude’ e o grande ‘princípio’ da vida social. Ela permite que, no contrato social, os sujeitos sejam considerados pessoas, isto é, sujeitos de valor em si e por si, livres e iguais. Ela introduz, sobretudo, o valor da igualdade na ordem social existente ou naquele que, por motivo da mesma igualdade, deve ser estabelecido (VIDAL, 1997, p. 234).

³⁵ Segundo Cortella (2009, p. 102), “a ética é o que marca a fronteira da nossa convivência. [...] é aquela perspectiva para olharmos os nossos princípios e os nossos valores para existirmos juntos [...] é o conjunto de seus princípios e valores que orientam a minha conduta”. Quanto a ser um assunto tradicional dos filósofos e pensadores, Chauí (1998, p. 25), afirma que a Filosofia existe há vinte e cinco séculos e, neste período, a ética, enquanto um dos seus principais ramos, esteve sempre presente e continua viva. A ética, hoje, é compreendida como parte da Filosofia, cuja teoria estuda o comportamento moral e relaciona a moral como uma prática, entendida por Cortella (2009, p. 103) como o “exercício das condutas”. Além disso, é entendida como um tipo ou qualidade de conduta que é esperada das pessoas como resultado do uso de regras morais no comportamento social.

³⁶ “A partir de experiências vividas nos campos de concentração nazistas com seu povo, durante a Segunda Guerra Mundial, o filósofo judeu Emanuel Lévinas (1905-1995) constrói seu pensamento filosófico tendo como ponto de partida a concepção ética do outro” (RIBEIRO, 2011, p. 184).

Para o autor, alteridade se traduz no “desejo do outro”, um desejo que não visa a si próprio, mas apenas o outro. “Procede de um ser já satisfeito, e nesse sentido, independente e que não deseja para si” (LÉVINAS, 1993, p. 48).

Esse desejo do outro opõe-se ao egoísmo, ao desejo impulsivo de um “ser voltado para si mesmo”, um sujeito “voltado sobre si mesmo”, que se realiza para si mesmo (LÉVINAS, 1993, p. 49). Ruiz (2008, p. 140) aponta que a alteridade é um desejo metafísico porque é insaciável, o desejo do outro está acima de tudo aquilo que possa faltar ou satisfazer o “Eu”.

A relação com o outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. Não me sabia tão rico, mas não tenho mais o direito de guardar coisa alguma (LÉVINAS, 1993, p. 49).

A partir de Lévinas (1993) quanto mais o sujeito se abre ao outro, tanto mais estará pronto a acolher, sem reservas o outro. “A alteridade como desejo do outro nunca é saciada” (RIBEIRO, 2011, p. 195). Até aqui parece clara a identificação de Rute no perfil de alguém que praticou a alteridade. A análise sobre a alteridade identifica o eixo de ligação entre alteridade e Rute.

Realizar uma ação voltada para o outro enreda à *kênose*³⁷, o “Eu” se esvazia de si mesmo. “A relação com o outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas” (LÉVINAS, 1993, p. 50). Ribeiro (2011) diz que o outro torna-se a possibilidade do ser humano encontrar-se a si mesmo; abstrair o outro é caminhar em direção ao desnudamento, perceber, enxergar o que está oculto por trás das aparências. O texto bíblico relata:

Noemi disse-lhe: ‘Olha, tua cunhada voltou para o seu povo e para seus deuses. Volta, tu também, com a tua cunhada’. Rute, porém, disse: ‘Não insista comigo para eu te abandonar, voltando atrás sem ti. Para onde fores, eu irei, e onde quer que permaneças, permanecerei contigo. Teu povo é meu povo, teu Deus é meu Deus. Onde morreres, lá morrerei e lá serei sepultada. Que o Senhor me cumule de castigos, se não for só a morte a nos separar uma da outra’. Vendo que a nora estava firmemente decidida acompanhá-la, Noemi não insistiu mais que voltasse (Rt 1, 15-18).

³⁷ *Kenose: Kénosis, kenótico, de kenoo*, esvaziar, extenuar, reduzir a nada; estado de humilhação [...]. A sua significação teológica está no fato de o Novo Testamento utilizá-la para expressar a realidade de Jesus Cristo, Filho/Verbo de Deus que, sendo Deus, a Segunda Pessoa da Trindade, ‘aniquilou-se, humilhou-se e assumiu a condição humana’. Sendo humano tornou-se servo. A palavra *kénosis* é uma herança da Patrística Oriental que trata do movimento, da dinamicidade de Deus que vem ao encontro do humano. Para os orientais, o conhecimento só se dá no relacionamento. Portanto, Deus, para ser conhecido e conhecer o humano, deve ir ao encontro desse humano, relacionar-se com ele, e se dar a relacionar. O termo foi fundido a partir do hino de Filipenses 2, 6-11. *Kénosis* é o sair de si sem deixar de ser o ‘si’ mesmo. É um auto-esvaziamento. É se esvaziar para se encontrar no outro, sem perder a própria identidade (KOUBETCH, 2004, p. 188).

Rute é, na Bíblia Hebraica, um exemplo claro de alteridade, valentia e interculturalidade. As palavras de Rute a Noemi ecoam nas Escrituras e lembram o princípio ético da responsabilidade que deve-se ter para com o outro. A presença do outro provoca um sentimento de responsabilidade por ele.

Rute torna-se a personagem de destaque na narrativa ao se comportar de maneira tal que identificava alguém incapaz de permanecer indiferente à necessidade de sua sogra, ou esquecê-la, julgando, quem sabe, não ter qualquer responsabilidade com a miséria de Noemi. Poderia ter decidido retornar a Moabe com Órfa, o que não seria um erro, mas a presença de Noemi, sua solidão após tantas perdas, provocou em Rute um sentimento de responsabilidade por ela, um sentimento de alteridade. “A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor ao próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina no momento passional. Momento sem concupiscência” (LÉVINAS, 2004, p. 143).

As palavras de compromisso de Rute são um modelo no contexto jurídico, social e teológico do antigo Israel, uma ebulição em sentido absoluto. Uma mulher de Moabe foi capaz de, por um gesto de alteridade, assumir o judaísmo. Ela escolhe Noemi para viver como forasteira em Israel, sem esperar nada em troca, sem a segurança de sua terra, em um lugar desconhecido, mesmo ciente que poderia ser tratada como serva. Mas o alvo de Rute era só um: assegurar que sua sogra pudesse viver com dignidade e não se submeter a solidão.

Rute fez a opção por uma “liberdade”, liberdade exterior a si mesma (LÉVINAS, 2004, p. 39) que encaminhará a um relacionamento pleno e seguro com o outro. A práxis da alteridade é uma práxis de justiça, pois para Lévinas (2004, p. 147), “a própria justiça nasce da caridade”, o amor incondicional pelo outro. Para ele a práxis da alteridade é uma práxis de amor, qualquer relacionamento saudável implica um relacionamento de amor ao próximo, de aceitação do outro.

Rute, ao olhar Noemi (o outro), comporta-se como quem era consciente que a visão do outro suscitaria nela um dever e se usurpar da liberdade de pensar em si mesma, a tiraria do egoísmo. À medida que o outro suscita na consciência um movimento ético, não se pode mais furtar-se à responsabilidade com o outro (LÉVINAS, 2004, p. 148). A alteridade é uma ação contrária ao egoísmo, a necessidade do outro inquieta, incomoda (RIBEIRO, 2011, p. 189).

O relato de Rute tem como finalidade pôr em primeiro plano o contraste de Moabe, uma terra que por mais antagônica e diferente de Israel, foi um cenário de hospitalidade, acolhida, solidariedade e altruísmo com a família de

Noemi; agora Israel é chamado a receber igualmente uma estrangeira que decidiu arriscar sua vida acompanhando sua sogra no retorno. Assim são as dinâmicas contingentes da existência. De um momento para outro, tudo pode virar de pernas para o ar, e as seguranças caírem por terra, e será preciso estender a mão procurando ajuda (RODRÍGUEZ, 2021, p. 8)

Na concepção de Lévinas (2004), a negação do outro é inaceitável, especialmente do ponto de vista ético, em que as relações não podem ser desenvolvidas a partir de ações de constrangimento, opressão ou violência simbólica. Qualquer relação que se desenvolve subtraindo o outro, sua liberdade, dignidade, valores, direitos, é uma relação violenta e irracional. Nesse sentido, considerar uma liberdade exterior a si mesmo, é a atitude indicada (LÉVINAS, 2004, p. 39). Ribeiro (2011, p. 179) diz que a ética e a moral ensinam que atentar contra a integridade física e moral da pessoa do outro constitui um erro.

Pensar no outro é inquietar-se perante aquilo que o outro exige, tirando o egoísmo, encaminhando para a percepção e o reconhecimento do direito do outro. A alteridade coloca-se a serviço do outro. “Rute se colocou a serviço de Noemi, Noemi poderia ficar ruminando o passado e se entregar fatalmente à resignação de morrer no anonimato e escassezes da viuvez; entretanto, Rute abre uma janela de esperança” (RODRÍGUEZ, 2021, p. 11).

Noemi tinha um parente de seu marido, do clã de Elimeleque, um homem de boa situação, cujo nome era Boaz (Forte). A moabita Rute disse a Noemi: ‘Eu vou à roça catar as espigas que ficarem para trás, se eles permitirem’. Ela respondeu: “Vai, minha filha!”. Ela foi, entrou numa lavoura e foi catando atrás dos ceifadores. Por coincidência aquela lavoura era propriedade de Boaz, do clã de Elimeleque. Boaz chegou de Belém. Disse aos ceifadores: ‘O Senhor esteja convosco!’. Eles responderam: ‘O Senhor te abençoe!’ Depois Boaz disse ao seu empregado, fiscal dos ceifadores: ‘Quem é esta moça?’. O empregado, fiscal dos ceifadores, respondeu: ‘Esta é a jovem moabita que voltou com Noemi dos campos de Moabe. Ela pediu: ‘Deixa-me catar, dá licença para eu recolher algumas espigas atrás dos ceifadores!’. Ora, depois que entrou, ela ficou sem descansar desde cedo até agora há pouco. Só agora sentou-se um pouco ali no rancho’. Boaz disse a Rute: ‘Presta atenção, minha filha: Não vás catar em outra lavoura, não saias desta aqui. Fica junto das minhas empregadas. Fica atenta onde elas vão colher e vai atrás delas; estou dando ordens aos rapazes para não te incomodarem. Se tiveres sede, podes ir até às vasilhas e beber da água que os empregados tiraram’. Ela se jogou de bruços, prostrada com o rosto em terra e disse-lhe: ‘De onde me vem que eu tenha encontrado tanto agrado a teus olhares, a ponto de merecer essa consideração, eu, uma estrangeira?’. Boaz respondeu: ‘Fui muito bem-informado a respeito do que fizeste pela tua sogra após a morte do teu marido: deixaste teu pai e tua mãe e tua terra natal, e vieste para um povo que até ontem não conhecias. Que o Senhor te pague pelo que fizeste, que seja integral a recompensa que hás de receber do Senhor, sob cujas asas vieste a te abrigar’. Ela disse: ‘Que eu tenha realmente encontrado simpatia da tua parte! Pois me fizeste um mimo, falaste ao coração da tua serva, eu que não me assemelho a qualquer de tuas empregadas’. Na hora do almoço, Boaz disse-lhe: ‘Vem cá! Come deste alimento! Molha teu bocado

no vinagrete!’ Ela sentou-se ao lado dos trabalhadores e ele ofereceu-lhe torradas. Ela comeu à vontade e ainda ficou com as sobras (Rt 2, 1-14).

O texto bíblico descreve claramente que a narração evidencia a aceitação do outro em toda sua extensão. Percebe-se a capacidade dos personagens de se reconhecer como indivíduos diferentes e, por sua vez, conscientes da diferença das outras pessoas com quem interagem; mesmo assim as diferenças não são obstáculos para se relacionarem, mas são usadas como instrumentos que possibilitam a aceitação individual e social: alteridade quer dizer tomar consciência da necessidade dos outros.

Rute e Noemi se uniram como família e agora juntas devem enfrentar sua situação de indigência e fragilidade próprias da viuvez. Não têm outro remédio a não ser usar do direito, adaptar-se às leis e aos costumes do país. A lei mosaica previa o auxílio às viúvas e estrangeiros pobres. A hospitalidade nos povos do meio oriente era questão de honra e identidade. Noemi já é velha; é difícil para ela trabalhar. Rute, aceitando a caridade dos Belemitas, começa a recolher espigas abandonadas nos campos. Deve garantir a sobrevivência tanto dela como de sua sogra. Desta forma se converte não só em boa filha, mas na “salvadora” de Noemi. A providência de Deus aparece na história intramundana de múltiplas formas e, neste caso, no frágil rosto de uma mulher estrangeira, imigrante, à qual se faz justiça permitindo que recolha em um campo privado de colheita, tornando fato o dispositivo na lei: ‘Amai o estrangeiro, por que vós também fostes estrangeiros na terra do Egito’ (Dt 10,19) (RODRÍGUEZ, 2021, p. 12).

Portanto, a meta do processo desconstrutivo consiste em encontrar os pontos de alteridade, dentro do texto, e a partir deles desconstruir o pensamento, a ideia, desde o exterior. A alteridade é, então, essencial para a desconstrução, como é para a cadeia de noções, que indicam o indecível (MENESES, 2013, p. 202). Este é o momento supremo da desconstrução. É a alteridade da alteridade.

O segundo capítulo, portanto, teve como problemática o Livro de Rute como uma história crítica com indicações de desconstrução de males estruturais. Apresentou-se a desconstrução como uma prática de interpretação que vai em direção ao próprio texto, indica a auto-referencialidade e a intertextualidade, o conflito e a contradição.

A desconstrução foi debatida a partir de reflexões sobre a ação de desconstrução através do amor e acolhimento de YHWH, pois nele está a ação justa, misericordiosa, amorosa e libertadora; refletiu-se também sobre desconstrução em busca do direito dos pobres, e identificou que YHWH se apresenta como protetor e libertador dos pobres, e conclama todo o seu povo para a solidariedade que culminará para o rompimento com a condição de pobreza, através do cumprimento a lei da respiga.

Contudo, percebeu-se que as questões sociais presentes no Livro de Rute revelavam a necessidade de avançar a discussão para aspectos relacionados a justiça social, visto que YHWH, ao instituir leis, tinha como premissa principal, uma sociedade justa para todos, que era contrária ao egoísmo e indicava a prática da alteridade, que considera o “desejo do outro”, abrindo mão de sua própria vontade, para acolher o outro.

Então, como já dito, entende-se que a desconstrução destaca o impasse, a aporia. Contudo, não se confunde com destruir, dissociar, desarticular. É na verdade uma atitude crítica, uma retirada do superficial para a produção do essencial, do indispensável.

A desconstrução é a soberania da Palavra, é o poder da Palavra e, assim, assume-se como “ouvir a palavra”. Esta audição é a “melhor parte”, tal como se verifica na hospitalidade. Esta caracteriza a desconstrução. Assim, a desconstrução está “por vir”. A desconstrução é o caminho do “por vir” da Palavra (MENESES, 2013, p. 203).

No capítulo seguinte será feita a análise sobre a reconstrução da sociedade no contexto do livro de Rute, a partir de atos de alteridade, justiça social e solidariedade praticados por Boaz. Segue-se concordando com Meneses (2013, p. 202) por dizer que: “a desconstrução tem um antes na construção e um depois na reconstrução, para ela mesma surgir como desconstrução, pela síntese da realidade e do texto”.

3 A RECONSTRUÇÃO A PARTIR DE ATOS DE SOLIDARIEDADE DE BOAZ COMO MODELO DE MASCULINIDADE

A ideia de reconstrução entende-se à ação e ao efeito de reconstruir, verbo que está relacionado ao ato de voltar a construir ou edificar. O termo pode utilizar-se num sentido físico para se referir às tarefas concretas de restauração ou de renovação; ou também no sentido simbólico, e neste caso, o conceito de reconstrução está relacionado com o fato de recuperar um valor ou algo que não é material, e refere-se à reconstrução do tecido social ou da moral (ABBAGNANO, 2007, p. 836). Reconstrução é um conceito que pode ser aplicado a diversas atividades, desde a arquitetura até a política, mas aqui será aplicado como conceito teológico com o objetivo de trazer à memória lembranças do passado sem precisar evocá-las diretamente, e tentar reuni-las para completar um conceito.

Reconstrução e desconstrução são conceitos às vezes ponderados conjuntamente, visto que ambos analisam ideias, crenças e valores sociais. Enquanto a desconstrução apresenta a profundidade e os limites dos conceitos buscando novas viabilidades de compreensão e análise, a reconstrução reorganiza esses conceitos a partir de novas concepções que emergem da desconstrução. O que foi analisado criticamente passa a ser percebido de forma diferente, a fim de se apresentarem justos e relevantes socialmente. Portanto, a reconstrução e a desconstrução são duas ações interdependentes que se integram, estão correlacionados e se aprimoram.

Portela (1996, p. 41) comenta que a desconstrução pode fornecer a base crítica para a reconstrução, permitindo a identificação de pressupostos ocultos e limitações em sistemas de pensamento existentes. E a reconstrução, por sua vez, pode fornecer a base para a criação de novas estruturas e sistemas de pensamento que levem em conta as novas perspectivas surgidas da desconstrução.

Partindo do pressuposto do tempo do narrado em que Rute foi redigido, no período pós-exílico, Mesters (1991) descreve os vários projetos de reconstrução deste período, e ao comentar o tempo da narrativa de Rute, apresenta o livro como proposta de reconstrução do povo em torno da observância da lei e Deus (Ne 8,13) e a tentativa de reconstrução das famílias, clãs (Ne 7,4-72). Nesse contexto o livro de Rute é redigido. Mulheres pobres e viúvas não se deixam envolver pelo sistema dominante da época e buscam seus direitos. Paralelamente surge Boaz, homem próspero, rico, que não segue o fluxo da exploração, mas da partilha. Essa é uma das propostas do

livro de Rute para solucionar os problemas do povo e para a sua reconstrução. A história sugere que o pobre comece a lutar por seus direitos; que algumas leis precisam ser mudadas e atualizadas para reconstruir a sociedade de acordo com a vontade de Deus. E a vontade de Deus é que todos tenham vida em abundância.

Boaz é o personagem que se apresenta como referência no livro de Rute para então abordarmos a questão da desconstrução do mal estrutural, seguida de reconstrução a partir de atos de solidariedade. Desconstruir um mal e reconstruir algo que vai se identificar como solidariedade. Ele é apresentado como modelo de masculinidade, resgate e respeito, visto que se tratava de uma relação respeitosa, não que ele seja o herói e ela a vítima, mas uma relação entre ele e ela. Foi uma saga dos dois, e a solidariedade seria justamente a base entre eles. O livro de Rute busca recuperar a igualdade e fraternidade que anteriormente eram características evidentes no povo de Israel.

A solidariedade só pode se manifestar diante de um contexto em que o mal estrutural está estabelecido, como estratégia de reconstrução e superação dos tempos maus. Propomos discutir sobre a questão a partir da figura de Boaz, personagem que revela atitudes que encaminham para a reconstrução, apontando as ações indicadas por YHWH no passado através das leis deuteronômicas e busca conciliá-las para que novas estruturas de acolhimento sejam evidenciadas na vida de Rute e Noemi.

Ao nos ocuparmos da discussão a partir de uma leitura sociológica das ações de Boaz, é relevante apresentar um conceito que complementa e amplia a compreensão da análise. Para tanto analisamos um pensamento de Bourdieu (1998) quando escreve que os campos sociais apesar de suas variações, cada um tem a sua particularidade e, portanto, possuem uma independência considerável.

3.1 REFLEXÃO SOBRE RECONSTRUÇÃO A PARTIR DA ANÁLISE DOS CONCEITOS DE *HABITUS* E *CAMPOS* EM PIERRE BOURDIEU

A partir de um exercício preliminar, serão analisadas algumas situações práticas referentes a reconstrução, trazendo a teoria de Bourdieu (1998) para mostrar sua utilidade a partir dos conceitos de *habitus* e *campo*, que poderão contribuir com o conceito de reconstrução. Bourdieu (1998) tenta escapar das teorias deterministas de

sua tradição, localizando-se entre Weber e Durkheim, para isso, desenvolve sua teoria dos *campos*.

Um de seus conceitos basilares é o de *habitus* que seria aquilo que restitui ao agente o poder de mobilização, construção e reconstrução do mundo. “Bourdieu elabora um modelo teórico apto a [...] identificar os mecanismos sociais que determina e prescreve leis de reprodução social” (MARCHI Jr., 2004, p. 43). Ou seja, ele busca estruturar uma teoria que viabilize esquematizar processos embalados de controle e superioridade e reconsiderar seus efeitos na manutenção e repetição dos sistemas de desigualdade social.

Bourdieu (2012) apresenta uma complexa formação conceitual sobre dominação simbólica, poder simbólico, entre outros, em sua obra “o poder simbólico”, para fundamentar, finalmente, os conceitos de *habitus* e *campos* que são a base central de sua teoria e são conectadas e só podem atuar um em dependência do outro (LOYOLA, 2002, p. 68). De acordo com Setton (2002),

Bourdieu procurou recuperar e reinventar o conceito aristotélico de ‘*hexis*’ utilizado para designar [...] características do corpo e da alma adquiridas em um processo de aprendizagem. Contudo foi a partir das análises de Erwin Panofsky que Bourdieu imprimiu a reelaboração do conceito de *habitus* segundo uma ótica original e empreendedora (SETTON, 2002, p. 61).

Sobre essa questão, Landini (2007) comenta que na concepção de *habitus* herdada de Panofsky, Bourdieu (2012) se distanciava de uma filosofia do sujeito sem, contudo, sacrificar o agente e, por outro lado, de uma filosofia da estrutura sem negar que essa exercesse impacto sobre o agente e através dele.

Bourdieu (2012) diz:

Os que quiserem ligar a palavra à sua origem, na intenção de reduzir ou de destruir, não deixarão de descobrir, por pouco inteligente que seja, o modo de conduzir o inquérito, que a sua força teórica residia precisamente na direção da pesquisa por ela designada, a qual está na própria origem da superação que tornou possível. Parece-me, com efeito, que em todos os casos, os utilizadores da palavra *habitus* se inspiravam numa intenção teórica próxima da minha, que era a de sair da filosofia da consciência sem anular o agente na sua verdade de operador prático de construções de objeto (BOURDIEU, 2012, p. 62).

A partir dessa leitura compreende-se que a ideia de *habitus* em Bourdieu mostra as capacidades inovadoras e imaginativas dos promotores na constituição das práticas e da realidade social. Assim, os sujeitos não são vítimas das estruturas, suporte ou fantoches submetidos às estruturas sociais; opostamente são dinâmicos na deliberação de processos sociais que poderão nortear suas práticas. À luz das ideias de Miceli (1998, p. 41): “o *habitus* complementa o movimento de interiorização

de estruturas exteriores, ao passo que as práticas dos agentes exteriorizam os sistemas de disposições incorporadas”.

Bourdieu (2012), ao utilizar o conceito de *habitus*, pretende dissolver a dicotomia sociedade/indivíduo, evidente na sociologia clássica, bem como em certas linhas da sociologia contemporânea, que geralmente encaminham suas discussões em algum momento para o indivíduo, em outro para a sociedade, ou seja, ora para o agente, ora para a estrutura. Essa fragmentação é analisada por Bourdieu a partir de sua interpretação de que a relação entre o agente e a estrutura é um processo em constante mutação. A definição de Bourdieu sobre o conceito de *habitus* corrobora para a questão: “o *habitus* como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um haver, um capital” (BOURDIEU, 2012, p. 61).

O *habitus* é ao mesmo tempo um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação de práticas. E, nos dois casos, suas operações exprimem a posição social em que foi construído. Em consequência, o *habitus* produz práticas e representações que estão disponíveis para classificação, que são objetivamente diferenciadas; mas elas só são imediatamente percebidas enquanto tal por agentes que possuem o código, os esquemas classificatórios necessários para compreender-lhes o sentido social. Assim, o *habitus* implica não apenas um *sense of one's place*, mas também um *sense off other's place* (BOURDIEU, 1990, p. 158).

Não é apenas o senso de lugar, mas de lugar do outro. Interpretando as ideias de Bourdieu, Setton (2002, p. 63) diz que “pensar a relação entre indivíduo e sociedade com base na categoria de *habitus* implica afirmar que o individual, o pessoal e o subjetivo são simultaneamente sociais e coletivamente orquestrados”. Esse conceito de *habitus*, por conseguinte, só adquire força e relevância na teoria e prática, a partir de uma análise voltada ao agente³⁸, como aquele que detém o *habitus* e operacionalmente elabora o instrumento que será alvo de controvérsia.

Nessa leitura, então, pode-se entender que o *habitus* são tão mutáveis quanto os agentes que os contêm. O *habitus* atua como uma força que sustenta a ordem social e viabiliza entender modos de vida, interesses e habilidades pessoais e seu próprio comportamento.

Na busca de melhor interpretar o conceito de *habitus*, Bourdieu (1997) mostra a importância de entender que na estruturação da análise das matrizes

³⁸ Sobre a relação entre os agentes sociais e o *habitus*, Malerba (2000) acrescenta que: “[...] o *habitus* talvez melhor se defina como os limites de ação, das soluções ao alcance do indivíduo em uma determinada situação social concreta. É, portanto, um produto da história que produz práticas individuais e coletivas e que estabelece os limites dentro dos quais os indivíduos são livres para optar entre diferentes estratégias de ação” (MALERBA, 2000, p. 216).

comportamentais deve-se observar os estímulos externos e os objetivos de certos campos sociais, e para essa observação social é relevante a percepção da relação entre o conceito de *habitus* e o conceito de *campo*. Para ele, campo é

Um espaço social estruturado, um campo de forças - há dominantes e dominados, há relações constantes, permanentes de desigualdade, que se exercem no interior desse espaço - que é também um campo de lutas para transformar ou conservar esse campo de forças. Cada um, no interior desse universo, empenha em sua concorrência com os outros a força (relativa) que detém e que define sua posição no campo e, em consequência, suas estratégias (BOURDIEU, 1997, p. 57).

Um *campo* identifica-se então como um ambiente de lutas onde os indivíduos são providos de armas necessárias que promoverão alteração ou manutenção de suas posições que, em contrapartida, são concebidas e definidas conforme o arranjo social, econômico e cultural. Considerar o raio de ação dos agentes é importante para o entendimento dos instrumentos que compõem os campos.

Compreender a gênese social de um campo, e aprender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir (BOURDIEU, 2012, p. 69).

A base para a compreensão da forma como se reproduz e se mantém a estrutura que fundamenta a desigualdade social, é a tomada de posição dos agentes produtores da relação entre *habitus* e *campo*, pois somente essas ações mostrarão como se concebem as diferenças sociais, e conseqüentemente os atos de exclusão. Bourdieu (1990, p. 156) sugere então, a construção teórica do espaço social, em que a classe social de um indivíduo ou grupo é definida pela posição ocupada neste espaço, ou seja, na distribuição de recursos que são ou podem se tornar ativos. Em sua abordagem descreve que a construção das visões de mundo não se dá num vazio social, mas está sujeita a violências estruturais.

Assim, as concepções dos agentes variam segundo sua posição e segundo seu *habitus*, definido como sistema de esquemas de percepção e apreciação através dos quais os indivíduos compreendem o mundo social, partindo de sua experiência pessoal no mundo. O *habitus* se identifica por estabelecer a condição existencial do sujeito, por meio da assimilação da estrutura existente que gera suas práticas. É uma espécie de senso prático do que se deve fazer em determinada situação e proporciona uma referência ao futuro, tendo por base o passado que o constituiu. Neste processo, o próprio *habitus* se reatualiza, um senso de ações práticas (BOURDIEU, 1998, p. 42).

A coexistência de âmbitos sociais diversos e interdependentes constitui um campo diversificado de padrões identitários, que podem forjar um novo *habitus* compreendido como um sistema flexível de disposições, com esquemas que podem se reconstruir, em constante adaptação aos estímulos externos, traduzindo *habitus* como um produto de relações dialéticas, visto de uma perspectiva relacional e processual de análise, assimilando as relações indivíduo/sociedade, agente/estrutura, visto que ambos encontram-se em desenvolvimento e reconstrução (LANDINI, 2007).

3.2 A RECONSTRUÇÃO A PARTIR DA ANÁLISE DO CONCEITO DE SOLIDARIEDADE

A partir do entendimento de que o *habitus* orienta, enquanto produto social, as práticas e aspirações individuais, então os agentes sociais, ao agirem, reproduzem estruturalmente a matriz de disposições, bem como as condições objetivas que suportam esse *habitus*. Casanova (1995) comenta que

Cada relação e interação, em cada momento, em cada situação, é explorada pela dimensão relacional ativa, criativa, transgressora e improvisadora do *habitus*, que está associada ao seu caráter estratégico (CASANOVA, 1995, p. 52).

Assim, dessa dimensão relacional ativa, percebe-se o ser humano como um ser solidário, buscando o bem comum.

De acordo com Houaiss (2001), o termo solidariedade no seu sentido etimológico vem do latim *solidare*, que tem sua origem em *solidum*, que significa sólido, designa apoio seguro, pela derivação de *solus*, chão. O termo diz respeito à responsabilidade mútua, ou seja, interdependente. Obrigações solidárias são aquelas nas quais existe unidade e integridade, num vínculo que envolve pluralidade de sujeitos (VILA, 2000, p. 706). Solidariedade, portanto, define-se como estado ou condição de duas ou mais pessoas que dividem igualmente entre si as responsabilidades, mutualidade de interesses e deveres.

Vila (2000, p. 706) comenta que a solidariedade se transformou em princípio fundamental para a compreensão do homem por algumas razões que são: a *técnica* e suas aplicações visto que essas puseram em questão a relação da espécie humana com a natureza; a *identidade* pessoal que se constrói às margens da sociedade; a *esperança* que não se aloja em projetos históricos e transformação social e sim em

pequenas narrações de efeito. Para o autor, as raízes de solidariedade estão presentes de forma distinta em diferentes pensadores como:

Cícero ou Sêneca, onde o conjunto de sujeitos é o gênero humano, onde se pensa a convivência a partir de *apetitus socialis*, de sociabilidade natural, tendência ao auxílio mútuo, e comunidade básica no uso dos bens. Dois conceitos importantes para o estoicismo, a *pietas* e a *humanitas*, serão de grande utilidade. Em Santo Tomás de Aquino a piedade e a humanidade não são resultado de elaboração conceptual, e sim, virtudes próprias daqueles que participam de sentir comum que obriga prioritariamente àqueles que têm vínculos de sangue – famílias – ou vínculos de cidadania pátrias (VILA, 2000, p. 707).

Então o que se apreende é que, acima de vínculos de solidariedade, é preciso falar de vínculo de fraternidade familiar, cidadã ou universal. Duvignaud (1995) fala que o vínculo é justificado a partir de sua imanência na história da humanidade, sem necessariamente apelar à autoridade religiosa. O vínculo social se enfraquece perdendo um pouco da força que dispunha e se transforma em questão de afinidade, afeto compartilhado, de benevolência ou de beneficência, acompanhada da virtude da justiça.

A solidariedade, nessa perspectiva, torna-se em vontade livre, opção de escolha e vontade pessoal, o que poderia ser o oposto, egoísta, considerando a natureza humana; a escolha se mostra altruísta, a solidariedade deixa de ser uma proposta de necessidade social para se tornar e passa a uma proposta de formação e de liberdade pessoal (MARATALLA, 2000, p. 707).

Apresenta-se profícuo pensar que nesse entendimento de vontade livre a legitimação do poder é descartada, em razão da solidariedade espontânea. Com isso, a justiça passa a ser entendida não apenas como um cumprimento de leis e regras escritas, mas em motivo natural comum, universal. Assim, o vínculo de solidariedade coloca em questionamento os princípios gerais do direito/justiça (VILA, 2000), quando esses são apresentados com princípios de propriedade e força. Só com essa compreensão será viável pensar a solidariedade em termos de igualdade em sentido de perceber o Direito como instrumento de garantia e proteção a todos.

Em termos de síntese, a sociedade que pratica a solidariedade espontânea questiona a simplificação dos que reduzem os princípios de organização social à necessidade de escolher entre individualismo ou coletivismo, caridade ou justiça, universalidade ou individualidade. Contudo, compreende que uma sociedade solidária pode ser pensada como uma sociedade justa e simultaneamente livre, sem excluir a liberdade e a justiça.

3.2.1 Conceito de solidariedade humana na perspectiva filosófica

Abbagnano (2007) define solidariedade como um termo de origem jurídica que, na linguagem comum e na filosófica, significa inter-relação ou interdependência, ou seja, assistência mútua entre os membros de um mesmo grupo. Vila (2000, p. 707) identifica a raiz filosófica a partir da cultura grega, quando se pensa na harmonia que deve haver entre o todo e a parte, entre o *eu* e o *nós*. Mesmo que não se fale estritamente de solidariedade, Vila (2000) destaca que é possível identificar um sentimento básico e primordial, capaz de unir naturalmente dois seres da mesma espécie, especialmente a humana, uma *filia*-amizade, que une cidadãos, grupos e cidades. É uma comunidade de relações, com objetivo de identificar vida perfeita e auto-suficiente, que nasce da decisão de viver em comum (CORTINA, 1993).

Para Pérez (1987), a solidariedade constitui as diferentes partes de um todo e os diferentes seres que constituem uma agrupação conjunta. Nessa perspectiva a autora afirma que:

Desde o ponto de vista jurídico solidariedade equivale à conjunção de esforços humanos, que concorrem a um fim comum político, social, econômico, religioso, industrial [...] e ao acordo das pessoas reunidas expressamente para obter referida finalidade em um momento dado. Representa, pois a solidariedade a ideia de união, adesão, concórdia, conformidade, das pessoas, forças e coisas para alcançar um determinado fim (PÉREZ, 1987, p. 22).

Visto que o homem vive em sociedade, a solidariedade só pode ocorrer entre pessoas, de forma relacional. Sendo o homem e a mulher seres relacionais e sociais, estes devem buscar práticas solidárias, compartilhando suas habilidades, atendendo as necessidades do outro.

A solidariedade se fundamenta na igualdade da dignidade de todos os seres humanos, pressupondo a mediação ética da justiça, bem como as questões relacionadas a respeito, dignidade humana e direitos humanos. Pérez (1987, p. 24) diz que “ainda que a justiça serve de intermédio para a solidariedade, esta vai mais além da justiça”. Disso entende-se que a negação da prática da solidariedade está marcada por excesso de individualismo, a negação do outro e suas necessidades, o que resultará em ações também negativas nas práticas de gerações vindouras.

Na concepção pré-moderna de solidariedade, esta é entendida como amor altruísta ao próximo, tendo sua origem nos termos fraternidade e irmandade. Esse conceito, *fraternité*, foi adotado na revolução francesa e tornou-se lema de luta para a construção de uma sociedade de cidadãos igualitários. Em consequência, a concepção de luta da *fraternité* passou a ter um significado

político. Com o início da revolução dos trabalhadores de 1848, passou-se a adotar o conceito de *solidarité* (BRUNKHORST, 2002, p. 585).

Para Westphal (2008), o tema da solidariedade surgiu no século XIX, como resposta às realidades resultantes da sociedade industrial. Segundo ela, no contexto econômico, político e social, o termo solidariedade é polissêmico. Neste sentido, a reflexão e a análise acerca do uso do termo podem esclarecer o propósito das formas de organização econômica e social presentes na sociedade.

Torna-se relevante fazer referência às diferentes definições do conceito de solidariedade na percepção de diversos autores a respeito do termo. Apresenta-se então o conceito de solidariedade na perspectiva do Solidarismo Francês, Solidariedade de classe, Solidariedade como princípio de Estado e Solidariedade, civilidade e economia solidária.

Léon Bourgeois³⁹ (*apud* ZOLL, 2000) influenciou sobremaneira o *solidarismo francês*, considerando-o como necessário laço de solidariedade entre os indivíduos, instituidora da coesão social. O autor entende que a solidariedade funda-se da junção de duas forças: o método científico e a ideia moral. A solidariedade é a ideia central do modelo de sistema social denominado solidarismo (BOURGEOIS *apud* ZOLL, 2000), ou seja, compreendido como uma síntese do individualismo e do coletivismo. Para Bourgeois, o objetivo do Estado é instituir a justiça entre seus membros. Como a solidariedade “natural” ou “objetiva” precisa ser complementada pela solidariedade ‘moral’, esta última foi ativada na forma do contrato social. Trata-se de provocar a inovação social por meio da solidariedade, pois as pessoas necessitam da solidariedade universal para seu desenvolvimento individual (ZOLL, 2000).

A *solidariedade de classe* tem como alvo a batalha por melhores condições de trabalho e renda, como objetivo de promover união e alcançar propósitos em comum aos trabalhadores. Kropotkin (*apud* ZOLL, 2000) afirma ser a solidariedade a razão mais profunda para a coesão social, definindo-a como noção moral. No movimento de trabalhadores o termo solidariedade foi incorporado como conceito chave, ao ser entendido como um laço de interesses comuns. Para ele, a ajuda mútua entre as pessoas era instintiva, e, por isso, a solidariedade é uma parte da herança

³⁹ Bourgeois através de sua obra inicia a grande era do solidarismo como uma ideologia reforçadora das teorias das espécies (Darwin) e dos grupos (Comte). O solidarismo se apresenta como uma ideologia leiga, pragmática e reformista [...] a solidariedade é o novo princípio com que o Estado Francês se organiza, e com o qual ele se converte em gestor de uma comunidade em termos dinâmicos; uma comunidade que encontrou o ideal moral supremo, capaz de fundar os deveres de uma humanidade reconciliada (VILA, 2000, p. 709).

evolucionária humana, já observável no mundo animal. Para Zoll (2000, p. 189), a solidariedade de trabalhadores identifica uma condição de igualdade social e essa resulta em igualdade de interesses que une os trabalhadores na luta pela concretização de seus interesses. A solidariedade interpretada como certa comunhão, e, em alguns momentos, praticada em comunidade, de forma coesa.

A *solidariedade como princípio de Estado* ou *solidariedade social*, é discutida por Zoll (2008) que analisa ser a solidariedade social tanto a base quanto a prática da política social. Para ele, a prática do cuidado aos pobres é caridade, benevolência, incluindo diferenças hierárquicas entre doador e receptor.

Enquanto o cuidado ao pobre contém a prática da benevolência e da caridade, a solidariedade constitui-se em base da política social. Enquanto a primeira está baseada no amor ao próximo, não desembocando no reconhecimento de direitos estatais, a solidariedade tornou-se um conceito para fundamentar a redistribuição dos riscos sociais (ZOLL, 2008, p. 188).

Westphal (2008) destaca que o conceito de solidariedade não possuía um papel central, já que se trata de uma medida preventiva do Estado, pois objetiva integração e coesão social.

Frankenberg (1994) discute a *solidariedade, civilidade e economia solidária*, sendo compreendida como o pertencimento formal-legal que reconstrói a solidariedade civil, abrangendo a lógica do conflito numa sociedade pluralista. Já a concepção de *reconhecimento* é abordada por Honneth (*apud* ZOLL, 2008) que reflete a efetivação da solidariedade através da valorização social. O reconhecimento social abrange e se efetiva nas dimensões subjetivas, sociais e jurídico-legais, sendo contrário ao indiferente e ao invisível. Os relacionamentos solidários são baseados em simetria, ou seja, cada sujeito poderá experimentar e vivenciar uma posição de um ser de valor para a sociedade, através de seus atributos e capacidades individuais. O que se evidencia aqui é a inclusão social em todos os níveis, sejam eles a nível de produção de trabalho ou de proteção social em todas as áreas da vida, ajuda mútua entre iguais.

Após a abordagem dos conceitos de solidariedade, torna-se relevante para a pesquisa, pensar a respeito do mesmo na perspectiva do Antigo Testamento. Qual a perspectiva de solidariedade bíblica no contexto veterotestamentário?

3.2.2 Conceito de solidariedade humana na perspectiva do Antigo Testamento

No contexto das ciências teológicas propriamente ditas, o termo solidariedade tem uma existência menor que na linguagem filosófica. Não faz ainda meio século que o termo solidariedade passou a fazer parte dos vocabulários teológicos e constar nos dicionários⁴⁰, não obstante seu uso em textos religiosos, evidentemente, seja anterior. Sua compreensão na teologia é, da mesma forma que nos dicionários de língua, polissêmica, nada uníssona.

O exegeta Sicre (1998), num primeiro momento, parece negar a existência da solidariedade na Bíblia, contudo posteriormente, apresenta, segundo o Gênesis, as quatro rupturas da solidariedade primigênia (a solidariedade entre homem e mulher, entre irmãos – Caim e Abel –, entre o povo – torre de Babel –, e entre Deus e a humanidade) e a reconquista dessa solidariedade através dos patriarcas.

O Êxodo, para Sicre (1998), é a evidência da solidariedade de Deus e de Moisés com seu povo escravizado; os decálogos da aliança são um esforço para garantir solidariedade; os profetas primam por denunciar a radical ausência de solidariedade. Isaías 58,7 é destacado por comparar o próximo com a “própria carne”. Sicre (1998), em seu artigo, destaca que o modelo definitivo de solidariedade é Deus que se põe incondicionalmente do lado dos fracos.

É frequente ler indicações de que solidariedade é sinônimo de misericórdia, de compaixão, de amor, de caridade, de amor misericordioso, de amizade, de justiça etc. E a solidariedade é, sobretudo, abordada como virtude. Para Konings (2005) não há na Bíblia um termo que possa ser traduzido, especificamente, por solidariedade.

Todavia, por serem lugares comuns na visão bíblica, a ideia de *personalidade coletiva* (SHEDD,1995), a participação nos sofrimentos dos outros, o princípio do goelato etc., mesmo aqueles que não reconhecem a presença da palavra, aceitam a existência, de uma forma ou outra, do conceito de solidariedade. É um conceito tão nuclear que se apresenta como presente na ética bíblica.

Dos relatos do período da história do Antigo Testamento a solidariedade pode ter impactos significativos, trazendo consigo efeitos relevantes e resultados

⁴⁰ Um dos primeiros dicionários de teologia, talvez, a reportar o vocábulo é o *Dizionario di Teologia Pastorale* elaborado sob a coordenação de Del Grecco, de 1962. Mas isso não significa que a partir dessa data esteja presente em todos.

importantes, visto a formatação em sociedade grupal muito relevante nesse período. Inúmeras páginas da Bíblia Hebraica evidenciam provas de um conceito de grupo seguro, quase que inabalável.

Toda consciência de solidariedade girava em torno do grupo familiar e da nação de Israel (SHEDD, 1995, p. 18), então, pensar o conceito de solidariedade numa perspectiva hebraica, evidenciará um conceito do Israel antigo sobre solidariedade a partir de uma perspectiva sintética. Os fenômenos eram interpretados como parte de um todo, um relacionamento total. Johnson (1949, p. 7) explica esse contexto através da expressão “captar a totalidade”, perspectiva semítica evidente na língua, nas leis, na adoração, no conceito de homem – indivíduo visto como parte de um todo, seja como grupo pequeno ou uma grande nação.

Shedd (1995, p. 17) relata, em uma de suas pesquisas, que no Antigo Testamento e nos escritos rabínicos antigos verifica-se que os judeus se entendiam como uma *personalidade coletiva*, ou seja, uma comunidade onde o indivíduo sempre se entende (e o mundo ao seu redor) à luz do fato que pertence a um grupo.

Segundo Shedd (1995, p. 15), o conceito de *personalidade coletiva* foi extraído de H. W. Robinson (1936) que expressa a consciência do povo hebreu de ser uma única personalidade comunitária. Na interpretação do autor, a solidariedade da sociedade é algo real e concreto, não figurado, pois para ele essa categoria pertence à ideia da totalidade da vida, que se expressava na sociedade hebraica pela representação realística do governante nacional, do sacerdote, de uma única tribo em lugar da nação, de um intercessor justo, de um mensageiro, do “*gô’el*” (“vingador”, “resgatador”), da implicação da comunidade no pecado de um de seus membros, da bênção coletiva em face da obediência de um único membro, e da vítima sacrificial, que levava a culpa de toda a comunidade.

A ideia de *personalidade coletiva* compreende dois componentes básicos presentes na definição de coletividade: o primeiro é o grupo autorizado a agir como indivíduo, e o segundo componente diz respeito a pessoa jurídica que está autorizada e munida de poderes de sucessão perpétua (ROBINSON, 1936, p. 49). Isso implica que os membros de uma família ou nação poderão agir como único indivíduo através de um dos membros indicados como representante, um elo de ligação comunitário ilimitado; o pensamento do grupo era baseado no todo, sem precedentes para ideia de personalidade, a ideia de uma única personalidade comunitária era sustentada

(SHEDD, 1995, p. 16). Nisso se define e entende a amplitude da variedade de unidade no Antigo Testamento.

O entendimento hebraico de unidade coletiva traz em seu arcabouço o princípio de que o indivíduo é muito mais que um átomo arrancado de seu grupo; ao contrário, ele é um indivíduo e é considerado como tal porque faz parte e se origina de um grupo. Seria um “indivíduo coletivo” (SHEDD, 1995, p. 17). O conceito de solidariedade no Antigo Testamento então é fortalecido por alguns fatores relevantes presentes na história de Israel: a questão familiar geracional que trata do prolongamento do grupo; a questão do nome como detentor de identificação do caráter do indivíduo; a questão do princípio de família (JOHNSON, 1949).

A identificação do grupo familiar geracional diz respeito à ancestralidade familiar que acreditava na personalidade do grupo transcendendo o tempo e o espaço, a consciência do sentimento de solidariedade era tão ampla que rompia as barreiras das gerações e mantinha o grupo unido, união essa que tinha sua origem no ancestral da nação⁴¹, ideia concebida como algo que se estendia de pai para filho (SHEDD, 1995, p. 17). Até as histórias contadas biograficamente indicam a história da nação, fazendo um contraste, a nação sendo tratada como indivíduo. Pode-se citar Oséias 1,1: “Quando Israel era menino, eu o amei; e do Egito chamei o meu filho”. A nação, portanto, como um todo, compreende uma *personalidade coletiva*, corporativa ou um indivíduo coletivo, mostrando um princípio histórico de raça cuja biografia fala de um contexto nacional, destaca a nação.

Sobre a questão do nome como detentor de identificação do caráter do indivíduo, esse era entendido como algo que fortaleceria esta *personalidade coletiva*, pois mantinha a descendência, era mantido o ancestral, o nome passava a ideia de relacionamentos e vida ininterrupta, exemplo identificado em Gn 12,2: “De ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome. Sê tu uma bênção”. Costume relevante destacar nesse contexto, é o levirato, visto ser uma instituição que evitaria o perigo de extinção da linhagem familiar (JOHNSON, 1949).

Já o princípio de família está intimamente vinculado à questão do nome, visto que o ancestral era a fonte da comunidade familiar, de onde permeariam todos os descendentes; eram relacionamentos baseados em laços de sangue, cada indivíduo

⁴¹ Como exemplo cita-se Is 41,8: “Mas tu, ó Israel, servo meu, tu, Jacó, a quem elegi, descendente de Abraão, meu amigo”. Com relativa frequência uma cidade ou nação toma o nome de seu fundador, o que implica mais que mera igualdade de nome (SHEDD, 1995, p. 18).

dessa coletividade partilha do mesmo sangue, e, conseqüentemente, da mesma vida (PATTERSON, 1953, p. 55). Não diz respeito apenas à manutenção de descendência, mas questão de sobrevivência visto que partilhavam da prosperidade daquele grupo, bem como a ideia de participação comum num só grupo (SHEDD, 1995, p. 21).

Percorridas assim as várias discussões do termo e da temática da solidariedade, entende-se que os pontos apresentados evidenciam um fato claro de que o conceito de solidariedade no Antigo Testamento tinha a unidade, a coletividade, em mais alta estima. Essa unidade não era resultado de imposições externas, mas estava alicerçada especialmente no acolhimento.

A leitura sobre os conceitos de *habitus* e *campo* abordados por Bourdieu indica que a compreensão e as indagações das lutas de um campo, cooperam para a interpretação das lutas, leis e regras de outro campo e vice-versa. É uma ideia de espaço social que advém da visão de mundo; as pessoas que ali estão inseridas se diferenciam uma das outras e cada qual com interesses próprios. Além disso, cada agente ocupa posições diferentes no espaço.

O *habitus* é o responsável pelas diferenças, pois é interiorizado pelo agente durante sua trajetória de socialização, mas ele também exterioriza esse *habitus* em forma de práticas, visões, pensamentos no campo em que se encontra inserido. Além disso, o agente pode interiorizar novas práticas, visões e pensamentos, do campo, e desenvolverá a mediação entre os diferentes, promovendo ações de solidariedade. Assim, o *habitus* é exteriorizado e interiorizado, funcionando como princípio de reconstrução e de estruturação de práticas e de representações.

Os conceitos de solidariedade filosófica e solidariedade no Antigo Testamento indicam a compreensão de que as ideias acerca da solidariedade estão voltadas a pontos descritivos e normativos, incorporando análises baseadas em sentimentos de pertencimento e vivência comunitária, bem como princípios éticos no campo dos direitos humanos. Entende-se, portanto, que os princípios de solidariedade e acolhimento estão presentes no Antigo Testamento através de ensinamentos de YHWH sobre a prática da unidade e da coletividade, baseados no acolhimento do outro.

Uma prática muito presente no Antigo testamento, que identifica a unidade de filhos, filhas, levitas, servos, servas, estrangeiro, órfão, viúvas, todos no mesmo patamar de acolhimento, era a *assembleia*. Constituía um aspecto muito comum para os debates e reflexões sobre as questões da época. Uma *Assembleia Solene* é um

tempo em que todo o serviço cotidiano é colocado de lado. Esta é claramente a instrução de Levítico 23,34-36, Números 29,35 e Deuteronômio 16.

Seis dias comerás pães ázimos, e no sétimo dia é assembleia solene ao SENHOR teu Deus; nenhuma obra farás. Sete semanas contarás; desde que a foice começar na seara começarás a contar as sete semanas. Depois celebrarás a festa das semanas ao SENHOR teu Deus; o que deres será tributo voluntário da tua mão, conforme o SENHOR teu Deus te tiver abençoado. E te alegrarás perante o SENHOR teu Deus, tu, e teu filho, e tua filha, e o teu servo, e a tua serva, e o levita que está dentro das tuas portas, e o estrangeiro, e o órfão, e a viúva, que estão no meio de ti, no lugar que escolher o SENHOR teu Deus para ali fazer habitar o seu nome. E lembrar-te-ás de que foste servo no Egito; e guardarás estes estatutos, e os cumprirás (Dt 16,8-12).

O termo hebraico *qahal* significava simplesmente *assembleia* e poderia ser usado de várias maneiras, referindo-se, por exemplo, a uma assembleia de profetas (1Sm 19,20), de soldados (Nm 22,4), ou do povo de Deus (Dt 9,10). O uso do termo transmite a ideia de reunir um grupo de pessoas, qualquer que seja o propósito de tal ação (LEWIS, 1998, p. 1325), referindo-se ao povo de Deus no Antigo Testamento.

É importante para a compreensão do termo *igreja – ekklesia* – no Novo Testamento. O termo é interpretado por *chamados para fora*, era geralmente usado para indicar uma *assembleia de cidadãos* de uma cidade grega e é muito usado em At 19,32-39. Os cidadãos, que eram absolutamente conscientes de seu *status* privilegiado sobre os escravos e sobre os estrangeiros, tinham sido chamados para a *assembleia* por um mensageiro para tratar de questões de interesse comum.

Van Den Born (1985, p. 709) explica que o termo *ekklesia* tinha a conotação de convocação, quando o arauto convocava os cidadãos para a *assembleia* e, segundo o autor, não tem qualquer conotação religiosa. No entanto ele destaca que a rara exceção é o termo *qahal* que significa a assembleia do povo de Israel, principalmente como comunidade religiosa e cultural. Sobre isso concorda com ele Lewis (1998, p. 1326), pois destaca que o “termo *qahal* é especialmente usado para designar uma assembleia que visa propósitos religiosos”. Com esse termo os israelitas eram identificados como verdadeiro povo de Deus, da aliança, a *qahal* de YHWH, a *assembleia* do povo de YHWH, convocada por Ele e reunida diante dEle.

Os discursos dos personagens no livro de Rute identificam declarações a respeito da misericórdia e soberania de YHWH. No início do livro, o narrador informa que após a morte do marido e de seus dois filhos, Noemi decide voltar para Belém com suas noras pois soube que YHWH estava provendo alimento para seu povo (Rt 1,6). Entre a saída de Moabe até a chegada a Belém há uma declaração significativa

de Rute sobre YHWH no diálogo com sua sogra: “[...] O teu povo será o meu povo, e o teu Deus será o meu Deus” (Rt 1,16). A declaração de Rute é importante revela quem é Rute e qual será seu relacionamento com YHWH. Um relacionamento de aliança que culmina em sua aceitação e inclusão na *assembleia* do povo de YHWH. Hubbard Jr. (2008) comentando sobre essa declaração e Rute, salienta que:

Ela renunciou suas raízes étnicas e religiosas e adotou a nacionalidade e a religião de Noemi. Dali em diante, seus parentes seriam israelitas; seu Deus, YHWH. Como isso surpreende em vista da acusação amarga que Noemi fez de seu Deus, no v. 13. E mais, como é sem paralelos essa afirmação na Bíblia. Enquanto que algumas pessoas estrangeiras louvaram o Deus de Israel (a rainha de Sabá, 1Rs 10,9; Nabucodonozor, Dn 2,47; 3,28-29; 4,34; Dario, Dn 6,27-28) ou buscaram sua misericórdia (o rei da Assíria, Jn 3,7-9) só duas realmente confessaram lealdade a ele (Raabe Js 2,11; Naamã, 2Rs 5, 15-17). Em todo caso, não se deve minimizar o sacrifício e dor envolvidos. Qualquer que tenha sido a motivação dela ou seu conhecimento de YHWH, ela voluntariamente abandonou a família, o ambiente e arredores conhecidos e suas tradições religiosas. Ela assumiu o futuro incerto de uma viúva amargurada numa terra onde não conhecia ninguém, gozava de poucos direitos legais, e – dada a tradicional rivalidade moabita-israelita – enfrentava possível preconceito étnico (HUBBARD Jr., 2008, p. 166-167).

O fato de Rute ter sido incorporada na vida israelita, na assembleia de YHWH tem sido interpretado como um problema para alguns estudiosos. Deus anteriormente declarara, na lei mosaica, que nenhum moabita seria admitido na *assembleia* e YHWH: “Nenhum amonita ou moabita entrará na assembleia do SENHOR; nem ainda a sua décima geração entrará na assembleia do SENHOR, eternamente” (Dt 23,3). Por que Rute foi admitida em Israel e tratada como igual? Roy Zuck (2009, p. 129-130) argumenta que os Moabitas que foram proibidos de entrar na *assembleia* de YHWH eram os descrentes. Segundo ele, aqueles que manifestassem uma fé semelhante à de Abraão seriam aceitos uma vez que esse era o requisito para se fazer parte da aliança. Rute tornou-se parte da aliança entre YHWH.

A partir da compreensão do conceito de solidariedade filosófica e solidariedade no Antigo Testamento, a análise, portanto, das especificidades de um campo é recomendada e, além disso, com base na proposta de mediação entre agente e estrutura até aqui exposta, compete apresentar uma tentativa de reconstrução teórico-prática a partir do referencial do livro de Rute, nas ações de Boaz.

3.3 A SOLIDARIEDADE DE BOAZ NA PERSPECTIVA TEOLÓGICA DA ALIANÇA - *BERIT*

Konings (2005) comenta que um possível conceito de solidariedade na Bíblia é o resultado da soma de aspectos de conceitos dos seguintes termos hebraicos: *émet* (verdade, autenticidade), *sedaká* (justiça, fidelidade), *mishpat* (direito, integridade), *berit* (aliança), *ahabá* (adesão afetiva e efetiva) e *rahamim* (amor visceral, compaixão entranhada). Mas um termo que possa ser equivalente direto não existe na linguagem bíblica, segundo o autor.

YHWH estabeleceu uma aliança com o povo judeu, pela qual este tem consciência de não ser apenas um ajuntamento de famílias, nem agregado de vontades. A consciência do povo eleito é a consciência do *nós*, em que a solidez tem origem em um pai comum, YHWH, o vínculo não nasce de estipulação ou decisão, mas de respostas como povo eleito que mantém a memória de fraternidade original. Não há verdade em ato de solidariedade em que a consciência de dívida com o outro esteja evidente, pois mesmo sendo diferente, também é filho do mesmo pai. De forma que a reconstrução da fraternidade só será possível mediante a responsabilidade individual por seu irmão, e não apenas por si mesmo, uma responsabilidade que nasce de vínculos (VILA, 2000, p. 707).

De acordo com Lacoste (2004, p. 86) aliança na Bíblia é um conceito central que designa a relação de Deus com seu povo através de analogias, com relações que os homens estabelecem entre si, e essa relação deve ser projetada no campo da existência individual ou coletiva. A Bíblia faz menção de várias alianças entre Deus e o homem. A ideia, portanto, de aliança, remete à palavra hebraica *berit*.

O termo *berit*, etimologicamente, tem sido contestado (LACOSTE, 2004, p. 87), no sentido primitivo, que era de “laço” ou de “obrigação”, designando frequentemente um ato jurídico ou um contrato. Harris, Archer e Waltke (1988) tratam do significado de *berit* como aliança entre nações, tratado, aliança de amizade entre indivíduos, acordo ou trato. Para esses autores a etimologia é incerta e pode estar relacionada com a palavra acadiana *burru* que significa “estabelecer uma situação legal por meio de um testemunho acompanhado de juramento” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 215).

Schökel (1997, p. 118-119) compreende o significado de *berit* como aliança, pacto, tratado, trato, compromisso, contrato, acordo, liga, concerto, conjuração. No

campo físico, material, usa-se entre indivíduos e coletividade; já no campo religioso é utilizado como símbolo do relacionamento do homem, ou do povo, com seu Deus.

O autor descreve que o termo é usado com alguns verbos: estabelecer, conservar, anular. O verbo *estabelecer* no sentido de dar, outorgar, estipular, firmar, selar, dar a palavra, fazer juramento: “Naquele mesmo dia fez (*karat*) o Senhor uma aliança (*berit*) com Abrão, dizendo: tua descendência tenho dado esta terra, desde o rio do Egito até ao grande rio Eufrates” (Gn 15,18); verbo *conservar* no sentido de cumprir, observar, guardar, manter, fazer acordo, guardar: “E o homem incircunciso, cuja carne do prepúcio não estiver circuncidada, aquela alma será extirpada do seu povo; quebrou a minha aliança” (Gn 17,9); o verbo *anular* está ligado a violar, transgredir, romper, abandonar, descuidar, esquecer: “Guardai-vos e não vos esqueçais da aliança do Senhor vosso Deus, que tem feito (*karat*) convosco” (Dt 4,23).

É importante fazer referência ao verbo *karat* (cortar) sempre utilizado com aliança. *Karat* é um verbo perfeito na terceira pessoa do singular masculino que significa: “cortar, destruir, consumir, fazer cortar, cortar fora, derrubar, cortar uma parte do corpo, arrancar, eliminar, matar, fazer uma aliança” (STRONG, 2002, p. 544). Schökel (1997, p. 326) trata do termo no sentido específico de pactuar, fazer um pacto, aliança, tratado, convênio (Gn 21,27; Ex 34,10; Dt 7,2); o autor ainda identifica como lealdade (Jr 31,31; Os 2,20; Sl 50,5).

Berit refere-se a um substantivo feminino singular e diz respeito a *uma aliança* (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 751-752). Nos comentários de Harris; Archer; Waltke (1998) a palavra *berit* é repleta de conteúdo teológico. Uma aliança diz respeito a *cortar fora*, é *cortar uma aliança*. Segundo os autores, uma aliança tinha que ser cortada porque, no ritual da aliança, se cortava um animal ao meio, as partes eram postas uma de frente a outra, como testemunha do ato.

O ritual ilustra por analogia a auto-destruição daquele que faz o contrato: que a sorte que caiu sobre aquele animal caía sobre ele caso ele não guarde a *berit* [...] a aliança de Deus com Abraão envolvia a história da redenção do mundo. E assim o criador do universo, através deste ritual, prende-se a uma promessa incondicional ratificada com sangue (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 752).

Em relação aos elementos do pacto, a aliança, segundo Schökel (1997) o termo indica pessoas, país, aliados, legado, compromisso: “Porque o Senhor foi testemunha entre ti e a mulher da tua mocidade, com a qual tu foste desleal, sendo ela a tua companheira, e a mulher da tua aliança” (Ml 2,14), algo determinante, imprescindível, duradouro, irrevogável: “Manterei o meu amor por ele para sempre, e a minha aliança

com ele jamais se quebrará. Firmarei a sua linhagem para sempre, e o seu trono durará enquanto existirem céus” (Sl 89, 28-29).

Deixando de lado os vínculos de sangue, a aliança era o meio pelo qual o povo do mundo antigo formava relacionamentos mútuos amplos (McCARTHY, 1963, p. 1975). Na monarquia de Israel, a aliança entre o povo e o rei propiciava um tipo de monarquia constitucional limitada que era singular no mundo daquela época (2Sm 3,21; 5,3; 1Cr 11,3). Em todo esse contexto o relacionamento de Deus com seu povo é formulado. McCarthy (1963) mostra que o conceito de aliança no Antigo Testamento não é em primeiro plano legalista ou moralista, mas apresenta-se cultural, ligada a práticas religiosas. O autor destaca a analogia da família também, destacando relacionamento entre pai e filho, na aliança davídica (2Sm 7).

Eichrodt (1967, p. 302) coloca a aliança como tema central do Antigo Testamento. Para ele “o conceito de aliança prova que a religião de Israel era histórica e dava ao povo segurança num Deus bondoso, em um tempo que as divindades eram consideradas originadoras do mal”.

Waltke (2015, p. 325) define aliança como um compromisso feito por alguém que assume uma obrigação, uma responsabilidade em relação ao outro. O autor discorre a respeito dos rumores mais profundos da humanidade ao tratar do conceito de aliança baseado na narrativa do dilúvio (Gn 7-9), mostrando nesta narrativa a esperança humana de ver um mundo reconstruído, refeito e transformado em um lugar em que as injustiças do passado e os preconceitos surgidos ao longo da história são apagados. Essa narrativa mostra como se dá a interação entre o caráter de YHWH e o comportamento humano, e por essa razão, o termo chave é “aliança”.

A aliança condicional que no início YHWH estabelece com Noé preserva a ele e a terra durante o dilúvio, e a aliança incondicional que após o dilúvio Deus garante que a terra resistirá até o fim (Gn 6,9-9,17). Nessa narrativa Noé se constitui o parceiro ideal da aliança; ele era justo, íntegro e andava com Deus. A narrativa bíblica sobre a aliança *abraâmica* e *davídica* também é alvo de comentários de Waltke (2015), e também são incondicionais, mas à semelhança da *noeica* são recompensas de serviços fiéis. “Como a aliança noeica, as alianças abraâmicas e davídicas pressupõem que haja um relacionamento vivo entre os parceiros da aliança” (WALTKE, 2015, p. 328).

Vangemeren (2011, p. 723-724) apresenta sua interpretação do termo *berit* e diz que considera a aliança como um vínculo. Para ele a aliança entre pessoas era de

amizade, porém com implicações, sanções e quem sabe também obrigações (1Sm 18,3; 20,8); tratados ou acordos de paridade entre governantes ou indivíduos poderosos (Gn 21,27); tratados em que a parte mais poderosa define os termos (Ex 23,32) ou tratado em que a parte mais fraca solicita os termos (1Rs 20,34); e por fim o matrimônio (Mt 2,14). De forma que o termo apresenta flexibilidade, podendo ser realizadas entre indivíduos, grupos maiores ou Estados.

A aliança presente no Antigo Testamento mostra o significado a partir de uma determinação em relação ao seu uso, há uma consistência em seu caráter como de um mútuo compromisso, que reconhece tanto a iniciativa divina no acordo, como também mostra a realidade e a necessidade da escolha humana. Eichrodt (1967) acreditava que a aliança era a ideia controladora, ou o centro de toda teologia do Antigo Testamento. “A relação humana selada pela *berit* era antes de tudo um elo de fidelidade e paz, sentido como um laço de parentesco” (LACOSTE, 2004, p. 87).

Shedd (1995), ao discorrer a respeito de aliança, mostra que

O que sustentava e intermediava o conceito veterotestamentário da unidade coletiva da nação era a aliança. Uma aliança entre homens ou tribos, fortalecia a unidade coletiva [...] em Israel a aliança servia de estrutura externa dentro da qual a unidade genérica da nação subsistia. Esse entendimento fez com que Israel pudesse manter ao mesmo tempo um inclusivismo, pela admissão de estrangeiros que foram incorporados à aliança, e um exclusivismo, mantido rigorosamente pelas leis da aliança (SHEDD, 1995, p. 30).

A ênfase da ideia de aliança no Antigo Testamento está no relacionamento. O sentido então de *berit* é “pacto” ou “concerto”, indicando que havia contratos relacionais entre os homens e também entre Deus e os homens. A história de Israel pressupõe uma aliança que vincula a nação a uma unidade dando continuidade à vida. Foi estabelecida com a nação como uma unidade, e não como indivíduos.

Percebe-se nos relatos de Rute um processo de reconstrução e recuperação das cláusulas da aliança, através da relação de Rute e Boaz. Boaz aparece como um homem de convicções e atitudes ligadas à aliança. Seu entendimento como homem de aliança e seu temor a Deus o levaram à prática da solidariedade. A solidariedade da sociedade é algo real e concreto, não figurado; esta categoria pertence à ideia da totalidade da vida. O fato de Rute, uma moabita⁴², ter sido incluída não somente como uma esposa de Boaz, mas como ancestral de Davi (Rt 4, 16-22), enfatizou o universalismo da aliança de YHWH. Uma aliança feita no Éden (Gn 1,27-30; 2,16-17;

⁴² A entrada de uma moabita na assembleia de YHWH não havia sido permitida até a décima geração (Dt 23,3).

3,2-20), entre Deus e o homem e ratificada em Noé (Gn 6,18-19), Davi (2 Sm 7,11-13), até chegar no seu clímax, em Cristo (Mt 26,28; Hb 8,6; 2Cor 5,18, Rm 1,17; 5,1).

A história de Rute e sua sogra, que viveram no tempo dos juízes, mostra o governo pactual e providencial de YHWH (GRONINGEN, 2002, p. 509). Uma história que mostra um Deus soberanamente ativo, cuidando de seu povo, fazendo com que o bem surgisse em tempos de experiências difíceis. Dentro do plano de aliança criacional, a fome induz uma família israelita ir para Moabe; uma colheita abundante de Boaz, parente de Noemi, cria a situação para o encontro entre o dono da terra e Rute e através desse encontro, YHWH continua a cumprir sua promessa a respeito da linhagem de onde nasceriam os mediadores pactuais, mediadores da aliança

A Aliança de Deus com o povo de Israel, além de ser um dos eixos fundamentais que atravessam toda a Escritura hebraica, tem características e marcas teológicas diferenciadas. Por um lado, ela condensa e exprime o sentimento do Israel escolhido por Deus e, por outro, é apresentada pelas tradições como momento decisivo na caminhada e na constituição político-cultural do povo de Israel. Por isso, na caminhada desse povo, a teologia da Aliança está presente nos momentos decisivos que implicam mudanças dos rumos da sociedade, e por meio dela podemos perceber a leitura que o povo de Israel faz da sua história. São as duas faces de uma mesma moeda (ANDERSON; GORGULHO, 2003, p. 37).

Na narrativa de Rute está presente de forma evidente nas ações de Boaz, um percurso de reconstrução respaldado pelas cláusulas da aliança. Segundo Crüsemann (2001, p. 159), o código da aliança evoca todas as características do direito bíblico, é a gênese daquilo que constitui a essência e a particularidade do direito veterotestamentário. O código da aliança acena para ações próprias da justiça social e mostra a proteção dos estrangeiros, dos pobres e viúvas como um dos aspectos principais, por não terem voz num processo jurídico. As ações de Boaz apontam para a reconstrução da justiça social, no que tange ao direito de resgate.

3.4 A RECONSTRUÇÃO IDENTIFICADA ATRAVÉS DA LEI DO RESGATE

A fé em YHWH conduz à percepção de que os direitos pessoais e familiares estão interligados aos direitos econômicos, sociais, políticos e culturais. Há esforço por uma vida privada saudável e a construção coletiva de uma nova ordem social. As ações solidárias e generosas de Rute em relação a sua sogra Noemi, culminam em ações concretas em defesa de direitos fundamentais para a sobrevivência, previstos na lei daquele período histórico. Como resultado, tanto a família de Noemi se fortalece,

quanto a sociedade da época. Boaz é aquele que cumpre a lei que Deus deu no Antigo Testamento, se destacando como a pessoa fiel que cuidou de proteger uma família através de um resgate duplo: o resgate do parentesco e o resgate dos direitos sociais (GONÇALVES, 2008, p. 211).

O autor do livro de Rute refere-se a antigas tradições que já existem nos textos legais, e ancora os personagens da história através de uma nova interpretação da tradição, um estudo sobre o livro de Rute com uma exegese dos textos jurídicos (RAO, 2009, p. 115). Como já exposto anteriormente, desconstrução e reconstrução são conceitos interdependentes, porém se integram, visto que a desconstrução pode oferecer o suporte crítico para a reconstrução, e esta por sua vez, traz à memória aspectos e/ou costumes do passado e busca reuni-los para completar um conceito. O direito de resgate constitui-se de dois costumes tradicionais: o costume de evitar a alienação do patrimônio. Boaz não é o parente mais próximo:

Ora, realmente tenho o direito de resgate, mas há um outro parente mais próximo que eu. Passa a noite aqui e amanhã cedo, se ele quiser exercer seu direito de resgate sobre ti, está bem, que ele te resgate; se, pelo contrário, não quiser te resgatar, eu te resgatarei (Rt 3,12-13).

E o costume do *levirato*, o desafio da manutenção da posteridade. Mas Boaz disse:

No dia em que adquirires esse campo da mão de Noemi, estarás adquirindo também Rute, a moabita, a mulher daquele que morreu, para perpetuar o nome do morto sobre seu patrimônio. Diante disso, o resgatador respondeu: Nesse caso não poderei resgatá-la, pois poria em risco a minha propriedade. Resgate-a você mesmo. Eu não poderei fazê-lo! (Rt 4,5-6).

O livro de Rute cria um contexto de reconstrução a partir de duas instituições jurídicas que garantem a solidariedade de parentesco. Ao combinar o casamento *levirato* e o dever de redenção, ela apresenta uma nova interpretação da Torá, uma lei que seria adequada para ela e para a situação de Noemi. Esta lei visa proteger as vidas e existência de mulheres a quem foi concedida uma posição marginal.

A terra não será vendida perpetuamente, pois que a terra me pertence e vós sois para mim estrangeiros e residentes temporários. Para toda a propriedade que possuídes, estabelecereis o direito de resgate para a terra. Se o teu irmão cair na pobreza e tiver de vender algo do seu patrimônio, o seu parente mais próximo virá a ele, a fim de exercer seus direitos de família sobre aquilo que vende o seu irmão (Lv 25,23-25.47-49).

Quando dois irmãos moram juntos e um deles morre sem deixar filhos, a mulher do morto não sairá para casar-se com um estranho à família; seu cunhado virá até ela e a tomará, cumprindo seu dever de cunhado. E o primogênito que ela lhe der será sucessor do nome do seu irmão falecido, para que o seu nome não se apague em Israel. Porém, se o homem não quiser tomar sua cunhada, esta subirá à porta dos anciãos, e dirá: Meu

cunhado recusa suscitar a seu irmão nome em Israel; não quer cumprir para comigo o dever de cunhado. Então os anciãos da sua cidade o chamarão, e com ele falarão; e, se ele persistir, e disser: Não quero tomá-la; Então sua cunhada se chegará a ele na presença dos anciãos, e lhe descalçará o sapato do pé, e lhe cuspirá no rosto, e protestará, e dirá: Assim se fará ao homem que não edificar a casa de seu irmão (Dt 25,5-9).

Nos escritos bíblicos povo e terra estão totalmente ligados. Desde os tempos mais remotos da aliança *abraâmica*, diante da orientação migratória de Deus a Abraão para deixar sua terra e parentela (Gn 12, 1-2), a comunidade está ligada a posse de terras. A libertação do povo de Israel das mãos de Faraó conduz o povo a uma nova terra, “onde mana leite e mel”, com a promessa de que nessa nova terra a descendência se multiplicaria (Dt 26, 5-10).

Então, questão de patrimônio e manutenção da posteridade estão sempre vinculados. O livro de Rute retoma à prescrição da lei, através do esforço para reconstruir a família através do costume patrimonial do resgate da terra. Rute, na verdade, mostra uma tríplice reconstrução: a conquista de uma terra onde morar, o resgate da dignidade da família e a dedicação por reconstruir uma nova sociedade. Ocorre uma mudança no quadro crítico familiar, patrimonial e social (GONÇALVES, 2008, p. 213).

3.4.1 O *go'el*: agente de reconstrução para a preservação do patrimônio

Go'el, “o sentido original dessa raiz hebraica é o de cumprir o papel de resgatador, redimindo, portanto, seu parente da dificuldade ou do perigo” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 235). Em Levítico 25,25 encontra-se, pela primeira vez, referência ao parente próximo como quem podia resgatar a seu irmão ou a propriedade de seu irmão. O *go'el* tinha de ser o parente consanguíneo mais próximo (Rt 2,20; 3,9-12; 4,1-3, 6,8-14).

Vangemeren (2011, p. 765) explica que, em contextos legais, a raiz *g'l* e seus derivados nominais, *go'el*, representam especialmente a terminologia legal técnica da lei da família israelita. O dever de ajuda entre familiares era algo que os israelitas observavam fielmente, buscando, desta forma, a ajuda mútua entre familiares; isso ocorreu após a saída do povo de Israel da terra do Egito e funcionava como um princípio de direito estendido a todos os familiares, especialmente um parente pobre.

A raiz *go'el* é usada em situações básicas que envolvem o que um homem bom e veraz faria em favor de seu parente. Um princípio de solidariedade onde os parentes

mais próximos se sentiam na obrigação de ajudar seus familiares. Na legislação do Pentateuco é usada para fazer menção ao resgate de um campo que possa ter sido vendido em tempos de privações e necessidades (Lv 25,25), ou para servir de investimento para a libertação de um escravo israelita que vendera a si mesmo em tempos de miséria (Lv 25,48). Essa restituição, portanto, era responsabilidade do parente mais próximo. “A política do proprietário prescreve o resgate da propriedade de modo a restituí-la à família que a possuía originalmente, ao invés de permitir sua venda a alguém de fora do contexto familiar (Lv 25, 23-24)” (VANGERMEREN, 2011, p. 766).

Strong (2002) aponta como “parentesco, redenção, direito de redenção, preço de redenção” (STRONG, 2002, p. 176). Schökel (1997, p. 125) descreve que *go'el*, em sentido próprio, significa resgatar. É a ação legal pela qual um responsável, parente ou substituto recupera bens alienados, livra escravos ou cativos, recupera bens consagrados, casa-se com uma viúva sem filhos.

A ação fundamenta-se no sentido e exigência de solidariedade. Não existindo entre nós essa instituição, nenhum verbo português corresponde à pluralidade dos aspectos do verbo hebraico; é preciso escolher segundo os casos o aspecto que convém ressaltar: resgatar, redimir (do latim *reemo* comprar de novo), recobrar, recuperar, reclamar, responder em lugar de/por (SCHÖKEL, 1997, p. 125).

Hubbard Jr. (1991, p. 5) discorre que Levítico 25 instrui Israel sobre o resgate de propriedades familiares (Lv, 25, 25-28). Para ele, Levítico 25 perpassa próximo ao fim do chamado *Código de Santidade* (Lv, 17-26). Trata sobre o Sinai para instruir Israel (Lv, 25, 1-2); em seguida às instruções relativas aos deveres do *go'el* enquadram-se no tratamento do Ano do Jubileu⁴³ (Lv, 25, 8-55). Em Levítico 25, 23-28, a instrução sobre o resgate de propriedade, diz respeito a primeira pessoa, “[...] porque a terra é minha; pois vós sois estrangeiros e peregrinos comigo”. Formalmente, a instrução começa com uma cláusula casuística – isto é, condicional – “se seu irmão de clã se tornar pobre e vender parte de sua propriedade” (Lv, 25, 25). Para Leggett (1974, p. 83), o termo aqui não significa “irmão”, mas geralmente indica “parente, parente próximo”.

⁴³ De acordo com Reventlow (1961) a prática do Jubileu se originou logo após a conquista de Canaã por Israel. Para ele não pode haver dúvida de que a maior parte do conteúdo da Lei da Santidade deve ser muito antiga e deve ter sido praticada nos tempos antigos (REVENTLOW, 1961, p. 125).

O conceito de resgate no Antigo Testamento tem raízes teológicas exclusivas para Israel. YHWH possui a terra enquanto Israel a tem somente por empréstimo⁴⁴ (Lv 25, 23); a política do proprietário prescreve o resgate da propriedade para restituí-la à família que a possuía originalmente, para evitar a venda permanente para pessoas de fora da família (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 765).

Essa teologia, de acordo com Vangemeren (2011), é que determina o tratamento de alguns casos de redenção como a venda de propriedade para sobrevivência financeira⁴⁵ (Lv 25,25) que deverá ser resgatada por um parente próximo (IRs 16,11) que deverá comprá-la de volta; a venda de uma casa numa cidade fortificada (Lv 25, 29-34) tem o direito de resgate e devolvidas ao seu dono original; um israelita que se vende como escravo em razão da pobreza tem direito ao resgate (Lv 25, 48-49). É nesse contexto de propriedade e poder econômico que a lei do resgate busca prevenir que seja realizada pelo *go'el*, uma redenção que mantenha o equilíbrio social e econômico em Israel (LEGGETT, 1974, p. 8-10).

⁴⁴ Hubbard Jr. (1991) considera uma dupla base teológica para a legislação (Lv 25,23-24). A *primeira* é uma proibição contra a venda permanente da terra: "A terra não deve ser vendida permanentemente porque a terra é minha, pois vocês são residentes estrangeiros e colonos comigo." Obviamente, a declaração proíbe a transferência permanente de propriedade de imóveis em Israel. Surpreendentemente, no entanto, para apoiá-lo, YHWH apela para uma antiga analogia social, o contraste de status entre um proprietário de terras e um estrangeiro residente. YHWH é o proprietário da terra, diz ele. Somente o Senhor detém o título da propriedade; Israel só trabalha em seu nome. Somente o YHWH goza de todos os direitos e privilégios de propriedade; Israel só vive lá por sua graça. Em contraste, Israel é apenas um estrangeiro residente (*ger*). Agora, em Israel, um estrangeiro residente desfrutava de um status entre os plenos direitos de um cidadão e os poucos direitos de um estrangeiro. A *segunda* base para a instrução é o comando (Lv 25, 24): "Em toda a terra de sua posse, dareis resgate a terra". Aqui proíbe a venda permanente de propriedade, o comando permite seu retorno quando temporariamente separado de seu detentor. O *primeiro* articula sua política a respeito. O *segundo* segue logicamente a proibição, estabelece implicitamente a autoridade de YHWH como proprietário das terras. Por outro lado, alguém se pergunta por que tal ordem precisa ser emitida. Como seria a situação sem ela? Aparentemente, sem ela, provavelmente Israel não permitiria tal resgate. De fato, o cenário oposto parece provável. A falência imprevista e inevitável obrigaria os pobres a hipotecar algumas de suas terras apenas para sobreviver. (HUBBARD Jr., 1991, p. 8-11).

⁴⁵ Assim, um caso de endividamento grave provavelmente está por trás da entrega da terra aqui. Aparentemente, para pagar uma dívida vencida, o proprietário da terra hipotecou sua herança. Por um ato de seu desespero, ele preferiu sofrer a perda de terras do que as consequências cruéis de uma dívida não paga. Isso leva a uma pergunta: o que realmente é vendido aqui, o próprio terreno ou outra coisa? Os versículos 14-15 de Levítico 25, sugerem que o proprietário da terra vendia apenas a receita da terra — sua produção ou rendimento — e não a própria propriedade (verificar também versículo 27). Com efeito, a pessoa apenas alugava a terra — no máximo, por quarenta e nove anos até o próximo Jubileu — mas não abria mão de seu título. Recebeu o aluguel adiantado, uma única parcela, como se tivesse ocorrido uma venda. A dificuldade, claro, é como livrar-se do gancho da terra hipotecada mais tarde. A instrução de Lv 25, 25-28 fornece a resposta: primeiro, um *go'el* do "comprador hipotecário" pode "resgatar" (*ga'al*) a propriedade (v 25). Presumivelmente, ele é um dos parentes listados mais adiante nos versículos 48-49 - um irmão, um tio, um primo ou qualquer parente consanguíneo apto para resgatar (v 26) (LEGGETT, 1974, p. 88).

Vangemeren (2011) destaca que as narrativas de Rute 4 tratam de aspectos da redenção que são encontrados em Levítico. Hubbard Jr. (1989) comenta que alguns estudiosos interpretam Rute 4 como um exemplo de matrimônio de Levirato (Dt 25, 5-10); contudo, para o autor, o uso de *g'el* e seus derivados parece indicar a aquisição por Boaz da terra ancestral de Elimeleque, que desde então estava ligada a viúva Rute, nora de Elimeleque, como resgate, e não o casamento de levirato⁴⁶.

Primeiro Noemi identifica Boaz como um *go'el* (Rt 2,20) ou parente resgatador (LEGGETT, 1974, p. 181), um parente próximo que tinha como dever auxiliar as viúvas. Esse mesmo dever justifica também a proposta de casamento entre Rute e Boaz (Rt 3,9), mesmo que no Antigo Testamento não se identifique em nenhum momento o casamento de uma viúva de um parente como obrigação do redentor (LEGGETT, 1974, p. 181-187). Contudo, o casamento não poderia acontecer até que Boaz conseguisse que o outro *go'el*⁴⁷ abrisse mão do direito de resgate, e essa ação era simbolicamente realizada pelo costume da entrega da sandália (Rt 4,7-8).

Antigamente, em Israel, para que o resgate e a transferência de propriedade fossem válidos, a pessoa tirava a sandália e a dava ao outro. Assim oficializavam os negócios em Israel. Quando, pois, o resgatador disse a Boaz: Adquira-a você mesmo! ele também tirou a sandália (Rt 4, 7-8 - NVI).

No Israel antigo, pela lei (Dt 25,7-9), quando se fazia uma transferência de direitos de propriedades, era tirado o calçado do antigo proprietário e passado para o novo dono das terras diante de várias testemunhas (Dt 25,7-9). Os calçados significavam o direito do novo proprietário de pisar as terras (Sl 60,8, 108,9), onde lançar a sandália significa tomar posse.

Becking e Wetter (2013) escrevem a respeito da transação do portão, uma negociação de Boaz com o primeiro resgatador de Rute. Como o resgatador direto das terras e das mulheres – Noemi e Rute – não tinha interesse de ficar com elas, abriu mão e passou as sandálias para Boaz que se interessava em ficar com as propriedades, especialmente com Rute. A transferência das sandálias simbolizava que aquele que tinha direito, abria mão e cedia o direito a outrem, neste caso, Boaz.

⁴⁶ Conceito será tratado a seguir.

⁴⁷ “Os membros da família em sentido amplo devem uns aos outros ajuda e proteção. A prática particular desse dever é regulada por uma instituição da qual se encontram análogas em outros povos, por exemplo, entre os árabes, mas que, em Israel, toma uma forma particular, com um vocábulo especial. É a instituição do *Go'el*, palavra procedente de uma raiz que significa ‘resgatar’, ‘reivindicar’, e mais fundamentalmente, ‘proteger’. O *Go'el* é um redentor, um defensor, um protetor dos interesses do indivíduo e do grupo. Ele intervém em certo número de casos” (DE VAUX, 2004, p. 43,44).

A transferência de sandálias definia uma espécie de acordo, aliança, contrato de direitos àquele que passava a ter as sandálias.

Hubbard Jr. (2008, p. 310-313) descreve que Boaz promove um processo legal para resolver a questão que era concernente ao costume da redenção – *ge'ullâ* – neste caso de uma viúva e da propriedade de um parente.

Além disso, a lei aplicável é aquela da família, a lei que administrava casos como herança, o cuidado de viúvas e a provisão de herdeiros para viúvas sem filhos. Que Boaz deu início à matéria dirigindo-se diretamente ao outro parente, não aos anciãos (Rt 4,3), é indicação da natureza do processo. É um assunto de família para ser resolvido pelos parentes envolvidos e então depois reconhecido pela sociedade. Por isso a conversa só envolverá os dois (Rt 4, 3-8) até o momento que Boaz solicite formalmente aos anciãos que ratifiquem sua aquisição (Rt 4,9). Quanto ao processo em si, uma vez reunido o quórum mínimo, duas fases se seguirão: a obtenção do direito do resgate, e o ato formal de resgate (HUBBARD Jr., 2008, p. 311).

O caso de Rute e Boaz se deu num ambiente de negócios onde Boaz recebeu o direito à propriedade da herança de Noemi, inclusive o direito de casar com Rute. Boaz informou ao parente que Rute viria junto com a propriedade, e o objetivo da aquisição de Rute era suscitar o nome do falecido Elimeleque sobre sua herança (HUBBARD Jr., 2008, p. 327). O propósito, portanto, não era simplesmente reter a terra ou cuidar de Rute, mas assegurar que a linhagem familiar de Elimeleque sobrevivesse.

3.4.2 Levirato: o desafio da manutenção da posteridade

O parente⁴⁸ cedeu a Boaz o direito de redenção, que incluiria a provisão de um herdeiro por casamento com Rute, e essa provisão iria manter viva a integridade tribal, conservava viva uma família que de outra maneira seria perdida para sempre. Quando uma família morria fisicamente, ela deixaria de existir metafisicamente. Isso roubava de Israel um de seus bens mais valiosos, sua solidariedade tribal.

Vangemeren (2011) tratando ainda sobre a questão do resgate, explica que, diferentemente das outras formas de uso, em Rute 4,4 o uso de *go'el* significa cumprir o dever de um parente. “O resgate inseparável da terra e da viúva também só aparece em Rute, visando, ao que parece, restaurar a unidade dos descendentes e da propriedade ancestral” (VANGEMEREN, 2011, p. 767).

⁴⁸ A mudança de mente do redentor mais próximo é explicitada em Rute 4,6, onde, sem dar uma razão específica, ele simplesmente diz que não pode redimir sem destruir sua herança. E ele cede seu lugar para Boaz (GREEN, 1982, p. 60).

Estudiosos geralmente se referem à união de Rute e Boaz como um casamento levirato (Gn 38; Dt 25,5-10). O “casamento levirato” era o casamento de uma viúva sem filhos com um seu cunhado com o propósito de perpetuar o nome e a herança da família. Shedd (1995) diz que a lei do levirato estabelece que o irmão do marido precisa cumprir o dever de suscitar descendência para preservar o nome do falecido (Dt 25,5-10). Van Den Born (1985) apresenta o termo *levir* para *cunhado*, e prescreve em determinadas circunstâncias que um cunhado case sua cunhada, quando esta depois da morte de seu marido ficou sem filho homem. O primeiro filho desse matrimônio será considerado como filho e herdeiro do falecido para que seu nome não desapareça e seu clã seja mantido e permaneça com as propriedades que lhe pertenciam, e “caso não cumpra esse dever, será censurado como um homem sem honra” (VAN DEN VORN, 1985, p. 886).

Na opinião de Beattie e Sasson (*apud* HUBBARD Jr., 2008) a redenção de terras e o casamento com uma viúva eram transações distintas. Para tais autores o livro de Rute retrata o relacionamento deles como casamento de goleato, o termo levirato descreve o casamento de uma viúva com um irmão de seu falecido marido (*latim levir*, “*cunhado*”). Boaz, porém, não é irmão de Elimeleque nem Rute é sua viúva. Além disso, o livro descreve uniformemente o casamento na linguagem da redenção (*g’l*), não levirato (*ybm*), “a instituição legal envolvida não é o casamento levirato” (BEATTIE; SASSON *apud* HUBBARD Jr., 2008, p. 82).

Hubbard Jr. (2008), ao contestar a interpretação dos autores, argumenta que Rute (3,9) pede a Boaz que se case com ela precisamente porque ele é o *go’el*, e, portanto, seu casamento e o resgate da terra devem estar relacionados de alguma forma⁴⁹. Melero (2002, p. 625) concorda com essa tese e narra que tudo aconteceu

⁴⁹ No caso do livro de Rute, existem dois tipos de redenção possíveis: da terra e casamento levirato. Noemi e Rute eram ambas viúvas, no entanto sabe-se pelo texto bíblico que Noemi era idosa demais para ter filhos, logo no que diz respeito ao casamento levirato, a hipótese põe-se apenas com Rute. Noemi já havia tido os seus filhos, ou seja, a sua descendência, mas por razões que se ignora ambos os filhos morreram antes dela. Quanto a Rute, esta era uma viúva jovem que perdera o marido antes de ter concebido filhos. Desta forma, no que diz respeito a Rute pode-se encontrar a possibilidade de um casamento levirato. No entanto, visto que o irmão de seu marido morrera também, não poderia casar com um cunhado. Logo não poderia existir um “casamento levirato” da forma como a lei de Moisés o ordenara. É neste contexto que surge unicamente no livro de Rute um *go’el* que não é irmão do marido para perpetuar descendência. Assim, são referidos especificamente dois possíveis redimidores: um parente próximo cujo nome não se conhece e Boaz. É possível que a lei acerca do casamento levirato tenha sido alargada pela tradição a parentes além dos cunhados. De qualquer modo, quer se conheça ou não “casamento levirato, existe, sem dúvida, uma situação de redenção por casamento. Boaz achou-se na obrigação de redimir Rute, embora isso lhe seja algo agradável. O livro de Rute vai além das provisões da lei, tornou-se uma fonte de informação de flexibilidade da lei (CHAMPLIN, 2001, p. 1095).

conforme Noemi previu e orientou. Rute foi à eira de Boaz e passou a noite com ele. Não lhe pediu favores, mas apelou para o direito que a lei lhe dava: “Sou Rute, tua serva. Estende teu manto sobre tua serva, pois tens o direito de resgate” (Rt 3,9). Ao longo de toda a narrativa, Boaz demonstrou-se sempre “bem intencionado” para com Rute, que, na ocasião, o lembrou de suas obrigações, conforme as leis do *go’el* e do levirato.

A novidade proposta no livro de Rute é de que já não é possível adquirir a terra de um pobre sem levar em conta a situação da família desse pobre. Assim, quem quisesse ‘adquirir o terreno de Noemi’ deveria, ao mesmo tempo, ‘assumir toda a situação da família dela’. E o jeito de fazer isso era casar com Rute para que a família de Noemi pudesse continuar na posse da terra, como afirma Boaz, para que ‘a herança do falecido continuasse com o nome dele’ (Rt 4,5). Desta forma, Boaz uniu a Lei do Resgate, que dava direito de adquirir a terra do irmão pobre, e a Lei do Levirato, que impunha o dever de casar com a viúva (CASTRO, 2012, p. 114).

Hubbard Jr. (2008, p. 346, 347) concorda com essa interpretação e destaca que Boaz, ao dizer: “e mais importante, Rute a moabita, esposa de Maalon, eu com isso a compro por minha esposa” (Rt 4,10), ele mostra que este era o cerne da matéria, a identificação como moabita e como esposa de Maalon, indicando sua identidade entre o povo e sua posição de viúva. A identificação de seu esposo teria sido para identificar Rute como a substituta de Noemi. Essa declaração amarrou as pontas: mostrou o pedido de Rute por casamento (Rt 3,9) sendo atendido, e deu segurança a Noemi (Rt 1,8-9), de forma que Rute, finalmente, passou a gozar de cidadania na comunidade de Israel e esta reconheceu que a moabita compartilhava o Deus de Israel.

Por meio dessa instituição, YHWH fornece — para usar uma expressão moderna — uma rede de segurança para israelitas vulneráveis. Ao fazer isso, ele se mostra o poderoso protetor dos fracos. Através da redenção, ele salva desesperadamente os cidadãos pobres de um ciclo interminável de pobreza. Um sistema de orientação para manter seu equilíbrio social - seu senso de totalidade, bem-estar (HUBBARD Jr., 1991, p. 13).

Dessa forma se apresenta a história de Rute e Noemi, na qual Noemi, por ser Israelita, teria o direito de ser remida através da Lei. O propósito então da instituição do *go’el* e levirato é a restauração, reconstrução da instituição familiar.

3.5 BOAZ SE APRESENTA COMO PARADIGMA PARA REALIDADE DA ÉPOCA, ATRAVÉS DE SEU PERFIL DE MASCULINIDADE

Uma leitura de Rute pode ser realizada tanto por sua atenção ao *hesed* quanto pelo que este livro pode nos dizer sobre seres humanos comuns em situações diversas, tanto sobre aqueles que estão em necessidade e sobre aqueles que assumem a responsabilidade de ajudar de forma leal, amorosa e construtiva. *Hesed* é usado tanto nas relações seculares quanto nas relações divino-humanas.

De acordo com Campbell (1975), para a dimensão humana o ponto de partida é Rute 3,10. Rute acaba de trazer a Boaz o reconhecimento, na cena escura e misteriosa da eira, quem ela é e o que ela quer – "espalhe sua 'asa' sobre sua serva, pois você é um redentor". Ele responde: "Abençoada seja por YHWH, minha filha. Você fez seu último ato *hesed* melhor do que o anterior, não indo atrás dos homens mais jovens, sejam eles pobres ou ricos." Claramente, a antiga *hesed* a que Boaz se refere é o compromisso e preocupação familiar de Rute mencionado por Noemi em 1,8 (onde é designado como *hesed*) e reforçado no discurso de Boaz a ela no campo em 2,11 (onde não é especificamente designada). O primeiro *hesed* tem a ver com atos feitos por "... os mortos e por mim" (1,8), "... por sua sogra, após a morte de seu marido...". (2,11).

O que, então, é o último ato *hesed* a que Boaz se refere? Em benefício de quem foi feito? Para Campbell (1975, p. 65), a última *hesed* de Rute é em nome de seu falecido marido, que ela está se comprometendo com o cumprimento da lei do levirato; o autor observa sua fidelidade em ação e não em nome de ou para Boaz. Ela está agindo, então, em benefício de uma pessoa que não é mais capaz de agir e, nesse sentido, para uma pessoa a quem ela é "situacionalmente superior" (CAMPBELL, 1975, p. 66).

A partir então dessa compreensão de uma ação solidária da parte de Rute, especialmente no que tange a preservação do nome de seu falecido marido, como compreender as ações de Boaz relacionadas a aceitação e cuidado com Rute?

Antes de responder à indagação, torna-se relevante investigar a construção da identidade de gênero sobre o masculino, tendo os fatos narrados no livro de Rute como ângulo de análise. Joan Scott (1991), após análise do vocábulo *gênero*, e de suas múltiplas possibilidades de interpretação, apresentou sua própria definição do termo. Diz a autora:

Minha definição de gênero tem duas partes e diversos subconjuntos que estão inter-relacionados, mas devem ser analiticamente diferenciados. O núcleo da definição repousa numa conexão integral entre duas proposições: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, e (2) o gênero é uma forma primeira de dar significado às relações de poder (SCOTT, 1991, p. 27).

Partindo da concepção de Scott, entende-se gênero como elemento que constitui e dá significado às relações de autoridade estabelecidas entre homens e mulheres em certo ambiente social. Para Scott (1991), o gênero é interpretado como o conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e se tornou objeto de discussões e debates em movimentos sociais e acadêmicos há algumas décadas atrás.

Para entender a igualdade de gênero nas relações sociais, deve-se focar tanto em sujeitos individuais quanto em organizações sociais e reestruturar a natureza de suas inter-relações, pois esse ou aquele são centrais para entender como o gênero funciona e como acontecem as transformações.

Para Scott (1991), o gênero tem a capacidade de institucionalizar as relações sociais. Oliveira (2004, p. 13) compartilha da mesma interpretação e descreve que as relações entre homens e mulheres são processos complexos e instáveis, formados por e através de partes inter-relacionadas, sendo, portanto, interdependentes. As partes adquirem significado ou existência a partir dessa inter-relação.

Há muitas áreas a serem exploradas na história de Boaz, como o aspecto sociológico, antropológico, psicológico, histórico-cultural, econômico; como essas coisas são articuladas por um homem que não se deixa seduzir pelo poder, pelo dinheiro, pela expressão social, pela própria sedução feminina, ele não tocou nela, no sentido do domínio próprio, auto controle, ele a protegeu.

Hubbard Jr. (2008) nos apresenta Boaz protegendo Rute dos trabalhadores dele (Rt 2,8,15,16,22) sugerindo a possibilidade de abuso: “Minha filha, ouça-me. Não vá respigar em outro campo e não saia daqui. Fique aqui com as mulheres que trabalham para mim” (Rt 2,8).

[...] uma vez chegada em Belém, a raça de Rute tornou-se um fator na história [...] a própria Rute parece deletar estar ciente de sua vulnerabilidade devido sua posição de estrangeira (Rt 2,13). As palavras fortes de Boaz em Rt 2,8 sugerem a possibilidade de abuso pelo menos verbal, se não físico. Ora, talvez um cuidado protetor da colheita, um cuidado natural em face dos respigadores pudesse explicar o protecionismo de Rute por parte de Boaz. A concentração de referências raciais, no entanto, pode apontar para ciúme étnico como sendo o perigo que levou às medidas cautelares de Boaz (HUBBARD Jr., 2008, p. 191-192).

Wasserman (2009) comenta que a intenção do pedido de Boaz a Rute para que permanecesse em seu campo era para que se sentisse protegida. Em Rt 2,9 Boaz pede a Rute que mantenha os olhos no campo.

Boaz reconhecia Rute como uma mulher justa [...] onde os funcionários de Boaz estivessem, Rute deveria estar. Boaz tinha planejado que os homens deixassem, propositadamente, feixes esquecidos para Rute coletar. Assim ela deveria estar atenta para ser a primeira a chegar (WASSERMAN, 2009, p. 15).

3.5.1 *Gibbôr hayîl*: o perfil de masculinidade do homem hebreu na identidade de Boaz

Miller (2014, p. 46) descreve que, sem um protetor masculino, considerando a cultura daquele período, Rute estaria sexualmente vulnerável; sem dinheiro, está financeiramente destituída; sem amigos, está solitária. Garofalo Neto (2018, p. 121) diz que: “Um homem que entende que amor pactual (*hased*) envolve não explorar a fragilidade da mulher. Que a vida não é seguir os impulsos em tudo. Que masculinidade envolve honrar o nome da mulher a quem deseja se unir.”

A reflexão sobre o perfil de masculinidade de Boaz, como um paradigma para o seu tempo, responde a indagação supracitada referente a interpretação das ações de Boaz relacionadas a aceitação e cuidado com Rute. A proposta dessa pesquisa é mostrar a autoridade masculina no sentido de paridade, não elevando um em detrimento do outro. É um levantamento de pessoas reais num contexto difícil que conseguem desenvolver integridade. Homem e mulher, judeu de nascimento, gentia de nascimento.

Diante do Deus que atua através de sua *hesed*, a posição como homem íntegro e mulher íntegra consegue construir personagens que demonstram a realidade do valor de homem e mulher. Naquela sociedade a mulher era tida como alguém sem nenhum valor, sem nenhuma competência ou infantilizada. Ela era vitimizada e proscrita muitas vezes. Boaz escolhe uma mulher justamente pelo caráter que ele enxerga nela, e isso dignifica ambos.

Arellano (2007, p. 72,73) mostra Boaz um personagem com a possibilidade de viver uma masculinidade diferente, percebida a partir de sua relação com Rute, uma mulher aliada e amiga que inclui o feminino nas ações de Boaz⁵⁰. Ele conta com a

⁵⁰ O título dado a Boaz: homem forte de grande valor, é o que se dá aos juízes (Jz 6,12); ele seria o juiz esperado que dará solução à situação deplorável de Noemi e Rute. No entanto e, Rt 3,11 Boaz reconhece que Rute é também uma mulher de grande valor, o mesmo título que ele recebeu por parte do narrador, com a qual ela passa a ser também a juíza esperada (ARELLANO, 2007, p. 81).

colaboração e o amor de Rute por sua sogra. Entre o percurso da situação inicial de Noemi (com morte), até a situação final (de vida), Boaz parece ser apresentado como personagem central; ele é o juiz (no tempo dos juízes) que com atos de solidariedade, generosidade e amor, reconstrói a casa de Noemi. “O juiz que vai aparecer na história de Rute é Boaz. Ele vai salvar a resgatar Noemi, o povo” (MESTERS, 1986, p. 23).

“E tinha Noemi um parente de seu marido, homem valente e poderoso, da família de Elimeleque; e era o seu nome Boaz” (Rt 2,1). Este texto apresenta um perfil de masculinidade de Boaz, é a expressão que é traduzida frequentemente como “um homem valente” (Js 1,14; Js 6,2; Js 8,3; Js 10,7; Jz 6,12; Jz 11,1). A questão da masculinidade no contexto cultural hebraico é debatida por Klein (1960).

Klein (1960) expõe a questão cultural, mostrando os padrões de masculinidade⁵¹ na cultura hebraica. Para ele, traços e valores culturais são mais prontamente apreendidos quando exemplificados no caráter e o comportamento de indivíduos – quer históricos ou não, conforme o caso – que sejam reconhecidos como eminentemente típicos da cultura a que pertencem. A unidade de uma cultura pode ser mensurada pela devoção cultural da comunidade aos seus modelos de pessoa. Então, se a cultura é suficientemente articulada, seus padrões de masculinidade são formulados, ou, no mínimo, geralmente implicados e ilustrados, em sua literatura. Tais padrões não estão ausentes na literatura hebraica (KÖHLER, 2017).

O termo hebraico apresentado para “valente e poderoso” em Rt 2,1 é *gibbôr hayîl*. O termo *hayîl* significa “força,” “riqueza,” “exército,” sendo provavelmente o primeiro deles o seu sentido principal (KLEIN, 1960).

Esta palavra em combinação com *'ish'* (raro) e *gibbôr* (frequente; pode-se também esperar a alternativa *gebher*) pode ter o sentido puramente militar, mas, com frequência pode ser traduzida apenas por alguns termos tais como ‘dignidade,’ ‘qualificação,’ ‘influência’ e ‘prestígio.’ O *gibbôr hayîl* era, em resumo, um cavaleiro. Sendo um *gibbôr*, ele possuía *geburah*, que deveria ser ‘força masculina,’ ‘virilidade,’ mas que, na realidade, representa a força física em quase todas as formas possíveis. A mesma articulação de sentido é encontrada em outras palavras tais como *força*, por exemplo: *on* e *ko^{ah}*. O termo complementar *hayîl*, portanto, deveria parecer ser indispensável; a perfeição repousa nem uma compreensão social da força do homem poderoso. E agora devemos procurar confirmar e ampliar tais conjecturas por meio da referência aos lugares em que *gibbôr hayîl* é mencionado com aprovação (KLEIN, 1960, p. 3).

⁵¹ Para Klein (1960) o termo é diversificado em seu escopo semântico e o autor considera útil usá-lo por seu sentido primário mais amplo, conforme definido em *Webster's New World Dictionary* (GURALNIK, 1972, p. 861): “Estado ou tempo de ser um homem” (ser humano ou, especificamente, um ser humano masculino adulto). O termo contempla as seguintes características: virilidade, coragem, resolução.

Hubbard Jr. (2008) diz que *gibbôr hayîl*, na maioria das vezes, significa *herói de guerra* (Js 6,2-3; Jz 6,12; 2Sm 17,8), mas que também sugere *pessoa capaz* (1Sm 9,1; 1Rs 11,28; 2Rs 5,1) e *homem rico* (2Rs 15,20). Como no texto de Rute não existe um pano de fundo militar, “o termo é apenas um título de alta posição social” (HUBBARD Jr., 2008, p. 186). Rt 2, 2-17 mostra a riqueza de Boaz, depois Rt 4,1-12 traz o processo legal e seu alto *status* social. Boaz era uma *pessoa poderosa*. Um homem em que a riqueza e alta reputação em Belém lhe garantiram grande influência entre seus pares. Morris (1968, p. 268) atribui a “palavra *cavaleiro*, que descrevia um *guerreiro*, título dado aqueles que tem excelência em outros empenhos.

Klein (1960) explica que se sabe pouco sobre a fluida era pré-monárquica para acessar a relativa força de classe, mas mostra que Boaz, um próspero proprietário de terras que não demonstra nenhum traço de espírito marcial, é classificado como *gibbôr hayîl*⁵². Isso significa ser ele membro de uma classe? Pode ser, mas também é possível que usos não militares do termo estenda o sentido principal do termo sobre o sujeito que possui atributos pessoais tradicionalmente associados a cavaleiros aristocráticos e nobres. O homem em questão, além de ser competente, era leal e dedicado, e ao chamá-lo de *gibbôr hayîl*, o narrador podia ter em mente principalmente a sua atitude de solidariedade (KLEIN, 1960, p. 6).

Guinet (2007, p. 22) destaca que o estudo das narrativas bíblicas indica que a personalidade de seus heróis⁵³ é fruto do desenvolvimento de longos processos de

⁵² É impressionante que o termo *gibbôr hayîl* seja aplicado, não apenas a Davi (1Sm 16,18), o primeiro e verdadeiro rei hebreu, mas também a figuras anteriores de estatura régia, Gideão (Jz 6,12), Jefté (Jz 11,1), e – por implicação – Saul (1 Sm 9.1 declara que o seu pai, Quis, era um *gibbôr hayîl*). Da mesma forma, Jeroboão, que inaugurou uma linhagem separada de reis no Norte, é um *gibbôr hayîl* (1Rs 11,28). Em contraste, Abimeleque, que se tornou um rei pelo devido processo e é o filho de um *gibbôr hayîl* e de uma concubina cananita (e não, como no caso de Jefté, de uma prostituta) não recebe o título. Praticamente não há nenhum conhecimento concreto do período de Juízes. Convicções e preconceitos tardios têm sido impostos sobre a sua história; assim, deve-se ter muita cautela em oferecer hipóteses tais como o caráter e as condições de uma liderança bem-sucedida. Por tudo isso, se identifica-se o que parece ser uma pista substancial, justifica-se segui-la, e eu creio que há essa pista. O poder capaz de alcançar toda a nação existia como uma questão de crença e fatos persistentes e gerais em uma certa classe de homens ou um certo tipo de homem; e isso, a despeito dos anacronismos das lendas e de uma frequente e desconcertante liberdade no uso da linguagem, pode-se entender como um genuíno dado histórico (KÖHLER, 2017, p. 87-99).

⁵³ Destaca-se um pouco mais debruçando-nos sobre o termo herói. O que quer que tenha se tornado posteriormente, o *gibbôr hayîl* era o protótipo de um herói, e como herói ele fornecia à nação em formação um projeto de masculinidade. Ser tão somente um homem forte que provocava admiração e obediência não se constituiria em um distintivo da cultura hebraica. Mesmo a tradição hebraica tinha ciência de que esse tipo de homem não estava limitado a Israel. As façanhas dos *gibborím* de Davi encontravam inúmeros paralelos fora de Israel. O herói hebreu destacava-se em combate simples, particularmente quando era o único do seu lado. O respeito que conquistava era uma resposta espontânea a um estímulo natural. Ele era um homem a quem outros homens instintivamente se

interpretação e reinterpretação da história, nos quais é possível resgatar as aspirações humanas e sociais no subconsciente social, de modo que Boaz é a essência e sentido que as pessoas aspiram num perfil de masculinidade.

Interessante refletir sobre Rt 3,10 quando Boaz fala a Rute sobre a nobreza de seu gesto “[...] não indo atrás dos homens mais jovens, sejam eles pobres ou ricos.” Klein (1960) faz um apontamento destacável sobre o perfil ideal de masculinidade no Antigo Testamento mostrando que o maior destaque não estava vinculado à aparência exterior. Veja o que diz o autor:

A sabedoria, como o primeiro carisma régio, expande-se na arte de administrar os casos em nome do rei e então em um estilo de vida que, se diligentemente cultivado, transformaria o homem simples em um tipo de rei. Salomão é o modelo tradicional e permanente de sabedoria. Salomão também é o supremo comerciante, e não de todo extravagante sugerir que a lembrança de suas habilidades para negócios pode ter colorido o quadro que temos da prática comercial patriarcal. Da mesma maneira, quando o homem justo é delineado nos Salmos, em Ezequiel 18.5-9 e em outros lugares, a semelhança que obtemos pode ter se derivado, talvez de modo bastante indireto, de um original régio. Pode-se suspeitar de uma influência semelhante no ideal erótico do Cântico dos Cânticos 5.10-16 e nas diversas representações de figuras sobrenaturais conforme Ezequiel 8,2 e Daniel 10,5-6 (KLEIN, 1960, p. 7).

O autor, portanto, interpreta que a beleza e solidez corporal masculina, tal como todas as coisas naturalmente atraentes, se destacavam na vida do homem hebreu, à medida em que elas aconteciam em todas as áreas da vida humana. Na mente das pessoas, o homem que carecia de se destacar por sua aparência não tinha perspectiva de compensação para suas deficiências; ele sempre permaneceria inferior.

A maravilha do Antigo Testamento é que nele há textos que transcendem a superficialidade e a insensibilidade da opinião popular. O ideal religioso do homem progressivamente reconheceu que a doença, frustração, a feiura e a rejeição eram capazes de assumir um significado positivo no relacionamento do homem com YHWH. Um homem apenas vê o exterior de outros homens e os avalia de acordo com essa visão; YHWH, porém, penetra no interior invisível, a medida real do valor de um homem.

Porém, o Senhor disse a Samuel: Não atentes para a sua aparência, nem para a grandeza da sua estatura, porque o tenho rejeitado; porque o Senhor não vê como vê o homem, pois o homem vê o que está diante dos olhos, porém o Senhor olha para o coração (1Sm 16,7).

confiavam, e eles o faziam basicamente porque ele era mais homem do que eles eram. Ainda assim, mesmo na era heroica, ele não ocupava o lugar de destaque apenas por sua força (KLEIN, 1960, p. 5).

O critério exterior dá lugar para outros mais sutis. O sucesso e a aprovação social já não são automaticamente equacionados com o favor divino. Existe um novo respeito por aqueles que servem a YHWH na pobreza e opressão e que são valiosos em sua perseverança na humilhação.

Boaz foi benevolente. Foi compassivo com uma estrangeira que não tinha nada a reivindicar a seu favor. Wasserman (2009, p. 13) diz que Rute foi tratada com dignidade e respeito e que esse foi apenas o começo de sua benevolência para com ela. O amor de Boaz era um amor disposto a se envolver em situações difíceis. Ele agiu de forma perfeita como resgatador. Ele agiu piedosamente. O resgatador perfeito age piedosamente. Ele serviu Rute graciosamente e suas necessidades foram supridas.

3.5.2 *Kānāp*: a masculinidade de Boaz e o acolhimento de YHWH

Há paralelos linguísticos no livro de Rute, quando Boaz recebe Rute, no capítulo 2, e a abençoa dizendo que ela era feliz porque veio buscar proteção sob as asas de YHWH. Essa palavra, *asas*, tem uma conotação do êxodo, quando Deus tirou o povo, evocações da própria história, da história da redenção de Israel do domínio egípcio, e que Boaz acaba sendo um símbolo, pois é um *go'el*, é um parente resgatador. Para ser um parente resgatador precisa ter ciência das exigências da lei (DE VAUX, 2004).

“O Senhor lhe pague pelo bem que você fez. Que você receba uma grande recompensa do Senhor, Deus de Israel, sob cujas asas você veio buscar refúgio” (Rt 2,12). O termo hebraico para *asas* nesse texto é *kānāp*, que está ligado a “asa; extremidade; borda, ponta do casaco; abrigo, amparo, proteção; arremate; ramo, parte; aba” (OSWALT, 1986, p. 732). Segundo o autor, o termo é utilizado figuradamente para referir-se a Deus com um significado positivo. Um Deus que acolhe e protege. Exemplos encontram-se em Ex 19,4 quando o livramento do Egito é duplamente citado com referência a Deus levando o povo sobre asas de águia. Contudo, na maioria das referências é visto como abrigando os seus debaixo de suas asas tal “como uma galinha faz com seus pintinhos” (Sl 17, 8; Rt 2,12).

Klein e Maties (2011, p. 669) definem *kānāp* como asas dos querubins (Ex 25,20), dos serafins (Is 6,2). Eles destacam que a presença ativa de YHWH é representada pela teofania e pode fazer alusão às antigas noções mitológicas, nas

quais o deus sol é descrito como preservador da justiça e da ordem. Contudo, no contexto bíblico, especificamente, a metáfora teológica, associada com a aparição de YHWH sugere ação salvadora e julgadora em e a favor da comunidade da aliança. Como já citado, Rute foi aceita na comunidade de YHWH; portanto, tornou-se parte integrante da comunidade da aliança.

Visto que a presença de YHWH corresponde à proximidade da ação divina, a metáfora produz, também, uma confiança na presença confortadora, que oferece proteção contra a injustiça, conforme a poesia de SI 17,8; SI 36,7; SI 91,4; e a narrativa de Rt 1,12 [...] a metáfora transcende, evocatoriamente, a iconografia do querubim, no fato de que a proteção de YHWH é comparada ao refúgio que uma mãe-pássaro oferece aos filhotes dela (KLEIN; MATIES, 2011, p. 670).

A fala de Boaz está sendo adornada com uma beleza inusitada. Ele vê Rute encolhendo-se confiantemente sob as asas estendidas Daquele que é bom para todos e cujas ternas misericórdias estão sobre todas as suas obras em todas as terras.

Aquele que habita no esconderijo do Altíssimo, à sombra do Todo-Poderoso descansará. Direi do Senhor: Ele é o meu refúgio e a minha fortaleza, o meu Deus, em quem confio. Porque ele te livra do laço do passarinho, e da peste perniciososa. Ele te cobre com as suas penas, e debaixo das suas asas encontra refúgio; a sua verdade é escudo e broquel (SI 91, 1-4).

A metáfora, diz Fuller (2008), é emprestada de uma galinha, que, com seu cacarejar, convoca seus pintinhos perdidos e, em seguida, estende o leque de suas asas para cobri-los. Boaz a ampara sob suas asas. Piper (2012) comenta que essa referência de Rt 2,12 é o retrato de YHWH como uma “grande água alada e Rute como um pequeno filhote ameaçado que encontra segurança debaixo das asas dessa grande águia” (PIPER, 2012, p. 55). Isso implica que YHWH recompensará Rute porque ela buscou refúgio sob suas asas, revelando a proteção de YHWH superior a todas as demais. Mais uma evidência da aceitação de Rute na *qahal* de YHWH.

É relevante considerar o fato que Rute quando decide seguir sua sogra Noemi, sua partida para longe de sua família, seu povo, tem relação com sua abdicação à proteção das asas familiares pelas asas do Deus de Noemi. Piper (2012) diz que ela deixa o refúgio de seus pais por ter encontrado um refúgio sob a *kānāp* de YHWH.

Evidentemente ela viu a necessidade na vida de Noemi [...] a *kānāp* de YHWH se moveu em direção a Noemi, e Rute ao se mover na mesma direção, recebe a mesma proteção [...] A relação entre refugiar-se sob as asas de Deus e deixar sua casa para cuidar de Noemi é que, estando debaixo da *kānāp* de YHWH, Rute foi capaz de abandonar o refúgio humano para amar e cuidar de Noemi [...] ela se liberta do amor egoísta para um amor radical que se arrisca. Isso provém da humilde confiança nas poderosas e misericordiosas *kānāp* de YHWH (PIPER, 2012, p. 57-58).

Até os servos de Boaz “falam bem dela, quando não teriam nada a lucrar com isso. Eles não a maltratam por ser uma estrangeira” (GAROFALO NETO, 2018, p. 89). Como teria sido viável tudo acabar mal num contexto afastado de tudo e de todos. Torna-se relevante trazer à memória que era o tempo dos juízes, e esse tempo traz em seu histórico a declaração do final do livro que “cada um fazia o que era reto aos seus olhos” (Jz 21,25). Seria então grande a probabilidade de chegar em um campo pertencente a alguém cruel e abusivo. Juízes 19⁵⁴ mostra com clareza o que poderia acontecer a uma mulher naqueles dias. Porém Rute chega a um local de bons servos, um grupo seguro, e “talvez esse grupo seja seguro precisamente por causa da influência de Boaz” (PIPER, 2012, 47).

3.5.3 A masculinidade de um homem que considerou o *hesed* de YHWH

A *hesed* de YHWH se manifesta através de Boaz. Ele rompe com a cultura da época, leva Rute para comer com ele (Rt 2,14): “vem, pode molhar sua comida no meu vinho...”. Vale ressaltar a importância social das refeições no tempo antigo (GAROFALO NETO, 2018, p. 93). Boaz se expõe, mostrando um amor desinteressado e solidário; ele percebe a vulnerabilidade de Rute, considera sua posição estrangeira, protege uma mulher desprotegida. Boaz se torna alguém que chama a atenção.

A narrativa começou com uma amargura evidente na vida de Noemi. Deixa terra, perde marido e filhos, bem como uma de suas noras. Surge a probabilidade de voltar a sua terra após o fim da fome em Belém. Rute segue a sogra e se compromete a cuidar dela. O primeiro capítulo encerra com Noemi vencida por sua amargura e perdas: “Mas ela respondeu: Não me chamem Noemi, melhor que me chamem de Mara, pois o Todo-poderoso tornou minha vida muito amarga” (Rt 1,20).

No capítulo 2 a narrativa evidencia a *hesed* de YHWEH, tão marcante a ponto de ser percebida até por Noemi, mesmo em meio a amargura, pois surge Boaz, parente de seu esposo. Rute é conduzida misericordiosamente aos campos de Boaz, busca refúgio sob as asas de YHWH e então Noemi se recupera de seus desalentos: “E Noemi exclamou: Seja ele abençoado pelo Senhor, que não deixa de ser leal e

⁵⁴ A concubina de um levita retorna à casa do pai. O marido a toma de volta, e eles se alojam em Gibeá para passar a noite. Os homens de Gibeá abusam da concubina, e ela morre. O marido levita a corta em doze pedaços e os envia às tribos de Israel (Jz 19).

bondoso com os vivos e com os mortos! E acrescentou: Aquele homem é nosso parente; é um de nossos resgatadores” (Rt 2,20).

Boaz então faz transbordar a esperança, sendo um homem cheio de êxito em sua vida empresarial e em seus relacionamentos pessoais.

E eis que Boaz veio de Belém, e disse aos segadores: O Senhor seja convosco. E disseram-lhe eles: O Senhor te abençoe [...] Então ela caiu sobre o seu rosto, e se inclinou à terra; e disse-lhe: Por que achei graça em teus olhos, para que faças caso de mim, sendo eu uma estrangeira? E respondeu Boaz, e disse-lhe: Bem se me contou quanto fizeste à tua sogra, depois da morte de teu marido; e deixaste a teu pai e a tua mãe, e a terra onde nasceste, e vieste para um povo que antes não conheceste. O Senhor retribua o teu feito; e te seja concedido pleno galardão da parte do Senhor Deus de Israel, sob cujas asas te vieste abrigar. E disse ela: Ache eu graça em teus olhos, senhor meu, pois me consolaste, e falaste ao coração da tua serva, não sendo eu ainda como uma das tuas criadas (Rt 2,4; 10-13).

Rute depende de YHWH e se coloca sob suas asas. Noemi exalta a soberania de YHWH. Toda a amargura do capítulo 1 se dissipa através da *hesed*. A *hesed* evidente nas relações seculares e nas relações divino-humanas.

Rute aparece como uma chave ideal que critica o mal estrutural daquele período. Faz a crítica da monarquia, juízes, período dos persas, monarquia de Israel. O perfil de Boaz viabiliza a história acontecer. O livro de Rute, sem a atitude generosa e solidária de Boaz, seria tão somente a história extraordinária de duas mulheres recém-chegadas na terra. Boaz encarna a possibilidade de ser íntegro quando ninguém mais é.

Boaz pode inspirar novas atitudes a para a sociedade da atualidade em relação à valorização da mulher, o respeito etc. Instiga uma leitura de proteção masculina na atualidade para mulheres vítimas de violência. Qual seria o papel desse homem, se é possível que ele esteja presente na sociedade da atualidade?

3.6 A RECONSTRUÇÃO IDENTIFICADA NOS RELACIONAMENTOS DE AMOR

A reconstrução é interpretada como um ato de restaurar ou renovar (ABBAGNANO, 2007), e a solidariedade como um sentimento capaz de unir naturalmente dois seres da mesma espécie (VILA, 2000); conceitos que podem ser analisados a partir de princípios e valores, extraídos da Bíblia, os quais necessitam de constante reflexões e revisões de comportamentos, procedimentos ou processos, para que esses não sejam esquecidos ou negligenciados, mas estejam ativos e efetivos.

A reconstrução e a solidariedade a partir de uma perspectiva teológica devem atentar para que os processos de desconstrução e reconstrução não sejam um fim em si mesmos. Deve-se considerar que a sabedoria do livro sagrado e os princípios nele contidos precisam ser evidenciados, com vistas ao pleno desenvolvimento de relações humanas e a correta interpretação do amor. O mandamento do amor⁵⁵ tem seu lugar de destaque na história de Rute, pois está descrito no Código da Aliança, indicando um compromisso humano de uma vivência de caridade, renovação e união.

A solidariedade se transforma em instância ética, a qual implica, no seu interno, a estreita conjugação de justiça e caridade. (...) Mas a prática da justiça não basta. Faz-se mister ultrapassar a justiça, acolhendo as exigências que nascem da singularidade de cada pessoa e das dinâmicas mais profundas do desejo humano, mas sobretudo vivendo a relação com o outro segundo a lógica do dom. É como dizer que a solidariedade tem o seu desaguadouro no amor, enquanto encontra nesse sua mais alta manifestação (PIANA, 1993, p. 979).

É importante considerar no livro de Rute, especialmente o capítulo 2, como a narrativa destaca as leis da Torá, tais com as supracitadas: lei do resgate, do levirato e da respiga. O livro de Rute apresenta essas leis para identificar o amor de YHWH para com os mais necessitados, e especialmente mostrar que esse amor alcança a todos.

Konings (2005) descreve que não há na Bíblia um termo que possa ser traduzido, especificamente, por solidariedade. O mais próximo é *hesed*, entendido como piedade, misericórdia, favor, graça, amor, amizade, compaixão. O autor indica, como elemento semântico principal de *hesed*, a benevolência ou a bondade gratuita, estável e fiel e, muitas vezes, recíproca. Um amor visto como um novo começo do povo, a partir do qual as tribos de Israel poderiam ser reconstruídas. “Na perspectiva veterotestamentária, *hesed* acontece no campo da experiência, seja com a outra pessoa, ou com o YHWH, e sempre numa dimensão vitalizante” (SILVEIRA, 2016, p. 34).

A palavra *hesed* é um adjetivo que significa fidelidade, lealdade, bondade, misericórdia (SCHÖKEL, 1997). Adjetivo *hāsîd*: santo, piedoso, devoto, fiel, justo, religioso. É derivado de *hesed*, usado para descrever o israelita fiel, como por exemplo em Salmos 12.1: “salva-nos Senhor, porque faltam os homens benignos; porque são poucos os fiéis entre os filhos dos homens”.

⁵⁵ "Amem o Senhor, o seu Deus e obedeçam sempre aos seus preceitos, aos seus decretos, às suas ordenanças e aos seus mandamentos" (Dt 11,1).

Em hebraico, *hesed* é masculino. No dicionário (VINE, 2002, p. 185), a palavra aparece como sendo no masculino: “O *hesed* de Deus provê o padrão, modelo e força pelos quais a vida do *hāsîd* deve ser dirigida”. Harris (1998), ao comentar o termo hebraico, procura destacar que “a implicação é que *hesed* é uma das palavras que descrevem o amor de Deus [...] é um tipo de amor que inclui misericórdia, quando o objeto está numa condição lastimável [...] a palavra refere-se a atos de amor bem como ao atributo de amor” (HARRIS, 1988, p. 503).

O vocábulo *hesed* aparece cerca de 246 vezes na Tanach, praticamente metade está no livro de Salmos, 32 vezes ocorre como adjetivo, mas principalmente como substantivo, indicando aquele cujo viver é de acordo com os princípios da misericórdia divina – o *hesed*. A palavra é usada duas vezes em relação ao próprio Deus como bondoso (Sl 145,7; Jr 3,12) (VANGEMEREN, 2011, p. 209).

É uma expressão semanticamente muito rica, e muito comum na Bíblia Hebraica. Blasius Abin (2021) diz: “Embora esta palavra ocorra apenas 3 vezes no Livro de Rute, o motivo *hesed* é aludido ao longo da história” (2021, p. 74). No livro de Rute ela é usada três vezes: referindo-se a Deus – *hesed* = Substantivo masculino singular (Rt 1,8); referindo-se a pessoas, nesse caso Rute – *hasdê* = construção singular masculino⁵⁶ (Rt. 3,10). A terceira menção, que aparece, está em Rt 2,20 – *hasdōw* = substantivo – construção do singular masculino – é ambígua e difícil de definir se é a *hesed* divina ou a de Boaz (STRONG, 2002).

Não é objetivo dessa pesquisa examinar exegeticamente o versículo em questão, mas em suma destaco Francis Landy (2001) que diz, após descrever argumentos de diversos autores diferentes: “Na minha opinião, o *hesed* de YHWH e Boaz se fundem e, portanto, tentar resolver a ambiguidade é anular seu significado. Boaz é considerado como o mediador do *hesed* de YHWH” (LANDY, 2001, p. 232).

No livro de Rute, a *hesed* de YHWH é demonstrada tanto vertical, quanto horizontalmente. No plano horizontal, o compromisso de Rute com sua sogra em 1,16-17 é um exemplo da bondade e misericórdia. É justamente esta característica que chama a atenção de Boaz em 2,12 por Rute, onde a *hesed* que ele também demonstra por Rute é louvada em 2,20. No plano vertical a *hesed* de YHWH é descrita em 1,8-9, que levará ao casamento de Boaz e Rute no capítulo 4, onde a misericórdia de YHWH se manifesta no resgatador de Noemi.

⁵⁶ No original hebraico *hesed* é masculino, mas na tese se usa por vezes o artigo feminino, como o fazem diversos autores citados.

A análise do termo *hesed* é apresentada por Schökel (1997) através de algumas perspectivas que merecem ser destacadas. O autor destaca dois significados fundamentais do termo inicialmente: “*Misericórdia*, que salienta o aspecto gratuito da benevolência; *lealdade* que ressalta o compromisso” (SCHÖKEL p. 235). Na interpretação proposta, os dois significados se fundem, tendo base natural (que destaca a responsabilidade com a família) e base positiva (que destaca o comprometimento com a aliança).

Schökel (1997, p. 235-236) descreve que o significado *misericórdia* em seu uso nominal identifica o sujeito divindade (Gn 32,11; Nm 14,19) e o sujeito humano (Gn 20,13; Sl 109,12). No uso do sujeito divino, tem ligação com bondoso, bom, compassivo, misericordioso, clemente, de bom coração (Nm 14,18; Sl 86,5); no uso do sujeito humano tem relação com bondoso (IRs 20,31; Pr 11,17). O significado *lealdade* em seu uso nominal identifica o sujeito divindade (Ex 15,13); poder (Sl 13,6), salvação (Sl 26,3), fidelidade (Sl 94,18); sujeito humano estar com (2Sm 16,17,18), estar com (2Sm 16,18). Em seu uso adjetival leal, seguro, de fiar-se (Sl 144,2; Is 57,1) (SCHÖKEL, 1997, p. 235-236).

Schökel (1997), ao comentar o uso do termo em complementação de verbos apresenta significados relevantes: retirar (Jr 16,5), multiplicar (Gn 19,19), recordar (Is 63,7) e em Rt 3,10 destaca o verbo superar complementando *hesed*. O autor associa a: fazer um favor, favorecer, mostrar-se agradecido, tratar com misericórdia, retribuir favores, fazer uma promessa (Gn 24,12; 1Sm 15,6; Jr 9,23; Zc 7,9; Jó 10,12; Rt 1,8).

Vangemeren (2011), comentando o termo *hesed*, diz que apresenta um aspecto fortemente relacional, que é essencial a toda definição correta do termo, geralmente empregado para expressar as atitudes e o comportamento dos homens no relacionamento mútuo; contudo, frequentemente diz respeito à ações benéficas de Deus para com o fiel, para com Israel, seu povo, e para com a humanidade em geral, como por exemplo 1 Samuel 20,14 e 2 Samuel 9,3 que mostram uma intersecção entre os planos do *hesed* humano e o divino.

Silveira (2016) diz que o importante aqui é destacar que *hesed* não é um conceito filosófico, mas existencial, que pede relacionamento.

Soma-se a isto o fato de, em muitas vezes, o recebedor da *hesed* também responder com um gesto de *hesed*, semelhante ao ocorrido entre Abimelec e Abraão: E agora jure para mim, em Deus, que não mentirás para mim, nem para minha prole, nem para minha descendência; segundo a *hesed* que agi contigo agirás comigo e com a terra na qual tens residido. E disse Abraão: eu juro! (Gn 21,23-24). A *hesed* divina é melhor compreendida no Antigo

Testamento como reflexo do amor do Senhor que uma obrigação da aliança, pois esta também é o sinal e a expressão do amor divino. Havia a aliança entre o Senhor e Israel. Mas a *hesed* divina é gratuita, e não algo a ser dado por causa da aliança estipulada entre o Senhor e Israel. Logo, a *hesed*, com todas as nuances do termo, inclusive misericórdia, é identificada como um tipo de amor do Senhor em favor de seu povo (SILVEIRA, 2016, p. 35).

Um dos principais resultados dos estudos de Carsten Ziegert (2020) é a percepção de que *hesed* indica uma ação concreta, e não apenas uma intenção, um propósito, uma disposição. *Hesed* pode ser descrita como uma ação executada por uma pessoa em benefício de outra para evitar algum perigo ou prejuízo crítico por parte do beneficiário (ZIEGERT, 2020, p. 719). Glueck (1998) parte para o uso secular, entre uma pessoa e outra, sustentando que *hesed* é praticado numa relação que eticamente vincula parentes, hóspedes, aliados, amigos e governantes. É fidelidade a obrigações da aliança, explícitas ou implícitas. Para ele, há um relacionamento presente, o *amor* torna necessária relação sujeito-objeto, mas *hesed* é concedida gratuitamente. “É essencial a liberdade para decidir, a ajuda é vital, alguém está em posição de ajudar, e o ajudador o faz dentro de sua própria liberdade” (HARRIS, 1998, p. 500).

A linda história de Rute e Boaz perde o seu esplendor, sua grandiosidade, caso se considere que as ações de Rute com sua sogra e as ações de Boaz para com Rute, sejam motivadas por obrigatoriedade contratual. Rute foi com sua sogra por sincero e puro amor e bondade. Esse ato foi reconhecido por Boaz como bondade, generosidade e amor de Rute (Rt 2,11-12). Alianças construídas com base em relacionamentos. A aliança era a base do *hesed*.

Dom Sorg (1998) observa que

Quando chegamos a *hesed* divina, o problema é que, obviamente, Deus estava em aliança com os patriarcas e Israel. Desse modo, a sua *hesed* pode, sem contradição, ser chamada de *hesed* da aliança. Mas, dentro do mesmo raciocínio, a retidão divina, seu juízo, sua fidelidade, poderiam ser chamados de juízos da aliança. A questão é: os textos atribuem sua *hesed* às suas alianças ou ao seu amor eterno? Por acaso não é *hesed*, de fato o reflexo no Antigo Testamento de ‘Deus é amor’ (SORG, 1998, p. 503).

Baker (2016) comenta que uma indicação de que a *hesed* divina estava presente no livro de Rute, embora não tivesse sido mencionada está em Rt 2,3: “por casualidade entrou na parte que pertencia a Boaz.” O autor parece fazer referência a *hesed* divina para com Rute, pois ela justamente vai no campo que pertence a Boaz e tudo que Noemi planeja pra ela se materializa; assim percebe-se a mão de Deus

trabalhando nesse evento. “Recolher mostra a benignidade de Deus (*hesed*), o tema subjacente que percorre todo o livro de Rute” (BAKER, 2016, p. 16).

Esse é o mesmo pensamento de Boyd Luther e Richard Rigsby: “O que pode parecer boa sorte ou acaso cego (Rt 2,3) na vida do crente pode muito bem ser favor divino (Rt 2,12) providencialmente mediado por outros servos do Senhor (Rt 2,3, 13, 18-20)” (LUTHER; RIGSBY, 1993, p. 56). Boaz entra na história de forma inesperada, mas fica evidente que é providência divina. Ele é identificado como o resgatador da família de Elimeleque (Rt 2,20) e seria então a solução para a causa de Noemi. A *hesed* divina estava presente guiando o futuro e as escolhas de Noemi e Rute.

Clark (1993, p. 267) destaca as dimensões relacionais de *hesed*, e diz que comprometimento bilateral é típico de relacionamentos de *hesed*, e que a expressão prática da atitude fundamental é essencial. A discussão do autor mostra que, no plano humano, o aspecto relacional estável de *hesed* é visto nos relacionamentos familiares, amizades e subordinação a reis (Gn 20,13; 1Sm 20,8; 1Rs 2,7), ligado a lealdade de indivíduos que estão em um relacionamento de pacto, tratado ou aliança (CLARK, 1993, p. 260).

Katharine Sakenfeld (2002) defende os critérios de *hesed* praticados no nível humano; seu retrato do *hesed* divino destaca pontos sobre Deus em relação às pessoas, mas depois explora profundamente a dimensão do *hesed* imerecido, ligado ao perdão. A diferença que descreve entre *hesed* humano e divino está na determinação da parte de Deus de agir de maneira *hesed*, mesmo quando uma profunda tolerância e um perdão imerecido são necessários. A autora descreve sobre como *hesed* aparece na Bíblia.

Hesed é provisão para uma necessidade essencial. Ou seja, não é algo bom para alguém fazer, gratuitamente ou porque expressa favor especial. Quando se trata de um ato específico, a necessidade essencial que ele atende normalmente é libertar-se de apuros; quando é uma série de atos, surge como proteção contínua de perigos semelhantes. *Hesed* é realizado para uma pessoa situacionalmente mais fraca por uma pessoa situacionalmente mais poderosa. Uma pessoa situacionalmente mais poderosa tem opções, e um ato de *hesed* é algo que essa pessoa pode decidir não fazer; nenhuma sanção pode realmente forçá-lo. No entanto, algum tipo de relação anterior é clara ou presumidamente o pano de fundo para atos *hesed* e, portanto, lado a lado com a opção de não agir, tem a responsabilidade clara de agir. Normalmente,

o ator *hesed* é o único que pode efetivamente fazer o que a situação exige (SAKENFELD, 2002, p. 234).

Em um conceito geral, pode-se dizer que *hesed* se refere primordialmente ao “amor por escolha” (MAIA, 2014, p. 204). O *hesed* contém dois elementos básicos. Um é a ideia de força, lealdade, fidelidade. O outro é a ideia de bondade, misericórdia e graça. Portanto, é possível associar *hesed* com solidariedade.

Retomando o pensamento de Piana (1993), quando identifica a solidariedade como a vivência da relação com o outro segundo a lógica do amor, o amor é a virtude pela qual alguém se doa a um outro, que vai ao encontro de outro, porque este lhe é, de alguma forma, significativo. Neste sentido complementa a justiça. “É a desembocadura natural da solidariedade” (PIANA, 1993, p. 880). É o conceito que melhor descreve o modo de ser de Deus, que é essencialmente doação e graça. João, em sua primeira carta diz: “Deus é amor” (1 Jo 4,16). Assim, este conceito de amor se liga perfeitamente na solidariedade. A *hesed* divina que interviu na história de Noemi e Rute, interviu nas circunstâncias, encaminhando a êxito todas as ações de Rute.

O terceiro capítulo, portanto, teve como problemática identificar no livro de Rute ações de reconstrução praticadas por Boaz, bem como valores que dignificam a vida humana e recuperem o valor da mulher estrangeira, oferecendo pistas para novas relações sociais. A reconstrução foi debatida a partir do entendimento de que ela fornece a base para a criação de novas estruturas e sistemas de pensamento que consideram as novas perspectivas surgidas da desconstrução. Boaz foi apresentado como referência para a abordagem da questão da desconstrução do mal estrutural, seguida de reconstrução a partir de atos de solidariedade.

Os conceitos de *habitus* e *campo*, em Bourdieu (1998) foram apresentados como caminho para a construção do conceito de reconstrução. Atingiu-se a compreensão de que: a reconstrução teórica do espaço social, é definida pela posição que a classe social de um indivíduo ou grupo ocupa neste espaço; as concepções dos agentes variam segundo sua posição e segundo seu *habitus*. A partir de uma dimensão relacional ativa, percebe-se o ser humano como um ser solidário, que busca o bem comum.

A compreensão da relação existente entre homem/mulher, que espelhavam a vida daquele período histórico, foi debatida a partir de reflexões sobre o conceito de solidariedade na perspectiva filosófica e veterotestamentária, destacando a lei do resgate, do levirato e a questão do *go'el*.

A reconstrução foi identificada nos relacionamentos de amor (*hesed*) e no conceito de aliança (*berit*), pois, no Livro de Rute há um processo de reconstrução e recuperação das cláusulas da aliança, que foram percebidas na relação de Rute e Boaz; seu comportamento revela um homem de convicções e ações ligadas à aliança. Essa compreensão por parte de Boaz e seu temor a Deus, o levaram à prática da solidariedade. Boaz foi identificado como um tipo de paradigma para o contexto da época, em razão de seu perfil de masculinidade (*gibbôr hayîl*).

Uma leitura sócio antropológica deve ser considerada porque, a base de um ser humano para o exercício da justiça, não deve ser a sua própria compreensão da realidade da vida, em razão de fragilidade e da vulnerabilidade dos seres humanos.

Boaz não dependeu apenas da influência sociocultural, do contexto onde ele vivia, um contexto de contaminação; sua atitude revela um perfil ligado a seu entendimento como homem de aliança e temente a YHWH.

Um personagem com a possibilidade de viver uma masculinidade diferente, apontando Rute como uma aliada e amiga o leva a quebrar o estabelecido, evidenciando a capacidade de revisar uma masculinidade hegemônica, em direção a uma masculinidade humanizante.

A discussão homem/mulher não está na prerrogativa de uma hermenêutica de suspeita, Boaz mesmo estando em uma posição de possível superioridade, pois tinha o poder econômico, que é o que se utiliza como desculpa para se cometer atos de injustiça, não se deixa seduzir pelo poder, ele se deixa seduzir pelo amor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa analisou o problema do mal estrutural e sua desconstrução, a partir do vínculo de solidariedade entre Boaz e Rute. Boaz estabelece um vínculo de solidariedade que resgata a dignidade de Noemi e Rute. Essa análise permite focar a situação de vulnerabilidade das viúvas e estrangeiras e resgatar a sua dignidade.

O Livro de Rute trata de uma narrativa que permeia elementos controversos. Uma história sobre pessoas comuns que enfrentam seus problemas, encaram os acontecimentos da vida, como por exemplo a escassez de comida, a perda dos membros masculinos naquela família, a estada em terra estranha, sem proteção, em meio a pobreza e na condição de imigrante. Destaca o protagonismo de duas mulheres que necessitam usar a lei a seu favor e conseguem efetivar esse propósito.

Verificou-se, inicialmente no primeiro capítulo da tese, o conceito de mal e mal estrutural, que foram analisados a partir de um exame sobre o problema e as representações do mal no tempo dos juízes e no mundo persa, para a percepção sobre qual a proposta do livro de Rute para superação desse mal. Identificou-se que o mal não é abstrato, mas está associado ao pecado que transcende a categoria pessoal, atingindo a esfera perceptível de injustiças e sofrimentos a outros, por meio de instituições, leis, política e economia.

O tempo dos juízes foi identificado como um tempo que sugere um perfil de pessoas da Bíblia que procuravam manter o passado como seu referencial, com o anseio de encontrar um modelo para o presente. Esse passado que serviria de referência para o presente, corresponde ao resgate que o livro de Rute busca fazer do sistema de organização igualitário e fraterno. O tempo do império persa mostrou diferentes ações de governantes que marcaram a história desse período, em que alguns promoveram o fim do juízo sobre Israel, libertação dos exilados, restauração do templo, ações de tolerância. Contudo, outros agiram como ditadores brutais, controlando e frustrando os sacerdotes, derribando templos, colocando fim aos benefícios ou direitos dos sacerdotes.

Apurou-se o problema do mal sob as perspectivas: filosófica, sociológica/cultural, da literatura sagrada, bem como o diálogo com a perspectiva agostiniana, para então conceituar o mal estrutural que foi compreendido como “mal ou violência” em que estruturas e instituições sociais prejudicam os indivíduos na

assistência, acolhimento e atendimento às suas privações. Essa abordagem buscou apontar uma alternativa solidária em relação ao mal estrutural.

No segundo capítulo, analisou-se o Livro de Rute como um referencial que identifica ações praticadas por seus personagens que indicaram desconstrução de males estruturais. O conceito sobre desconstrução foi apresentado a partir dos escritos de Derrida (2004). Seu cerne encontra-se em sua filosofia que indica a desconstrução como equivalente a conceber discursivamente o outro, a partir de si mesmo. Isso indica que a desconstrução parte do princípio de que os seguimentos do texto devem ser considerados e analisados.

Esse entendimento permitiu a interpretação do texto de Rute, trilhando os caminhos da própria narrativa, que indicaram o conflito e a contradição, a intertextualidade e auto-referencialidade dentro do próprio texto, culminando portanto, na percepção das intervenções desconstrutivas a partir dos fatos evidentes na narrativa, tais como: a ação de desconstrução por intermédio do amor e acolhimento de YHWH, que age com justiça, misericórdia, amor e libertação.

Constatou-se também processos de desconstrução através da discussão sobre o direito dos pobres, e novamente YHWH se apresenta como seu libertador e velador, chamando toda a sociedade a pôr fim à situação de pobreza. Isso se daria a partir de atos de solidariedade, como por exemplo, o cumprimento da lei da respiga, evidenciada na história de Rute e Boaz. As ações de Boaz em relação a Rute revelam uma superação, e conseqüentemente uma desconstrução, de problemas de relação entre masculino e feminino, naquele período histórico.

Há muitas situações sociais presentes no livro, como a questão da fome, o acolhimento ao estrangeiro, ao pobre, à viúva e ao órfão. Essas questões sugerem a ampliação da discussão sobre esses aspectos, no que tange a justiça social, pois YHWH, ao estabelecer leis, tinha como objetivo principal estabelecer uma sociedade que praticasse a justiça e a igualdade entre seus pares. A partir desse princípio a questão do egoísmo seria desconstruída e então encaminharia à prática da alteridade, que preza pela necessidade do outro, em detrimento de sua vontade pessoal, agindo portanto, para acolher o outro.

Então, como já dito, entende-se que a desconstrução destaca o impasse, a aporia. Contudo, não se confunde com destruir, dissociar, desarticular. É, na verdade, uma atitude crítica, uma retirada do superficial para a produção do essencial, do indispensável. A desconstrução é a soberania da Palavra, é o poder da Palavra e,

assim, assume-se como “ouvir a palavra”. Esta audição é a “melhor parte”, tal como se verifica na hospitalidade. Esta caracteriza a desconstrução. Assim, a desconstrução está “por vir”. A desconstrução é o caminho do “por vir” da Palavra.

E, no terceiro capítulo, a intenção verificada desde a narrativa introdutória, fortalecida nas afirmações referentes ao processo de desconstrução, foi a investigação sobre a indagação se o Livro de Rute apresenta Boaz como o modelo de um hebreu com perfil ideal de masculinidade, conforme a sociedade da época. Constatou-se que a formulação dessa hipótese foi relevante visto que ações de reconstrução foram identificadas nas atitudes de Boaz.

A discussão empreendida sobre reconstrução, levou à compreensão de que ela apresenta a base para a constituição de novas estruturas e sistemas de ideias que concebem as novas perspectivas que nascem da desconstrução. A referência para o debate sobre desconstrução do mal estrutural foi Boaz, vindo a seguir a reconstrução identificada em práticas de solidariedade. A análise da desconstrução forneceu a base crítica para a discussão sobre reconstrução, pois permitiu identificar teses ou conjecturas ocultas e entraves nos sistemas de pensamentos presentes.

Essa pesquisa identificou que, no decorrer da história de Rute, o pobre luta por seus direitos. Em razão disso algumas leis são mudadas e atualizadas para a reconstrução da sociedade, representada por Noemi e Rute, de acordo com o plano de Deus para a humanidade, e esse plano envolve vida abundante.

O caminho percorrido nessa tese para a elaboração do conceito de reconstrução foi a discussão sobre o conceito de *habitus* e *campo*, em Bourdieu (1998). Apurou-se nessa atividade interpretativa que: a reconstrução teórica do espaço social, é estabelecida a partir do posicionamento que a classe social de um sujeito ou grupo integra neste espaço; o ponto de vista dos agentes se diferencia de acordo com sua posição e consoante o seu *habitus*. Através de um relacionamento ativo, concebe-se o ser humano como um ser solidário, que procura o bem da coletividade.

Verificou-se, também, a discussão sobre a relação existente entre homem/mulher, daquele período histórico, a partir de leituras e interpretações a respeito do conceito de solidariedade na perspectiva filosófica e veterotestamentária, destacando a lei do resgate, do levirato e a questão do *go'el*. Então a reconstrução foi reconhecida nos relacionamentos de amor (*hesed*) e no conceito de aliança (*berit*), visto que, no Livro de Rute, se desenvolve um processo de reconstrução e

recuperação das cláusulas da aliança, identificadas na relação de Rute e Boaz; o comportamento deste revela um homem de convicções e ações ligadas à aliança. O entendimento de Boaz sobre a aliança e seu temor a Deus, culminaram em ações de solidariedade. Ele foi descrito na narrativa de forma a ser identificado como um tipo de paradigma para aquele tempo, foi identificado seu diferencial de perfil de masculinidade (*gibbôr hayîl*).

O elemento novo dessa tese é o destaque masculino, que raramente é abordado e discutido. Toda estrutura do livro de Rute é formada por emparelhamento de características de personagens. Em dado momento características positivas, em outro, negativas, como se fossem elementos de paridade. O elemento diferenciador dessa paridade é a presença ou não do *hesed* que é o amor leal, o amor pactual de Deus refletido nas criaturas.

Boaz é um supra sumo da expressão do *hesed* divino, um homem que se refere a Deus com naturalidade, no diálogo em Rt 2, na conversa com o capataz. Percebe-se que sua propriedade é administrada de maneira evidentemente humanitária, respeitando os princípios levíticos; direciona-se àquela moça que chega, estrangeira, viúva, proscrita por ser moabita. Ele não a percebe como os homens do tempo de Juízes, que não eram mediados pelo *hesed*, visto que, conforme as Escrituras, não viviam à luz do projeto de Deus, era uma gente que vivia de acordo com seu próprio coração. Rt 1,16 é a contrapartida desse perfil dos homens e mulheres de Juízes, é a expressão de fé de uma estrangeira para com o Deus que ela acredita que é o Deus verdadeiro expresso no *hesed* dela por Noemi, o amor que ela tem pela sogra.

Boaz é um tipo que reflete o Deus de Israel e do homem ideal, chamado de *gibbôr hayîl*. Significa o homem digno; em hebraico são dois substantivos “herói [de] força” *gibbôr hayîl* tem um campo semântico amplo: virilidade, força militar, alguém capaz de tomar decisões, alguém que tem peso, proeminência. Essas características estabelecem uma simetria com Rute. Ele é israelita, mas ela não é. Boaz, um judeu, morador de Belém e pertencente à tribo de Judá. Rute, uma moabita, que abandona os deuses de sua terra e se torna fiel ao Deus de sua sogra. A simetria entre eles acontece quando os elementos de pureza e integridade passam a ser comuns. Boaz e Rute refletem uma história de pessoas virtuosas em Deus e cujo caráter deve ser destacado. Na história há uma glorificação da feminilidade e da masculinidade à luz do que não acontece no tempo de Juízes em sua inteireza.

A grande moldura de Rute é o retorno às alianças abraâmicas, porque em Abraão há uma promessa de bênção, uma bênção internacional, em que seriam benditas todas as famílias da terra, e esse todas inclui uma Rute que é excluída oficialmente da presença de Deus porque tem uma descendência moabita, mas que acaba sendo inserida por meio desse homem misericordioso, do *hesed* que foi estendido.

O perfil de Boaz contribuiu para a compreensão tanto do israelita da época, como para o das épocas posteriores, do que é a ideia de um resgate. *Go'el* é um tipo de resgate, mas Boaz faz vários resgates: Boaz resgata Noemi da situação precária, e em seguida resgata Rute, uma mediadora desse resgate. Destaca-se a postura de Boaz, a integridade dele, e seus avanços na história, no sentido de tomar a iniciativa na situação para trazer solução. Havia um critério e ele respeita esse critério, não quis fazer do jeito dele, tinha uma lei. Elementos de integridade, mas também elementos de aliança, estava tudo previsto no pacto e a justificativa desse pacto é davídica. A genealogia é apresentada como uma justificativa de uma narrativa dentro das Escrituras. Isso é fascinante e é único. Boaz acaba sendo um precursor de como um rei deveria ser, um modelo do descrito e previsto em Deuteronômio 17, características de um rei segundo o coração de YHWH.

A tese apresentou a autoridade masculina no sentido de paridade, não elevando um em detrimento do outro. É um levantamento de pessoas reais num contexto difícil que conseguem desenvolver integridade e suas ações foram determinadas por sua crença, por suas convicções. Homem e mulher, judeu de nascimento, gentia de nascimento. Mas diante de Deus a sua posição como homem íntegro e mulher íntegra consegue construir personagens que demonstram a realidade do valor de homem e mulher. Naquela sociedade a mulher era tida como alguém de menor destaque, às vezes infantilizadas, vitimizadas e proscritas. Nesse contexto um homem escolhe uma mulher justamente pelo caráter que ele enxerga nela. E isso dignifica ambos.

Estabelecidos esses pontos, percebe-se que um dos grandes destaques do Livro de Rute é o perfil de Boaz que viabiliza a história acontecer. Boaz encarna a possibilidade de ser íntegro quando ninguém mais é. Ele é contraposto a outros personagens que não demonstram a mesma dignidade e atitude.

Boaz não foi atingido pela influência sócio cultural, do contexto onde ele vivia, um contexto de contaminação, pois o livro de Juízes é caracterizado por esse tipo de

desrespeito em todos os níveis. Os pactos que ele estabelece com Noemi e com Rute, compromissos perante a sociedade na porta, ou quando ele se propõe a casar, tudo isso é muito menos pessoal do que social, tem um aspecto sócio cultural fortíssimo que está vinculado ao tipo de sociedade que YHWH desejava que Israel fosse.

Enfim, percebeu-se relevante o debate empreendido a respeito de um homem que assume a postura em defesa das mulheres na sociedade, não simplesmente por uma decisão pessoal, mas com base na prática da justiça e da solidariedade, um critério moral, que certamente justifica o bem social. A questão é: existe um homem com bondade suficiente, força suficiente, para se manter inabalável? Mesmo quando as condições sociais, morais e econômicas mudam? A sociedade diz que não. As pessoas são vulneráveis a mudança de condição, e como exemplo cita-se um dito vinculado ao senso comum: “eu vou ser bom enquanto não mexem no meu bolso”. A exemplo disso encontra-se o parente resgatador que se negou a fazer o papel do *go'el*, ao compreender a proporção do que teria que abrir mão, ceder, para resgatar Rute e Noemi. Mas a mola propulsora de Boaz não é a sociedade em si, ele toma decisões em cima de questões delimitadas na lei mosaica. Os desdobramentos nos relatos de Rute remetem à lei mosaica.

Conclui-se, enfim, que a hipótese levantada foi confirmada mediante o cumprimento dos objetivos traçados. Afirma-se, portanto, que o livro de Rute contrasta o mal estrutural presente naquele período, tendo o sistema de organização tribal e familiar como referencial de partilha e a fraternidade, e nessa narrativa foram evidenciadas na lei da respiga e do resgate. A narrativa permite observar o desenvolvimento de uma relação de zelo e solidariedade entre nora e sogra, duas mulheres experimentando a vida no seu mais profundo vazio. E com a chegada a Belém no começo da colheita da cevada, há o fechamento quase poético para o drama até então desenhado. São duas mulheres vulneráveis, pobres e com fome, que passam a depender da bondade de outros para sobreviver.

O livro de Rute enaltece o amor e a virtude de um homem israelita e de uma mulher moabita. O livro mostra a oportunidade de reconciliação para todas as nações estrangeiras que buscam abrigo debaixo das asas do Deus vivo (2,12). Em Boaz e Rute, os israelitas e gentios são personificados. Nada além do amor e da fé pessoal de Rute foi exigido dela para encontrar abrigo sob as asas do Deus de Israel.

Registra-se, também, que pontos interessantes foram surgindo ao longo da pesquisa. Não foram contemplados devido à delimitação estabelecida para a sua realização, contudo devem ser retomados posteriormente.

Dentre eles podem ser citados: o primeiro ponto diz respeito à relevância de uma análise de aspectos sociológico, antropológico, psicológico, histórico-cultural e econômico do perfil de Boaz. Como esses aspectos são articulados por um homem que não se deixa seduzir pelo poder, pelo dinheiro, pela expressão social, a própria sedução feminina? Ele não a tocou, mostrou uma masculinidade no sentido do domínio próprio, auto controle; ele a protegeu. Boaz fala a Rute: você está correndo um risco, pois os homens aqui estão bêbados, você está em uma situação de vulnerabilidade. Deixe-me protegê-la.

O segundo ponto propõe trazer uma leitura de proteção masculina na atualidade para mulheres vítimas de violência. Qual seria o papel desse homem? É possível que esse homem seja identificado como presente na sociedade da atualidade? Uma leitura sócio antropológica deve ser considerada porque, se a base de um ser humano para o exercício da justiça é a sua própria compreensão da realidade da vida, essa base é frágil, visto que os seres humanos são vulneráveis.

O terceiro ponto diz respeito ao aspecto cristológico da figura de Boaz como resgatador, um dos temas centrais do livro de Rute, a redenção. Boaz é um símbolo de Cristo, o nosso redimidor (4, 9-10). Cristo nos remiu, pagou a nossa dívida e nos comprou para Ele. O problema do homem começou com uma dívida que não poderia pagar, mas Cristo como resgatador cancelou o escrito de dívida que era contra a humanidade, removeu-o inteiramente, através de sua obra sacrificial (Cl 2,14), tornando-nos Sua propriedade exclusiva.

Enfim, a leitura do Livro de Rute faz ver, que sua narrativa é quase toda composta por diálogos que constroem saídas diante das mais diversas crises. Por isso o livro mostra o amor, a amizade fraterna, a solidariedade, a ternura como formas de desconstrução de males e de superação de conflitos impostos pela sociedade. O amor entre Rute e Boaz resgata a identidade, o sentido comunitário, a alegria de viver, a fé, a esperança e o futuro do povo de Noemi. Na história de Rute o amor é resgatador, ele ata as pessoas. Rute é uma narrativa sempre atual e se apresenta como uma metáfora do outro e como um modelo cultural de solidariedade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ACHTEMEIER, Elizabeth. *The Gospel of Righteousness: A Study of the Meaning of Sdq and Its Derivates in the Old Testament*. New York: Columbia University, 1959.
- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. São Paulo: Editora das Américas, 1961.
- AGOSTINHO, Santo. O Homem e o Tempo. *In: Confissões*. 10. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1981.
- ALANATI, Leonardo. Leituras rabínicas do livro de Rute. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 98, p. 72-76, 2008.
- ALMEIDA, João Ferreira. *Bíblia Sagrada*. Ed. rev. e corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- ALVES, Carolina Assunção e. Um estudo sobre o tempo em narradores de Javé. *Signum: Estud. Ling.* Londrina, n.11/2, p. 33-50, 2008.
- ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Fr. Gilberto *et al.* *A História da Palavra I: a Primeira Aliança*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Livros Básicos de Teologia).
- ANDIÑACH, Pablo R. Introdução ao livro dos Juízes. *Ribla*, Petrópolis, v. 75, n.17, p. 11-22, 2017.
- ARELLANO, Blanco Lucio Rubén. Booz ... – Para uma masculinidade de doação. *Ribla*, Petrópolis, n.56, p. 72-89, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de Sonia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama e texto, 1983.
- ARISTÓTELES. *Física: Libros III-IV*. Traducción, introducción y comentario de Alejandro Vigo. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1995.
- BAKER, Bruce. D. Gleaning as a Transformational Business Model for Solidarity with the Poor and Marginalized. *SPU Works*. 98, 2016.
- BARROS, José D'Assunção. Tempo e narrativa em Paul Ricoeur: considerações sobre o círculo hermenêutico. *Revista Fenix: Revista de história e estudos culturais*, São Paulo, v.9, n.01, p. 1-27, 2012.
- BAUER, Martin W.; GASKELL George. *Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BECKING, Bob; WETTER, Anne-Mareike. Boaz in the Gate (Ruth 4, 1-12): Legal Transaction or Religious Ritual? *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, n. 19, p. 253-265, 2013.

BENTZEN, Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1968. Vol.2.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

BÍBLIA de Estudo Palavras-chave Hebraico e Grego. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

BÍBLIA de Jerusalém. 8ª. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional; Paulus, 2000.

BÍBLIA, Português. *Bíblia Sagrada*. Nova versão internacional. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017.

BINGEMER, Maria Clara Lucchett. Violência e religião. Cristianismo, islamismo, judaísmo. Três religiões em confronto e diálogo. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

BOLTON, Samuel. Pecado o mal sem par. *In*: BOLTON, Samuel; VINCENT, Nathaniel; WATSON, Thomas. *Os puritanos e a conversão*. São Paulo: PES, 1993.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BRAULIK, Georg. The Book of Ruth as Intra-Biblical Critique on the deuteronomic Law. *Acta Theologica*, Bloemfontein, n. 1, p. 1-20, 1999.

BRENNER, Athalya. *A mulher israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. Trad. Sylvia Márcia K. Belinky. São Paulo: Paulinas, 2001.

BRIANT, Pierre. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. Penn State University Press, Eisenbrauns, 2002.

BRIGHT, John. *História de Israel*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

BRUNKHORST, Hauke. *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur Globalen Rechtsgenossenschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, p. 584-596, 2002.

BUCKLAND, Augustus Robert. *Dicionário Bíblico Universal*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento: de Gutemberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CABRERA, Rebeca. Identidades das mulheres estrangeiras no pós-exílio. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, São Bernardo do Campo, n. 68, p. 55-76, 2010.

CAMPBELL, Jr; Eduard F. Ruth. *The Anchor Bible*. New York: Doubleday e Company, 1975.

CARNEIRO, Marcelo da Silva. O mal na Bíblia: a personificação do mal nos escritos do período helênico aos escritos do cristianismo primitivo. *Âncora*, Formosa, v. 8, n.7, p. 1-19, out. 2012. Disponível em: http://www.revistaancora.com.br/revista_8/CARNEIRO%20OK!.pdf. Acesso em: 19 nov. 2022.

CARRASCO, Joaquím Menchén. História episódica. Tradução de José Joaquim Sobral. In: OPORTO, Santiago Guijarro; GARCIA, Miguel Salvador. *Comentário ao Antigo Testamento I*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2002. p. 615-618.

CASANOVA, José Luís. Uma avaliação conceptual do habitus. *Sociologia. Problemas e práticas*, n. 18, Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, Lisboa, 1995.

CASTRO, Maria Aparecida de. Rute: símbolo da força feminina. *Estudos Bíblicos*, 114, Petrópolis: Vozes, p. 109-118, 2012.

CAZELLES, Henri. *História política de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1986.

CEIA, Carlos. Aporia. *E-dicionário de termos literários*, 2009. Disponível em <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/aporia>. Acesso em: 20 jun. 2022.

CHAMPLIN, Russel Norman. *O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo*. v. 2. São Paulo: Hagnos, 2001.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1998.

CLARK, Gordon R. *The word hesed in the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

COELHO, Carlos Cardoso. Hermenêutica e desconstrução: a conciliação de Paul Ricoeur e a aporia de Jacques Derrida. Porto Alegre: *Veritas*, v. 64, n. 1, 1-30, 2019. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/31264>. Acesso em: 01 abr. 2023.

CORTELLA, Mário Sérgio. *Qual é a tua obra? Inquietações, propositivas sobre gestão, liderança e ética*. Petrópolis: Vozes, 2009.

CORTINA, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos, 1993.

COSTA, Celso Paulo. *O conceito de mal em Paul Ricoeur*. Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/9048/CELSOPAULOCOSTA.pdf?seque nce=1&isAllowed=y> Acesso em: 31 maio 2022.

COSTA, Daise Gomes da. *A pedagogia de Yhwh e o seu povo diante da lei: uma análise de DT 31, 9-13*. Petrópolis: Vozes, 2022.

COSTA, Luiz Lima. *Mímesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CROATTO, José Severino. *Isaías A palavra profética e sua releitura hermenêutica: Vol I. A libertação é possível*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

CRÜSEMANN, Frank. *A Torá*. Tradução de Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2001.

CULLER, Jonathan. *Sobre a Desconstrução: teoria e crítica do pós-estruturalismo*. Trad. Patrícia Burrowes. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.

CUNDALL, Artur E.; MORRIS, Leon. *Juízes e Rute: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

DAVIES, John Gordon. *Christians, Politics and Violent Revolution*. Publisher: Wipf and Stock Publishers, 2017.

DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

DELAZARI, Neuza Maria. *A resistência de Rute e das mulheres*. São Leopoldo: CEBI, 2017.

DERRIDA, Jacques. *Acts of Literature*. Ed. Derek Attridge. New York: Routledge, 1992.

DERRIDA, Jacques. *A Universidade sem Condição*. (Trad. A. Lindezam). Águeda: Angelus Novus, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Cosmopolitas de todos os países mais um esforço!* Coimbra: Minerva, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Da hospitalidade: Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade.* Tradução de A. Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Du Droit à la philosophie.* Paris: Éditions Galilée, 1990.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia.* Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Résistances de la psychanalyse.* Paris: Éditions Galilée, 1996.

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia.* Trad. Joaquim Costa, António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DEVER, Willian G., and S. Gitin (Eds.). *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel, and their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palestine.* Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2003.

DILLARD, Raymond B; LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2006.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos.* 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

DOR, Yonina. The composition of the episode of the foreign women in Ezra 9-10. *Vetus Testamentum*, Leiden, n. 53/1, p. 26-46, 2003.

DOUGLAS, James Dixon. *O novo dicionário da Bíblia.* São Paulo: Vida Nova, 2006.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o Sistema Totêmico da Austrália.* São Paulo: Paulinas, 1989.

DUVIGNAUD, Jean. *La solidaridad. Vinculus de sangre y vínculos de afinidade.* México: FCE, 1990.

EICHRODT, Walther. *Theology of the Old Testament.* Londres: SCM Press, 1967.

EINSTEIN, Albert. *A teoria da relatividade especial e geral.* Trad. Do original alemão por Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

EPSZTEIN, Léon. *A justiça social no antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia.* São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

ESTRADA, Juan Antônio. *A impossível teodiceia: a crise da fé em Deus e o problema do mal.* Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção espaço filosófico).

EVANGELII GAUDIUM. Do Santo Padre Francisco ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do evangelho no mundo. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 02 jun. 2022.

FAUST, Avraham. *The Archaeology of Israelite Society in Iron Age II*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2012.

FERNANDES, Leonardo Agostini. *Rute*. São Paulo: Paulinas, 2012.

FERREIRA, Joel Antônio; MARQUES, Mariosan de Souza. Rute: como permitiam a sua presença na Bíblia? *Interações*, v. 14, n. 25, p. 169-185, 2019.

FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de. Código da Aliança: o pobre tem vez! *Revista Caminhando*, v. 24, n. 2, p. 87-111, 2019.

FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1982. (Nova Coleção Bíblica, 15).

FRANKENBERG, Von Günter. *Auf der Suche Nach der Gerechten Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Fischer, 1994.

FRIZZO, Antonio Carlos. Uma tríade social que qualifica o ato de conhecer a Deus. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, v. 3, n. 1, p. 15-42, 2011.

GALTUNG, Johan. Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, v. 6, n. 3, p. 167–191, 1969.

GAROFALO NETO, Emílio. *As boas novas em Rute: redenção nos campos do Senhor*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

GASS, Ildo Bohn. *Época da dominação persa*. Curso de Bíblia por correspondência. M.7, F1. São Leopoldo: CEBI, 2002.

GESTENBERGER, Erhard. *Leviticus – A Comentary*. Louisville: Jhon Knox Press, 1996.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GONÇALVES, Alfredo J. Casa, família e pátria no contexto da mobilidade humana. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 16, n.30, p. 203-224, 2008.

GOTTWALD, Norman. K. *Introdução socioliterária à Bíblia hebraica*. São Paulo: Paulus, 2005.

GRANGEIRO, Alessandra. *Tempo e memória na obra de William Faulkner*. São Paulo: Todas as Musas, 2012.

GRECO, Teodoro da Torre Del. *Dizionario di Teologia Pastorale*. Alba: Published by Paoline, 1962.

GREENBERG, Moshe. A house of prayer for all people. *Analecta*, [s. l.], v. 52, p. 31-37, 2001.

GRONINGUEN, Gerard Van. *Criação e consumação: o reino, a aliança e o mediador*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

GUINET, Hugo Cáceres. Alguns elementos da espiritualidade masculina vistos através da narrativa bíblica de Jacó. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 56, p. 19-29, 2007.

GUNNEWEG, Antonius H.J. *História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*. São Paulo: Loyola, 2005.

HARRIS, Laird R.; ARCHER Jr, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1956.

HICK, John. *Curso Moderno de Filosofia*, Filosofia da Religião. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1970.

HOFF, Paul. *O Pentateuco*. Belo Horizonte: Editora Betânia, 1995.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência: Resistência Judaica Popular na Palestina Romana*. São Paulo: Paulus, 2010.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida, 2005.

HOWARD, David M., Jr. *An introduction to the Old Testament historical books*. Chicago: Moody Publishers, 1993.

HUBBARD Jr., Robert L. *Comentário do Antigo Testamento: Rute*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

HUBBARD Jr., Robert L. *The book of Ruth*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1989.

HUBBARD Jr., Robert L. Jr. The Go'el in Ancient Israel: Theological Reflections on an Israelite Institution. *Bulletin for Biblical Research*, n. 1, p. 3-19, 1991.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

JOHNSON, Aubrey R. *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*. Cardiff, Wipf and Stock, 1949.

KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das Terras da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2012.

KAEFER, José Ademar. Hermenêutica bíblica: refazendo caminhos. *Estudos de Religião*, v. 28, n. 1, p. 115-134, jan.-jun. 2014.

KAISER Jr. Walter C. *O plano da promessa de Deus*. São Paulo: Vida Nova, 2011.

KESSLER, Rainer. *História social do Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 2009.

KLEIN, Renate Andrea. Todas as pessoas são estrangeiras em quase todos os lugares: aspectos da Teologia pós-exílica nos exemplos de Rute e de Jonas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 51, n. 2, p. 196-212, 2011.

KLEIN, Walter. *The Model of a Hebrew Man: the Standards of Manhood in Hebrew Culture*. Nashotah House, BR 4, p. 1-7, 1960.

KÖHLMOSS, Melanie. *Das Alte Testament Deutsch: Ruth*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG. 2010.

KONINGS, Johan. Historiografia de Isarel nos Livros Históricos. In: *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 89-124, 2003.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.

KOUBETCH, Volodemer. *Da criação a parúsia – linhas mestras da teologia cristã oriental*. São Paulo: Paulinas, 2004.

KRAMER, Pedro. Estrangeiro, órfão e viúva na legislação deuteronomica: programa de uma sociedade igualitária, de solidariedade e de partilha. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*. Brasília, Ano XVIII, nº 35, p. 247-264, 2010.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/ Loyola, 2004.

LANDINI, Tatiana Savoia. Jogos habituais: sobre a noção de habitus em Pierre Bourdieu e Norbert Elias. *X Simpósio Internacional*. Processo Civilizador, UNICAMP: Campinas, 2007.

LASOR, William Sanford; HUBBARD JR., David A.; BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Lucy Yamakai. São Paulo: Vida Nova, 2002.

LEGGETT, Donald A. *The Levirate and God Institutions in the Old Testament: with Special Attention to the Book of Ruth*. Cherry Hill, N.J.: Mack publishing company, 1974.

LEHMANN, Karl. Sobre o mistério do mal. *Communio*, Revista Internacional Católica, Ano 6, nº 5, p. 409-418, 1989.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Princípios da Natureza e da Graça e Monadologia*. Lisboa, Edições Fim de Século, 2001.

LEITH, Mary Joan Winn. Israel among the nations: the Persian period. In: COOGAN, M. D. *The Oxford history of the biblical world*. Cambridge, MA: Oxford University Press, 2002, p. 276-316.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2004.

LEVINSON, Bernard. M. The reconceptualization of kingship in Deuteronomy and the deuteronomic history's transformation of Torah. *Vetus Testamentum*, v. 51, n. 4, p. 511-534, 2001.

LEWIS, Jack P. *Qahal*. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, Jr.; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1325-1327.

LIBANIO, João Batista. *Formação da consciência crítica: subsídios sócio-analíticos*. Petrópolis: Vozes, 1975. v. 2.

LIMBECK, Meinrad. As raízes da concepção bíblica acerca do diabo e dos demônios. *Revista Concilium*, Petrópolis, v. 103, p. 282-294, 1975.

LOBOSCO, Ricardo Lengruber. A solidariedade Familiar. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n.85, p. 22-29, 2005.

LOHFINK, Norbert. "Armut in den Gesetzen des Alten Orients und der Bibel", in: *Studien zur biblischen Theologie*. SBAB 16. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1993. p. 239-259.

LOPES, Felipe. Os conceitos de paz e violência cultural: Contribuições e limites da obra de Johan Galtung para a análise de conflitos violentos. *Athenea Digital*, Cerdanyola del Vallès, v. 2, n. 13, p. 169-177, 2013.

LOPES, Mercedes; MESTERS, Carlos. Ganância, corrupção, pecado estrutural na carta aos Romanos. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n.78, p. 103-112, 2018.

LOYOLA, Maria Andrea. Bourdieu e a Sociologia. *In: Bourdieu P. Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa Loyola*. Rio de Janeiro: UERJ, p. 68-83, 2002.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli. E. D. A. *Pesquisa em Educação: Abordagens Qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.

MADRID, Raúl. Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro por venir en Levinas. *Sapientia*. Vol. LXIII, Fasc. 223. p. 105-141, 2008. Disponível em: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/hacia-etica-responsabilidadderrida.pdf>. Acesso em: 02 abr. 2023.

MAIA, Rafael Alberto dos Santos. O significado do Amor: uma comparação contemporânea e teológica de sua ocorrência e significados. *Revista de Cultura Teológica*, n. 83, ano XXII, p. 195-213, 2014.

MALERBA, Jurandir. Para uma teoria simbólica: conexões entre Elias e Bourdieu. *In: Cardoso CF, Malerba J. (Coords.). Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, p. 199-225, 2000.

MARATALLA, Domingo. A. Solidariedade. *In: VILA, Mariano Moreno. Dicionário do pensamento contemporâneo*. Trad. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000. p. 704-710.

MARCHI JR., Wanderley. *Sacando o Voleibol*. São Paulo: Hucitec; Ijuí: Unijuí, 2004.

MARIANNO, Lilia Dias. *A ameaça que vem de dentro: Um estudo sobre as relações entre judaítas e estrangeiros no pós-exílio em perspectiva de gênero*. 2007. 183 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/424>. Acesso em: 01 de fev. 2023.

MAZOTTI, Marcelo. *As escolas hermenêuticas e os métodos de interpretação*. Barueri: Minha Editora, 2010.

McCARTHY, Dennis.J. *Treaty and covenant*. Roma: Biblical Institute Press, 1963.

MELERO, E. C. Rute, *In: OPORTO, S. G.; GARCÍA, M. S. (Com. Edit.). Comentário ao Antigo Testamento I*. São Paulo: Ave Maria, 2002.

MENDONÇA, Alzino Furtado de. *Trabalhos acadêmicos: planejamento, execução e avaliação*. Goiânia: Faculdades Alves Faria, 2008.

MENESES, Ramiro Délio Borges de. A desconstrução em Jacques Derrida: o que é e o que não é pela estratégia. *Universitas Philosophica*, 60, Ano 30, enero-junio, p. 177-204, 2013.

MESQUITA, Antônio Neves de. *Povos e nações do mundo antigo: uma história do Velho Testamento*. Rio de Janeiro: Juerp, 1989.

MESTERS, Carlos. *Rute, uma história da Bíblia*. Pão, família, terra! Quem vai por aí não erra. São Paulo: Paulinas, 1991.

MICELI, S. A força do sentido. In: Bourdieu P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva; 1998, p. VII-LXI.

MILLER, Paul E. *A Loving Life: In a World of Broken Relationships*. Philadelphia: Crossway Books, 2014.

MOSER, Antônio. *O Pecado: do descrédito ao aprofundamento*. Petrópolis: Vozes, 1996.

NARCISO, Francisco Manuel. *Mal, pecado e estruturas de pecado*. Universidade Católica Portuguesa Faculdade de Teologia. Lisboa, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/simple>. Acesso em: 10 set. 2022.

NEWTON, Isaac. *Principia: princípios naturais de filosofia natural*. Trad. Trieste Ricci. et al. v.1. São Paulo: Nova Stella/ EDUSP, 1990.

NUNES, Benedito. *O tempo da narrativa*. São Paulo: Ática, 1988.

OLIVEIRA, Mailson. Justiça social: conceito e importância. *Politize!*, Florianópolis, 26 abr. 2017. Disponível em: <https://www.politize.com.br/justica-social-o-que-e/>. Acesso em: 11 maio 2023.

OLIVEIRA, Pedro Paulo Martins de. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: UFMG/IUPERJ, 2004.

OSWALT, John N. *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

PATTERSON, Charles H. *The Philosophy of the Old Testament*. New York: Ronald Press Co, 1953.

PAULA, Gláucia Loureiro de. O livro de Rute como proposta de superação do mal estrutural. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 31, n. 2, p. 346-360, 2021.

PAULA, Gláucia Loureiro de. Religião e violência contra a mulher. In: LEMOS, Carolina Teles (Org.). *Religião e vida cotidiana: perspectivas e desafios*. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, p. 93-109, 2019.

PAULA, Gláucia Loureiro de. *Novas perspectivas de família a partir da leitura do livro de Rute*. 2020. 116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Goiânia, 2020. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/4481>. Acesso em: 02 fev. 2022.

PEDRONI, Fabiana. Chronos e Kairós: determinações poéticas para o tempo vivido. *Revista do Colóquio de Arte e Pesquisa* do PPGA-UFES, ano 4, v.3, n. 6, p. 245-254 2014.

PEDROSO JUNIOR, Neurivaldo Campos. Jacques Derrida e a desconstrução: uma introdução. *Revista Encontros de Vista*, n. 5, p. 9-2, jan./jun. 2010. Disponível em: http://encontrosdevista.com.br/Artigos/Neurivaldo_Junior_Derrida_e_a_desconstrucao_uma_introducao_final.pdf. Acesso em: 30 out. 2022.

PEREIRA, Anderson. Costa. A história religiosa do povo de Israel no tempo dos Juízes: uma análise exegetico-teológica de Jz 2,11-19. *Revista Contemplação*, p. 47-77, 2020. Disponível em: <https://revista.fajopa.com/index.php/contemplacao/article/view/219>. Acesso em: 13 ago. 2022.

PÉREZ, M. C. La solidaridad: un acercamiento desde la educación. *In: I.E.P.S (Instituto de Estudios Pedagógicos Somoaguas). Educación y solidariedade: propuestas de reflexión y acción*. Madrid: Narcea, 1987.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 9-27, 1995.

PIANA, Giannino. Solidarietà, em *Lexicon - Dizionario Teologico Enciclopedico*, Vol VI. Casale Monferrato, Piemonte, 1993.

PINZETTA, Inácio. O mal e suas determinações na história. *Revista Estudos Bíblicos* n. 74. Petrópolis, p. 37-41, 2002.

PIPER, John. *Doce e amarga providência: sexo, raça e soberania de Deus*. São Paulo: Hagnus, 2012.

PLATÃO. *Timeu e Crítias ou A Atlântida*. Tradução, introdução e notas de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. Comentário a Paul Ricoeur no Documento 134. São Paulo: Paulinas, 1994.

PORTELA, Solano. Desconstrução e reconstrução: o pós-modernismo, da Teologia da esperança à teologia da nova era, e seus reflexos no campo educacional. *In: Fides Reformata*. São Paulo: Editora Mackenzie, v. 1, n. 1, p. 29-46, 1996.

PUEBLA. DOCUMENTO DE. *Conclusões da IIIª Conferência Geral do episcopado latino-americano*. Puebla de Los Angeles, México, 1979.

<https://sites.google.com/site/evangelizandocommaria/documentos-do-celam/documento-de-puebla>. Acesso em: 01 jun. 2022.

QUEIROZ, J. José. Deus e a religião em filósofos pós-modernos. *Horizonte*, Belo Horizonte, n. 44, v. 14, p. 1619-1644, 2016.

RAO, Naveen. The Book of Ruth as a Clandestine Scripture to Sabotage Persian Colonial Agenda: *A Paradigm for a Liberative Dalit Scripture*. Bangalore Theological Forum, v. 41, n. 2, p. 114-134, 2009.

RECONCILIATIO ET PAENITENTIA. De sua santidade João Paulo II ao episcopado, ao clero e aos fiéis reconciliação e a penitência na missão da igreja hoje. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html. Acesso em: 01 jun. 2022.

REIMER, Haroldo. *O antigo Israel: história, textos e representações*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. Cuidado com as pessoas empobrecidas na tradição bíblica. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 25, n. 40, p. 181-197, 2011.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça*. O jubileu e as tradições jubilares na Bíblia. São Leopoldo: Cebi/Sinodal, São Paulo: Paulus, 1999.

REVENTLOW, Henning Graf. *Des Heiligkeitsgesefz formgeschichtlich unfersucht*. WMANT 6; Neukirchen: Neukirchener, p. 123-142, 1961.

RIBEIRO, Antônio Lopes. A prática da alteridade como exercício de reconhecimento dos direitos humanos. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, p. 177-192, 2011.

RICOEUR, Paul. O círculo entre narrativa e temporalidade. In: *Tempo e narrativa 1*. Campinas: Papiros, 1994. p. 15-17.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa I: a intriga e a narrativa histórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. O círculo hermenêutico como estrutura, o enquanto da hermenêutica filosófica. *Veritas: Revista Trimestral de Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 109-131, março 1999.

RICOEUR, Paul. *O Mal: Um desafio à filosofia e à teologia*. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.

RIDDERBOS, J. *Isaías: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1986.

ROBINSON, H. Wheeler. *The Hebrew Conception of Corporate Personality*. Werden und Wessen, Beihefte Zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 66. Berlin, 1936.

RODRÍGUEZ, Andrés Zambrano. Rute, um paradigma de abertura y diálogo universal. *Diálogo busca cultura*. Uniagustiniana Bogotá (Colômbia), 2021.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. Porto Alegre: Unisinos, 2002.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Cultura Militar e de Violência no Mundo Antigo: Israel Assíria, Babilônia, Pérsia e Grécia*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2008.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Os profetas. Vocação para a liberdade e solidariedade*. São Paulo: Paulus, 2017.

RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

RUIZ, Castor B. Emmanuel Lévinas, alteridade e alteridades: questões da modernidade em questão. In: SOUZA, Ricardo Tim et al. *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 117-148, 2008.

RUSSELL, David S. *Apocalyptic: Ancient and Modern*. London: SCM Preess, 1978.

SACCHI, Paolo. *L' Apocalittica e la sua storia*. Brescia: Paideia, 1990.

SALGADO, Samuel de Freitas. O mal e suas personificações na literatura judaica: uma contribuição da tradição oficial e popular na formação da Bíblia Hebraica. *Âncora: Revista digital de estudos em religião*, São Paulo, v. 9, n. 9, p. 1-23, 2014.

SANCHES, Sidney de Moraes. *Hermenêutica*. Indaial: Uniasselvi, 2013.

SANTOS, James Washington Alves; JARDIM, Maria Chaves. Remissão e sentimento: a história de Rute e Boaz a luz da sociologia dos afetos. *Caminhos*, Goiânia, v. 16, n. 2, p. 51-61, 2018.

SANTOS, Jeová Rodrigues dos. Direitos Humanos entre os povos antigos e Israel. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v.19, n. 1/2, p. 77-90, 2009.

SANTOS, Jeová Rodrigues dos. Direitos fundamentais do ser humano: o conceito de justiça social nas tradições judaica e cristã e suas implicações para o contexto social brasileiro. *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA*, Goiânia, v. 5, n. 3, p. 2-14, 2013.

SARNA, Nahum M. *Exodus: the traditional text with the new JPS translation*. Philadelphia; New York; Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1991. (The JPS Torah Commentary).

SAYÃO, Luiz. *O problema do mal no Antigo Testamento: o caso de Habacuque*. São Paulo: Hagnos, 2012.

SCHIAVO, Luigi; SILVA, Valmor da. *Jesus, milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e esperança no exílio - História e Teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Leopoldo: Sinodal, 1987.

SCHWANTES, Milton. *O direito dos pobres*. São Leopoldo: Oikos; São Bernardo do Campo: Editeo, 2013.

SCHWANTES, Milton. *Das Recht der Armen*. Frankfurt: Pzeter Lang, 1977.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Recife: Ed. S.O.S. Corpo, 1991.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, n. 20, p. 60-70, 2002.

SEYBOLD, Mashah. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX. Grand Rapids/Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

SHEDD, Russel P. *A solidariedade da raça: O homem em Adão e em Cristo*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

SHEDD, Russel, P. *A justiça social e a interpretação da Bíblia*. Vida Nova: São Paulo, 1984.

SICRE, José Luiz. La solidaridad en el Antiguo Testamento. *Proyección: Teología y mundo actual*. n. 191, p. 273-284, 1998. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=1069>. Acesso em: 15 abr. 2023.

SILVA, Airton José. Leitura socioantropologica do livro de Rute. *Estudos Bíblicos*, n. 98, Petrópolis, p. 107-120, 2008.

SILVA, Francisco de Fátima da. A indecibilidade enquanto desconstrução da hermenêutica: a primazia da metáfora da escritura. *Revista Urutágua* - revista acadêmica multidisciplinar, Maringá, n. 06. p. 1-9, 2004. <http://www.urutagua.uem.br/006/06ffsilva.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2022.

SILVA, Maria Luiza Portocarrero. *Conceitos fundamentais de Hermenêutica Filosófica*. Coimbra, 2010. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/conceitos_herm. Acesso em: 09 jun. 2022.

SILVA, Roberto de Jesus. Perspectivas hermenêuticas de Isaías 45,1-7: Uma análise do título messiânico atribuído a Ciro. 2013. 95 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Religião). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2013. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/257/1/Roberto%20de%20Jesus.pdf>. Acesso em: 02 nov. 2022.

SILVA, Valmor da. Os poderes do mal e as máscaras do diabo. *Rev. Pistis Prax. Teol. Pastor*, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 121-135, 2011.

SILVA, Valmor da. Religiões e preocupação com a vida. In: REIMER, Ivoni Richter (Org.). *Por amor à vida: crenças, resistências e conquistas na Bíblia e na atualidade*. Goiânia: Ed. da Puc Goiás, 2015.

SILVEIRA, Rogério Goldoni. Porque para sempre é a misericórdia dEle: a *hesed* do Senhor no Sl 136. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 33, n. 130, p. 32-44, 2016.

SIWEK, Paul. *Le Problème du Mal*. Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1952.

SOARES, Dionísio Oliveira. As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico. *Revista Theos– Revista de Reflexão Teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas*. Campinas: 6ª Edição, v. 5, n. 2, 2009.

SOARES, Elizangela A. A moabita e a metáfora do “outro”: Rute como modelo cultural de solidariedade. *Caminhando*, São Paulo, n. 1, v. 24, p. 59-78, 2019.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STIGERS, Harold G. *Tsadeq*, ser justo, ser reto. In: HARRIS, R. Laird (Org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

STRONG, Augusto Hopkins. *Dicionário Bíblico Strong: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

SUNG, Jung Mo. *A idolatria do dinheiro e os direitos humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*. São Paulo: Paulus, 2018.

THIEL, Winfried. *A sociedade de Israel na época pré-estatal*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulinas, 1993.

TUNNERMANN, Rudi. *As reformas de Neemias – a reconstrução de Jerusalém e a reconstrução de Judá no período persa*. São Paulo: Paulus, 2001.

USSISHKIN, David. *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973-1994)* Vol. I-V. Tel Aviv: Shelby White-Leon Lewy Archeaeological Publication Program, 1997.

UTRINI, Heitor Carlos Santos. Casa de oração para todos os povos: o estrangeiro na sociedade pós-exílica à luz de Is 56, 1-8. *Rebíblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 171-185, 2018.

VAN DEN BORN, A. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

VANGEMEREN, Willem A. (Org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. Volumes 1, 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

VIDAL, Marciano Di. *Manuale di Teologia Morale, III. Morale Sociale*. Assisi: Cit. Editrice, p. 213-238, 1997.

VINE, W. E. UNGER, Merrill F.; WHITE JR., William. *Dicionário Vine: O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

VILA, Mariano Moreno. *Dicionário do pensamento contemporâneo*. Trad. DALBOSCO, Honório. São Paulo: Paulus, 2000.

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Rut y Ester*. Navarra: Verbo Divino, 1998.

VIRLLIER'S, Gerdau de; LE ROUX, Jurie. The Book of Ruth in the time of the Judges and Ruth, the Moabitess. *Verbum Eccles*. (Online). Pretória: Universidade de Pretória – África do Sul, vol.37 n.1, p. 262-276, 2016. Disponível em: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S207477052016000100&lng=es&nrm=iso&tlng=en. Acesso em: 10 nov. 2021.

VITÓRIO, Jaldemir. A narratividade do livro de Rute. *Estudos Bíblicos*, n. 98, Petrópolis, p. 85-106, 2008.

WALTKE, Bruce K. *Teologia do Antigo Testamento: uma abordagem exegética, canônica e temática*. São Paulo: Vida Nova, 2015.

WASSERMAN, Adolpho. *Meguilat Rut*. São Paulo: Maayanot, 2009.

WESTPHAL, Vera Herweg. Diferentes matizes da ideia de solidariedade. *Katál.* Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 43-55, 2008.

WINTERS, Alícia. O Go'el no Antigo Israel. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis, n. 18, p. 17-26, 1994.

ZIEGERT, Carsten. What is $\tau\omicron\eta$? A frame-semantic approach. *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 44.4, p. 711-732, 2020.

ZOLL, Rainer. *Was Ist Solidarität Heute?* Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000.

ZUCK, Roy. *Teologia do Antigo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.