

**El conjuro, arma no
convencional de Balaam
contra Israel:
Números 23:7-10**

Raúl Quiroga

Universidad Adventista de Bolivia

RESUMEN

“El conjuro, arma no convencional de Balaam contra Israel (Números 23:7-10)”— Un análisis textual, literario y bíblico permitirá conocer el trasfondo teológico del poema profético de Balaam registrado en Números 23:7-10. Balaq contrata a Balaam para expulsar a Israel de su territorio por medio de un conjuro. El conjuro de Balaam es un arma no convencional y no produjo el efecto esperado. El panorama literario de este texto enfatiza la elección de Israel como pueblo de Dios y el propósito divino de introducirlo a Canaán. No hay conjuro ni maldición que pueda alterar la decisión de Dios.

Palabras clave: Antiguo Testamento - Balaam - Balaq - Números - Poesía hebrea

SUMMARY

“The spell, Balaam’s unconventional weapon against Israel (Numbers 23:7-10)” — A textual, literary, and Biblical analysis will allow us to find out the theological background of the prophetic poem of Balaam recorded in Numbers 23:7-10. Balaq hires Balaam so that, by means of a spell, he may expel Israel from his land. In the end, there is no spell or curse that can alter Gods decision of guiding and introducing Israel into the promised land. Balaam’s spell, a truly non-conventional weapon, did not produce the expected effect. The literary background of this text emphasizes the choosing of Israel as the people of God and the Divine purpose of introducing them in Canaan.

Key Words: Balaam - Balaq - Numbers - Old Testament - Poetry

EL CONJURO, ARMA NO CONVENCIONAL DE BALAAM CONTRA ISRAEL: NÚMEROS 23:7-10

Crítica textual

Puesto que el texto que ocupa esta investigación es de naturaleza poética, la crítica textual de este pasaje no puede dejar de depender del paralelismo, una de las características destacadas de la poesía hebrea.¹ Este fenómeno literario de la poesía hebrea hace que un par de colas generalmente ubicadas en una misma línea o verso, se correspondan en lo sintáctico, gramatical o fonético. Estas posibles correspondencias permiten que el segundo colon esté íntimamente relacionado al primero confirmando, enfatizando o ampliando su significado. También es de esperar que las diferentes versiones antiguas y modernas propongan una cierta traducción dependiendo de las variantes del texto. Dado que una traducción propuesta para un texto poético no puede desconocer lo expuesto con relación al paralelismo de la poesía hebrea, la consideración de una variante, su aceptación o rechazo está íntimamente relacionado al principio literario que

¹Angelo Tosato sostiene que la división y el arreglo del poema anticipa el resultado de la interpretación. Véase Angelo Tosato, "Literary Structure of the First Two Poems of Balaam (Núm 23:7-10, 18-24)", *Vetus Testamentum* 29:1 (1979) 98-106.

rige la poesía hebrea, es decir, el paralelismo de sus cola, líneas o versos.

Para la crítica textual de Números 23:7-10 se compara el Texto Masorético (TM) con la versión griega Septuaginta (LXX), el Pentateuco Samaritano (PS), el Tárgum de Jerusalén (Onquelos o TJ), el Tárgum Neófiti (TN) y, de acuerdo a las variantes detectadas, se opta por la que más se ajuste no solo al significado más probable sino también al principio de paralelismo que rige la poesía hebrea.

Versículo 7

Texto masorético

- | | |
|--------------------------------------|---|
| וַיִּשָׂא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר | Y tomó su oráculo y dijo: |
| A. מִן־אַרָּם יָבִיאוּ בַלָּק | Desde Aram me trajo Balaq, |
| B. מִלְּדֵי־מוֹאָב מִן־הַרְרֵי־קֶדֶם | rey de Moab desde los montes del Oriente. |
| C. לֵבָב אֶדְהִי־לִי יַעֲקֹב | Ven, maldíceme a Jacob. |
| D. וְלֵבָב זַעֲמָה יִשְׂרָאֵל: | Ven, además, execra a Israel. |

Septuaginta

- | | |
|--|--|
| A. καὶ ἐγενήθη πνεῦμα θεοῦ ἐπ' αὐτῷ καὶ ἀναλαβὼν τὴν παραβολὴν αὐτοῦ εἶπεν | |
| B. ἐκ Μεσοποταμίας μετεπέμψατό με Βαλακ | |
| C. βασιλεὺς Μωαβ ἐξ ὀρέων ἀπ' ἀνατολῶν λέγων | |
| D. δεῦρο ἄρασαί μοι τὸν Ιακωβ | |
| E. καὶ δεῦρο ἐπικατάρασαί μοι τὸν Ισραηλ | |
| A. Y vino el Espíritu de Dios sobre él, y tomó su parábola y dijo: | |
| B. De Mesopotamia me hizo venir Balaq, | |
| C. rey de Moab, de los montes del Oriente, diciendo: | |
| D. Ven, imprécame a Jacob; | |
| E. y ven, maldíceme a Israel. | |

Observaciones a la LXX: A) Mucho más largo con relación al TM. B) Menciona al Espíritu de Dios que vino sobre Balaam. C) En lugar de Aram dice Mesopotamia. D) Los verbos de imprecación y maldición son correspondientes con el TM aunque se vale de una sola raíz verbal, ἄραομαι. El segundo uso es intensivo. E) Se diluye el estilo poético por el agregado del gerundio λέγων que seguramente es una reminiscencia de la frase verbal ויאמר, “y dijo” de la primera línea introductoria.

Conclusión: La lectura del TM es defectiva y corta, la de la LXX tiene cierto grado de explicación como en el caso del agregado y mención del “Espíritu de Dios” que vino sobre Balam.

Pentateuco samaritano

- | | |
|-----------------------|---|
| וישא משלו ויאמר | Y tomó su oráculo y dijo: |
| A. מארם ינחני בלק | Desde Aram me trajo Balaq, |
| B. מלך־מואב מהררי קדם | rey de Moab desde los montes del Oriente. |
| C. לכה ארה לי יעקב | Ven, maldíceme a Jacob. |
| D. ולכה זעמה ישראל: | Ven, además, execra a Israel. |

Observaciones: Existen diferencias en el primer colon de la primera línea con relación al TM pues es más corto ya que la preposición מן, “desde”, está en posición enclítica. Posiblemente este fenómeno se dé con el deseo de unificar el estilo de la lectura dado que en TM la preposición está en lectura plena.

Conclusión: En este caso, la lectura más corta del PS no es una razón de peso para preferir su lectura dado que la tradición del TM generalmente es más neutral y

confiable que el PS. Por lo tanto, se prefiere todavía la lectura del TM.

Tárgum Jerusalén

- | | |
|---------------------------|--|
| A. ונטל מתליה ואמר | Y tomó su parábola y dijo: |
| B. מן ארם דברני בלאק | Desde Aram me tomó Balaq |
| C. מלכא דמואב מטורי מדנחא | el rey de Moab, desde las
montañas del Oriente. |
| D. איתא לוש לי יעקב | Ven, y maldíceme a Jacob; |
| E. ואיתא תריך לי ישראל: | ven, expúlsame a Israel. |

Observaciones: No hay diferencia significativa entre parábola (ar. מתל) y oráculo (משל). Sigue bastante de cerca al TM excepto en el uso del segundo verbo de imprecación. Parece que תריך, “echa”, “expulsa” de aquí a Israel, “sácalo de aquí” se usa en lugar del hebreo ועמא, “execra”.² Igual se mantiene la idea de la molestia que le causa Israel a Balaq.

Conclusión: Puesto que TM es una tradición más antigua y con menos intentos de interpretación que el TJ, es preferible mantener la propuesta del TM en este caso. Sin embargo la diferencia verbal del tárgum es ilustrativa. El verbo תריך, “echa de aquí”, “apártame a Israel” incluye la idea de que Balaq no quiere trato de ninguna clase con Israel, como cuando un cónyuge repudiado queda en ese estado de echado. Por ejemplo: “No tomará viuda

²Se comenta que el verbo arameo es más suave en su sentido que el hebreo. Véase Timothy R. Ashley, *The Book of Numbers*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 470. Igual se mantiene el sentido de urgencia de Balaq de conseguir medios para expulsar de sus territorios a Israel o vencerlo como sea.

ni repudiada” o “divorciada” (ar. תרדך) (Lev 21:14). Cuando Balaq llamó a Balaam, esa había sido la propuesta: por medio del conjuro echar (ar. תרדך) a Israel de su territorio o vencerlo en batalla por ese medio (Núm 22:6, 11).

Tárgum Neófiti

- | | |
|---------------------------------|---|
| A. ונטל במחל נבוטה | Y pronunció su oráculo profético: |
| B. מן ארם דבר יחי בלאק | De Aram me llamó Balaq |
| C. מלכיהון דמואביי מטורי דמונחה | Rey de Moab, desde los montes del Oriente |
| D. אחא לזט לי דדבית יעקב | Ven, maldíceme a la casa de Jacob |
| E. ואחא זעיר לי דבית ישראל: | Y ven, impide que se multiplique la casa de Israel. |

Observaciones: Al igual que el Tárgum de Jerusalén, Neófiti sigue de cerca al TM excepto que el último verbo imperativo לי זעיר, “achícame” no corresponde con זעמה, “execra”. Balaq está preocupado por la multitud israelita y le pide a Balaam que disminuya ese número. El Tárgum Neófiti usa este verbo en Éxodo 10:1 para dar la idea de que los egipcios harían todo lo posible para evitar que Israel se multiplique, aun oprimiéndolos cada vez más. Después en el verso 10 este tárgum exaltará la multitud que conforma el pueblo de Israel.

Conclusión: De cualquier forma sería muy difícil optar corregir el TM sobre la base del TN pues este último presenta no solo evidentes amplificaciones e interpretaciones con respecto del TM sino también de la LXX, del PS y del TJ. Todavía es preferible la lectura que ofrece el TM.

Versículo 8

Texto masorético

- A. מַה אֶקְבֵּל לֹא קִבַּה אֵל ¿Por qué maldeciré (a quien)
no maldijo Dios?
- B. וּמַה אֶזְעַם לֹא זָעַם יְהוָה: ¿Y por qué execraré (a quien)
no execró Yahweh?

Septuaginta

- A. τί ἀράσωμαι ὄν μὴ καταράται κύριος
- B. ἢ τί καταράσωμαι ὄν μὴ καταράται ὁ θεός
- A. ¿Quién imprecará a quien no maldijo el Señor,
- B. o quién maldecirá a quien no maldijo Dios?

Observaciones: A) Es más personal que el TM al usar el pronombre τί, “quién”, en lugar de la partícula interrogativa מַה, “por qué”. El TM presenta una elipsis de este pronombre interrogativo. B) En el TM cada colon mantiene su verbo mientras que en la LXX se usan dos diferentes en 8a y conserva dos iguales al último de 8a en 8b. La estructura sintáctica de la LXX no mantiene el paralelismo verbal de las dos cola como en el TM.

Conclusión: Prefiero la lectura del TM a la de la LXX pues mantiene una ortografía defectiva más corta y además el paralelismo propio de la poesía hebrea.

Pentateuco samaritano

- A. מַה אֶקְבֵּל לֹא קִבַּה אֵל ¿Por qué maldeciré (a quien)
no maldijo Dios?
- B. וּמַה אֶזְעַם לֹא זָעַם יְהוָה: ¿Y por qué execraré (a quien)
no execró Yahweh?

Observaciones: El PS es idéntico al TM. Dada la igualdad de estos textos hebreos, es recomendable mantener la lectura del TM.

Tárgum de Jerusalén

- A. מא אלוטיה דלא לטיה אל ¿Cómo puedo maldecir
(a quien) no ha maldecido Dios?
- B. ומא אתרכיה דלא תרכיה יוי: ¿Y cómo expulsaré (a quien)
no ha expulsado Yahweh?

Observaciones: Mantiene el paralelismo verbal del TM a diferencia de la LXX. Sin embargo, como se explicó con relación al v. 7d, el verbo “expulsar”, “echar” (רכה) es diferente de “execrar” (זעם).

Conclusión: Sigue más de cerca la lectura del TM con respecto de la LXX dado que mantiene el paralelismo aunque emplea términos diferentes al TM.

Tárgum Neófiti

- A. מזה אנה לייש יתהון וממריה דיי מסני יתהון
- B. מזה אנה מזער יתהון וממריה דיי מסני יתהון:
- A. ¿Cómo voy yo a maldecirlo si la Memrah de Yahweh lo multiplica?
- B. ¿Cómo voy yo a empequeñecerlo si la Memrah de Yahweh lo multiplica?

Observaciones: A) Sigue la estructura sintáctica del TM. Se respeta el paralelismo aunque el verbo יער, “empequeñecer”, sería la modificación más significativa. Sin duda se resalta la intención divina histórica de multiplicar a Israel. B) Utiliza verbos de significado contrario en cada par de cola embelleciendo el contenido en comparación

con el TM. C) No es directamente Yahweh el sujeto de la acción multiplicativa sino su Palabra (מִיְמֵר). D) La lectura del TN indica una amplificación e intentos de interpretación evidentes del TM. Se aleja del significado original en su tentativa de embellecimiento pero logra una visión extensiva del significado original del TM.

Versículo 9

Texto masorético

- A. כִּי־מֵרָאשׁ צְרִים אֶרְאֶנּוּ Porque desde la cumbre de las peñas
lo diviso,
- B. וּמִגְּבוּעוֹת אֲשׁוּרָנּוּ y desde las colinas lo contemplo.
- C. הֵרֵעַם לְבַדְדַּד וְשִׁכְנָן He aquí un pueblo que en soledad habitará,
- D. וּבְגוֹיִם לֹא יִתְחַשְׁבּוּ: y con las naciones no querrá
considerarse.

Septuaginta

- A. ὅτι ἀπὸ κορυφῆς ὀρέων ὄψομαι αὐτὸν
- B. καὶ ἀπὸ βουνῶν προσνοήσω αὐτόν
- C. ἴδου λαὸς μόνος κατοικήσει
- D. καὶ ἐν ἔθνεσιν οὐ συλλογισθήσεται
- A. Porque desde la cumbre de los montes lo veré,
- B. y desde las colinas lo contemplaré.
- C. He aquí un pueblo que habitará solo,
- D. y con las naciones no querrá ser considerado.

Observaciones: A) Sigue al TM con una pequeña modificación con relación a μόνος, "solo". Parece seguir un significado literal de לְבַדְדַּד, "solo". B) En conclusión, apoya la lectura del TM, por lo tanto, consideramos su lectura como confiable en este versículo. C) En la última línea el verbo συλλογισθήσεται es más pasivo que su contraparte hebrea que parece más reflexivo (יִתְחַשְׁבּוּ).

Pentateuco samaritano

- | | |
|------------------------|--|
| A. כי מראש צורים אראנו | Porque desde la cumbre de las peñas lo diviso, |
| B. ומנבעות אשורונ | y desde las colinas lo contemplo. |
| C. הן עם לבדד ישכן | He aquí un pueblo que en soledad habitará, |
| D. ובגוים לא יתחשב: | y con las naciones no querrá considerarse. |

Observaciones: Sigue el TM y es idéntico también a la LXX con las variaciones ya mencionadas para la lectura griega. Es preferible seguir la lectura del TM.

Tárgum de Jerusalén

- | | |
|---|--|
| A. ארי מריש שוריא חזיתה | |
| B. ומירמתא סכיתה | |
| C. הא עמא בלחודיהון עתידין דיחסנן עלמא | |
| D. וכעממיא לא ידנן נמירא: | |
| A. Porque desde las cumbres de las montañas lo veo | |
| B. y desde las alturas lo observo. | |
| C. He aquí el pueblo que por sí mismo está destinado a tomar posesión del mundo | |
| D. y como las demás naciones no será juzgado con destrucción. | |

Observaciones: A) Tiene una morfología completamente plural a diferencia del TM. B) La línea B no sigue al TM y parece una interpretación libre de la condición en la que el tárgum desea ver a Israel. Sin embargo, se mantiene el paralelismo sintáctico. C) En conclusión es una interpretación libre del destino de Israel. D) También podría entenderse el final de la línea C como “permanecer para siempre”. Pero la lectura es favorecida por la traducción

que hace el TJ de Génesis 34:10; 47:27; Éxodo 23:30; Números 32:18. E) El final de la línea C, y toda la línea D, se separa completamente del TM. Es una interpretación libre del ideal del tárgum para Israel.

Tárgum Neófiti

A, B, C. ארום חמי אנה עמא האליין מדברין ואתין בזכות אבהתה צדיקה
 דמתילין בטווריה אברהם יצחק ויעקב ובזכות אמהתה צדיקתה
 דמתיל בגלמתה שרה רבקה רחל ולא
 הא עמא האליין שריין לבלחודיהון ובנימוס אומיה לא מתערבין:

A, B, C. Porque yo veo a este pueblo que es conducido y que viene por los méritos de sus patriarcas justos que se parecen a los montes, Abraham, Isaac y Jacob, y por los méritos de las matriarcas justas, que se parecen a las colinas, Sara, Rebeca, Raquel y Lea.

D. He aquí que este pueblo habita aparte por sí mismo y con las leyes de las naciones no se mezcla.

Observaciones: Las líneas A, B, C del TM están completamente rehechas en TN. Se aleja completamente del TM, de la LXX y del PS. Hay una amplificación total de las dos primeras cola. La línea D del TM se refleja en la primera parte de la misma aunque el final es una originalidad de este tárgum.

Versículo 10

Texto masorético

A. מי מנה עפר יעקב

B. ומספר אחרבע ישראל

C. תמת נפשי מות ושרים

¿Quién contó el polvo de Jacob,
 o el número de la cuarta parte
 de Israel?

Muera yo mismo la muerte
 de los rectos,

D. וְתִהְיֶינָה אַחֲרֵיָי כְּמִוְתוֹ: y sea mi fin como el suyo.

Observación: En la línea C, la expresión נַפְשִׁי podría traducirse literalmente “muera mi alma”.

Septuaginta

- A. τίς ἐξηκριβάσατο τὸ σπέρμα Ἰακωβ
 B. καὶ τίς ἐξαρῖθμήσεται δῆμους Ἰσραὴλ
 C. ἀποθάνοι ἢ ψυχὴ μου ἐν ψυχαῖς δικαίων
 D. καὶ γένοιτο τὸ σπέρμα μου ὡς τὸ σπέρμα τούτων
- A. ¿Quién examinó la simiente de Jacob
 B. y quién contará la multitud de Israel?
 C. Muera mi alma con las almas de los justos
 D. y sea mi simiente como su simiente.

Observaciones: A) La LXX cambia עֶפֶר, “polvo” por σπέρμα, “simiente” en la línea A. B) En la línea B, la expresión וְמִסְפָּר אֶת־רִבֵּעַ, “o el número de la cuarta parte” se cambia por el verbo ἐξαρῖθμήσεται, “contará” manteniendo el paralelismo sintáctico con el colon anterior. En este último caso, el TM no mantiene el paralelismo sintáctico pues utiliza un verbo en el primer colon y un sustantivo absoluto en el segundo. C) La LXX también lee δῆμους, “multitud” o “clanes”, en lugar de רִבֵּעַ, “cuarta parte”. En esta parte este plural difiere de la construcción singular del TM.³ D) Las dos cola finales son reinterpretadas por la LXX. Se sigue haciendo énfasis en la “simiente” pero no hay mención del término מוֹת, “muerte”. Los נְשָׁרִים, “rectos” son leídos como δικαίων, “justos”, como si leyera el sustantivo plural

³Philip J. Budd, *Numbers*, Word Biblical Commentary, ed. Bruce M. Metzger, David A. Hubbard y Glenn W. Barker (Waco, TX: Word Book, 1984), 5:254.

צַדִּיקִים. La expresión ἡ ψυχὴ μου, “mi alma” parece traducirse literalmente de נַפְשִׁי. E) Tampoco lee אֶת־רִיתִי, “mi fin” sino , σπέρμα, “siente”. F) También, la LXX en la línea D final no sigue el singular del TM, כְּמִהוּ, “como el suyo”, sino que propone un plural para mantener el paralelismo con la línea C, τοῦτων, “como el de ellos” (los rectos).

Conclusión: La lectura de la LXX es más dificultosa que el TM. Pero no como lectura original sino por el armado literario, evidencia de una posible y cuidadosa elaboración posterior, o bien propia de una traducción. Tal vez el pasaje de la LXX sea evidencia de un *Vorlage* aunque las variantes de la misma para los anteriores versículos no son tan significativas como para suponerlo. Más bien la LXX tiende a seguir el TM. Incluso, cuando parece que la LXX respeta la estructura poética en las líneas C y D más que el TM, en este aspecto se desvía del propósito original que es destacar no a “los rectos” sino a Israel. La importancia de Israel como nación permite modificar el paralelismo entre C y D. Además, esa modificación parece funcionar como conclusión final y un descenso en la fuerza poética a favor de la continuación de la prosa.⁴ Por lo tanto, se prefiere todavía la lectura del TM a pesar de las variantes significativas de la LXX.

Pentateuco samaritano

A. מִי מִנָּה עָפַר יַעֲקֹב ¿Quién contó el polvo de Jacob,

⁴Ya en la cola 10b hay una señal de regreso a la prosa debido al uso del signo del objeto directo אֶת. Este concepto ha sido tomado de una exposición del Dr. Martin Klingbeil en las clases de “Exégesis en poesía del Antiguo Testamento” en la misma cátedra que el Dr. Klingbeil preside en la Facultad de Teología de la Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina.

- B. וימי ספר מרבעת ישראל y quién el número de la cuarta parte de Israel?
- C. תמות נפשי מות ישרים Muera yo mismo la muerte de los rectos,
- D. ותהי אחריתי כמוהו: y sea mi fin como el suyo.

Observaciones: A) La línea A es idéntica al TM. B) Hay diferencias morfológicas y sintácticas en la línea B. El PS se pregunta “¿quién?” (ימי) repitiendo la misma pregunta de la línea A. El cambio morfológico de la línea B podría dar la opción de traducir “¿y quién numeró la cuarta parte de Israel?”. El TM no da una opción verbal, su lectura es solo sustantiva. El TM en este caso es preposición más sustantivo mientras que en el PS podría ser preposición más verbo como en la LXX. C) El PS no tiene el signo del objeto directo típico del estilo narrativo en מרבעת correspondiente a אַת־רִבְעָה, “la cuarta parte”, como en el TM. En cambio propone מרבעת, con la preposición enclítica מן.⁵ D) La línea C en el PS se inicia con un verbo con lectura plena a diferencia del TM que lo presenta con lectura defectiva (תמות - תמה). E) No hay mucha diferencia de sentido entre uno y otro texto. Apenas son variaciones de forma.

Tárgum de Jerusalén

A. מן יכול למנני דעדקיא דבית יעקב דאמיר עליהון יסנון כעפרא דארעא

⁵William Albright lee “nubes de polvo” ayudado por el acadio *turburu*. Véase Ashley, *The Book of Numbers*, 468. No hay razones para abandonar la lectura “la cuarta parte” por “nubes de polvo”. “La cuarta parte de Israel” bien puede referirse a la división de los campamentos de tres tribus ubicadas alrededor del santuario y distribuidas con relación a los cuatro puntos cardinales (Núm 2-4).

- B. או חדא מארבע משריתה ד' ישראל
 C. תמות נפשי מותא דקשיטוהי
 D. ויהי סופי כותהון:
 A. ¿Quién puede contar los niños de la casa de Jacob, de quienes se dijo que habrían de aumentarse como el polvo de la tierra,
 B. o uno de los cuatro campamentos de Israel?
 C. Pueda yo mismo morir la muerte de los justos,
 D. y sea mi destino como el de ellos.

Observaciones: La línea A es una amplificación con respecto de las líneas A y B del TM aunque mantiene más o menos el paralelismo semántico. Las líneas C y D acompañan la lectura del TM. El TN prefiere describir “los cuatro campamentos de Israel” en lugar de “la cuarta parte de Israel” como expresa el TM y el PS.

Tárgum Neófiti

מן יכיל למומני עולימיהון דבית יעקב דאיתאמר עליהון די הוון
 מברכין כעפרא דארעא או מן יכיל מסכום טדה מן ארבעתי
 טכסי משריתה דבני ישראל דאתאמר עליהון יהוון מסגין ככוכבי
 שמויא אמר בלעם במתל נבותה אן קטלין יתיה ישראל בחרבה
 מבשר הוא בלעם דלית ליה חולק לעלמא דאתי ברם אן מיית
 בלעם מותין קשיטין לוויי תיהוי סופיה אלווי תיהוי אחריתה כזעירה דבהון:

“¿Quién puede contar los varones de la casa de Jacob de los que se ha dicho que serán bendecidos como el polvo de la tierra? ¿O quién puede contar una sola de las cuatro formaciones del campamento de los hijos de Israel? Pues de ellos se ha dicho: ¿Serán numerosos como las estrellas de los cielos? Dijo Balaam en su oráculo profético: Si Israel le mata a él, a espada, él, Balaam, anuncia que no tendrá parte en el mundo

venidero, pero si muere Balaam la muerte de los justos, ojalá fuera su fin, ojalá fuera su postrimería como la del último de ellos”.

Observaciones: Es una completa amplificación del verso. Hay un comentario final del destino de Balaam anticipado e influenciado seguramente por la lectura de las otras referencias bíblicas a Balaam (Núm 31:8, 16; Deu 23:4, 5; Jos 13:22; 24:9, 10; Neh 13:2 y Miq 6:5).

Contexto literario

El primer poema de Balaam está inserto en la sección que le corresponde a Balaam como protagonista, es decir, Números 22-24. William Albright propone para los oráculos de Balaam una fecha tardía, 1200-1300 a. C., por la gramática, lexicografía y la epigrafía semejante a textos semíticos del noroeste datados en esa fecha.⁶ Otros calculan que la escritura de dos de los primeros oráculos data de 1000 a. C. y la de los restantes de 700 a. C.⁷

El relato bíblico parece mucho más antiguo aunque la fecha propia de la inscripción aramea proveniente de Tell Deir 'Alla, cercana a la Sucot bíblica, datada en el

⁶Dennis T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Literary and the Theological Framework of the Book of Numbers* (Chico, CA: Scholars Press, 1985), 155.

⁷James A. Wharton, “The Command to Bless: An Exposition of Numbers 22:41-23:25”, *Interpretation* 13:1 (1959) 38.

siglo VI-VII a. C.⁸ que menciona a un vidente Balaam.⁹ Parece que hay una conexión temática entre los dos relatos que mencionan a sus respectivos “Balaam” pero no está demostrado que haya una conexión histórica que presuma un único personaje mencionado tanto en la fuente bíblica como en la extrabíblica.¹⁰

Estudios actuales consideran la sección de Números 22-24 como una inserción en el material literario de Números.¹¹ Otros eruditos proponen dos fuentes, la Yahvista corrigiendo y amplificando la Elohista, debido al uso frecuente de los nombres teofóricos Yahweh y ’elohim.¹² Considerando una división del libro como el relato del ocaso de la generación que salió de Egipto (Núm 11-25) y la segunda parte dedicada a la generación que entrará en Canaán (Núm 26-36), no parece necesario pensar en una inserción de material extra.¹³ Más bien, la sección de

⁸En cuanto a la fecha de esta inscripción véase Jo Ann Hackett, “Some Observations on the Ballam Traditions at Deir ‘Allā”, *Biblical Archaeologist* 49:4 (1986) 216-222.

⁹Jacob Hoftijzer, “The Prophet Balaam in a 6th Century Aramaic Inscription”, *Biblical Archaeologist* 39 (1976) 11-17.

¹⁰Roland K. Harrison afirma, sin presentar evidencias, que esta es una fuente proveniente de la literatura pagana. Quizá su afirmación se base en el texto arameo de Deir ‘Alla pero la conexión histórica de este relato con el de Números 22-24 todavía no ha sido comprobada. Véase Roland K. Harrison, *Numbers: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1992), 19.

¹¹Véase Jacob Milgrom. *Numbers: The Traditional Hebrew Text with the New*, The JPS Torah Commentary (Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1990), 4:467.

¹²Ashley, *The Book of Numbers*, 433.

¹³Véase una división similar en Dennis T. Olson, “Negotiating Boundaries: The Old and New Generations and the Theology of Numbers”, *Interpretation* 51:3 (1997) 230.

Números 22-24 afirma la elección de Dios a pesar de los incuestionables fracasos de Israel mencionados en el mismo libro (Núm 11-14, 16, 17, 20 y 25) transformando todo el libro en una unidad.¹⁴ Gordon Wenham argumenta que la mezcla de ley, narrativa y poesía no es un desorden propio del libro de Números sino un orden literario exquisito y perfecto. Los poemas en medio de la narrativa como los de Balaam y lo narrativo entremezclado con la ley argumentan a favor de la actualidad, continuidad y vigencia del material presentado en el momento de su composición. Al igual que todo el Pentateuco, Números es una amalgama de ley y sucesos históricos perfectamente fusionados.¹⁵

De todos modos, no es sencillo determinar el propósito de esta sección. Hay varias preguntas que persisten aun a pesar de los numerosos intentos de interpretación. Moisés no es uno de los personajes del relato. Por su parte, Israel es protagonista pero en situación pasiva. Igualmente, pareciera que el pueblo no es consciente de lo que está sucediendo con respecto de él. Por el contrario, los protagonistas principales son dos extranjeros, Balaam y Balaq, un asna y Yahweh. En cuanto a las naciones involucradas, Israel y Moab son las protagonistas pero las dos en forma pasiva. De todas maneras, podemos intentar

¹⁴Budd argumenta en contra de la suposición del uso de múltiples fuentes en la formación del libro de Números. Véase Budd, *Numbers*, xx, xxi. Por su parte Wharton propone considerar Números 22-24 como parte del Pentateuco y un artículo de fe de Israel en el que se relata la toma de Canaán y el triunfo sobre Egipto. Véase Wharton, "The Command to Bless: An Exposition of Numbers 22:41-23:25", 42.

¹⁵Gordon Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1981), 14.

bosquejar Números a grandes rasgos y centrarnos luego en la ubicación literaria del primer poema destacando algunas de sus características literarias.

Bosquejo de Números 23:7-10

El poema propiamente dicho comienza en 23:7 hasta el v. 10. Sin embargo, la división de la Biblia hebrea lo extiende hasta el final del v. 12 separándolo del v. 13 con un *ziah*.¹⁶

Se puede notar que la parte introductoria en el v. 7 todavía tiene trazos de prosa por el uso de la forma verbal וַיִּשֶׁב . Después, las dos cola de la primera línea (7a, b) podrían titularse el llamado de Balaam por parte de Balaq.¹⁷ Estas dos cola forman un quiasmo igualmente introductorio para el contenido profético restante aunque haya una elipsis del verbo $\text{נָחַה$ en la segunda cola.¹⁸ En realidad, este diseño concéntrico de los componentes de las colas permite entender este verso como la causa desencadenante de la experiencia que vive Balaam.

Después, pueden enumerarse una serie de características literarias de las cuatro cola 7a,b y 8a,b que permiten considerarlas como formando una sola estrofa con dos versos (cuatro cola) cuyo tema principal sería el pedido de maldición por parte de Balaq y la imposibilidad de Balaam de ejecutar dicha imprecación:

¹⁶Así lo entiende también Ashley, *The Book of Numbers*, 17.

¹⁷Tosato considera este arreglo literario y el quiasmo de 7a, b como un solemne comienzo que no se da en otros poemas de la Escritura. Tosato, "Literary Structure of the First Two Poems of Balaam (Num 23:7-10, 18-24)", 100.

¹⁸Pareciera que la elipsis de este verbo no es un defecto literario sino más bien un arreglo en beneficio de la métrica o entonación.

1. Paralelismo gramatical, semántico y lexical de 7a,b y 8a,b demarcado por los verbos אָרַר/קָבַב, “maldecir” y זָעַמ, “execrar”.
2. Paralelismo verbal indicado por los cuatro imperativos “ven, maldíceme; y ven, execra”.
3. Anáforas en cada par de cola וּלְכֶם/לֵכֶם, “ven” y מַה / וּמָה, “por qué”.
4. Pares de palabras יְהוּדָה/אֵל - יִשְׂרָאֵל/עַקֵּב.
5. Anadiplosis sintácticas idénticas de 8a,b.
6. Estructuras sintácticas semejantes en cada par de cola.

También, el v. 9 puede ser considerado como una sola estrofa compuesto por dos versos y cuatro cola debido a la trama literaria que lo caracteriza. Esta sección expone una descripción de Israel de acuerdo a la visión panorámica que le ofrece la observación que efectúa Balaam. Menciono a continuación los diseños literarios más significativos que sustentan el argumento anterior:

1. Paralelismo fonético al final de las cola 9a y b por la presencia del sufijo 3º m. s.
2. Paralelismo semántico verbal, “diviso” y “contemplo” en 9a,b.
3. Paralelismo semántico entre “cumbre de las peñas” y “colinas” en 9a,b.
4. Paralelismo sintáctico en 9a,b dado que se sigue la misma secuencia en la cola.
5. Las preposiciones (מִן) son idénticas en las dos cola 9a,b.
6. Una imagen espacial “desde la cumbre” y “desde las colinas”.
7. Hay un paralelismo semántico entre “pueblo” y “naciones” en 9c,d.

8. Hay un paralelismo sintáctico por la dependencia entre las cola 9c y d pues se continúa hablando del mismo pueblo.
9. La repetición del concepto “pueblo” con relación a Israel implica la imposibilidad de ignorar el fenómeno visual percibido por Balaam.

Después las cuatro cola del v. 10 pueden calificarse como parte de una única estrofa compuesta de dos versos. Esta sección contiene una reflexión final de Balaam motivada por su observación anterior y la imposibilidad de maldecir a Israel. La conexión entre las cuatro cola se da específicamente por el sufijo 3º masculino singular כְּמִהָרָה del colon final 10d que no respeta el paralelismo con el colon inmediato anterior 10c sino que se relaciona más bien con Jacob e Israel de 10ab. Esta propuesta puede ser apoyada por los siguientes argumentos:

1. Anáfora de la preposición כִּי en 10a,b.
2. La segunda כִּי es enclítica para mantener la entonación y el ritmo.
3. Parece que hay una elipsis del verbo “contar” en 10b pero seguramente se produce nuevamente en beneficio de la métrica.
4. Se repite el par semántico “Jacob/Israel” como en el v.7 uniendo las cola 10a,b.
5. Hay un paralelismo sintáctico entre las cola 10a y 10b debido al uso del verbo כִּימַד , “contar” y del sustantivo כִּסֵּף, “número”.
6. Hay un paralelismo semántico entre las cola 10c,d por los sustantivos “muerte” y “fin”.

En conclusión, se puede organizar el primer poema de la siguiente manera:

- A. Cláusula introductoria (v. 7).
- B. Llamado de Balaam (7a, b).
- C. Pedido de maldición e imposibilidad de Balaam de maldecir a Israel (7b, c; 8a, b).
- D. Descripción de Israel (9 a, b, c, d).
- E. Reflexión y anhelo final de Balaam (10 a, b, c, d).

Presentando el original hebreo y la traducción castellana lograda después de la crítica textual, el poema se presentaría como se muestra a continuación:

v. 7

- | | |
|--------------------------------------|---|
| וַיִּשָּׂא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר | Y tomó su oráculo y dijo: |
| a. מִן־אַרָּם יָבִיאוּ בַלֵּק | desde Aram me trajo Balaq, |
| b. מִלְּדֹם־מוֹאָב מִהַרְרֵי־קָדְמָה | rey de Moab, desde los montes
del Oriente. |
| c. לֵבֶן אֶרְהֶלְיִי וַיַּעֲקֹב | Ven, maldíceme a Jacob. |
| d. וְלֵבֶן זַעֲמָה יִשְׂרָאֵל: | y ven, execra a Israel. |

v. 8

- a. מַה אֶעֱקֹב לֹא קִבַּה אֱלֹהִים
- b. וּמַה אֶזְעַם לֹא זָעַם יְהוָה:
- a. ¿Por qué maldeciré (a quien) no maldijo Dios?
- b. ¿Y por qué execraré (a quien) no execró Yahweh?

v. 9

- a. כִּי־מֵרָאשׁ צְרִיִם אֶרְאֶנּוּ
- Porque desde las cumbres de las
peñas lo diviso,

- b. ומגבעות אֲשׁוּרָנוּ y desde las colinas lo contemplo.
 c. הָרֵעִים לְבִדְדָּ וְשָׁכֵן He aquí un pueblo que habita
 confiado,
 d. וּבְנֵימֵם לֹא יִתְחַשְׁבּוּ: y con las naciones no se considera.

v. 10

- a. מִי מִנָּה עֶפְרוֹ יַעֲקֹב ¿Quién contó el polvo de Jacob,
 b. וּמִסְפָּר אֶת־רִבְעֵי יִשְׂרָאֵל o el número de la cuarta parte
 de Israel?
 c. תָּמוּת נַפְשֵׁי מוֹת וְיֹשְׁרִים Muera yo mismo la muerte
 de los rectos,
 d. וְתֵהִי אַחֲרֵיטֵי כְמוֹהֵי: y sea mi fin como el suyo.

Interpretación del primer poema de Balaam

Balaq y Balaam

En esta sección analizaremos los personajes Balaq y Balaam, los papeles que cada uno interpreta y las consecuencias de sus decisiones de acuerdo a la perspectiva del primer poema.

Se lee que Balaq era rey de Moab y miembro de una confederación de la cual Madiam era uno de los miembros y posiblemente Moab fuera el rey de turno de esta asociación de poderes.¹⁹ De acuerdo al relato Balaq está preocupado por la presencia de Israel en las comarcas de su reino. Si bien la actitud de Israel no parece ser de amenaza (Núm 23:9), igualmente Balaq parece considerarlo así y decide, como gobernante responsable del área, hacer algo para contrarrestar la potencial amenaza. El hecho que Balaq

¹⁹Budd, *Numbers*, 267.

decida llamar a Balaam para efectuar un conjuro en lugar de organizar sus fuerzas para atacar a Israel, es evidencia de una situación particular a la que se enfrenta el rey de Moab. Seguramente Balaq y sus guerreros han evaluado la posibilidad de enfrentar a Israel pero la diferencia numérica a favor de Israel debe haber sido uno de los factores que hizo desistir al rey Balaq de tal posibilidad. Otro factor pudo haber sido oír de la derrota del rey cananeo Arad (Núm 21:1-3), de la derrota de Sehón y de Og (Núm 21:21-35), además de la temible fama de Israel ganada de su salida victoriosa de Egipto y sospechar también que el Dios de Israel podía ser definitivamente más poderoso que los dioses cananeos. Por estas razones, Balaq decide llamar a Balaam para que conjure a Israel y contrarreste de alguna manera el poder que parece acompañarlo (Núm 22:1-6).

Definitivamente Balaq es uno de los personajes centrales de esta historia pues de las 42 veces que se lo menciona, tanto en el Antiguo Testamento (AT) como en el Nuevo Testamento (NT), 38 veces aparece en Números 22-24.²⁰ Se dice que primeramente Balaq es mencionado en el primer oráculo como el gran rey de Moab (Núm 23:7), luego en el segundo como el hijo de Zipor (Núm 23:18) y en los dos últimos poemas ni siquiera es mencionado.²¹ Esto es una evidencia literaria de la inoperancia de Balaam para conseguir su propósito. Balaq finalmente desiste porque, de acuerdo a lo expresado por Balaam, entiende que no hay arma posible contra Israel.

²⁰Judah Goldin justifica la conducta de Balaq en desmedro de la de Balaam. Véase Judah Goldin, "In defense of Balak: Not Entirely Midrash", *Judaism* 40:4 (1991) 455-460.

²¹Milgrom, *Numbers*, 468.

El otro personaje central, receptor de la intención de Balaq, es Balaam. Este sujeto es mencionado 62 veces en la Biblia, de las cuales 50 veces suceden en Números 22-24.²² Definidamente juega un papel protagónico en esta historia. Su nombre no es de origen israelita y la tradición rabínica le ha asignado toda clase de significados peyorativos.²³ Tampoco parece pertenecer a la zona de Canaán de acuerdo a Números 22:5. "Petor, que está junto al río", su lugar de origen, es identificado con una zona cercana a Carquemis en Siria cercana al río Éufrates.²⁴ Este argumento se basa en que "el río" suele ser la identificación más común en las Escrituras para el río Éufrates (Gén 36:37; Éxo 23:31; Deu 1:7).²⁵ Por otra parte

²²El AT registra, por lo general, una evaluación negativa de Balaam, igual la literatura extra-canónica (Apócrifos, Qumran, Josefo, Filo, excepto Pseudo Filo) y el NT. Véase Charles H. Savelle, "Canonical and Extracanonical Portraits of Balaam", *Bibliotheca Sacra* 166 (2009) 387-404.

²³"Pueblo loco", "devorador de pueblos", "corruptor de pueblos", "su hijo es una bestia". Véase Milgrom, *Numbers*, 186 y Walter Riggans, *Numbers*, The Daily Bible Studies Series (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 164.

²⁴Ibíd. La *Biblia Hebraica Stuttgartensia* tiene una variante para Edom en lugar de Arán pero es muy difícil considerarla debido a la evidencia extrabíblica para Petor y la referencia del "río" como el río Éufrates lo cual indica más bien una zona del norte antes que del sur de Israel. Véase también Budd, *Numbers*, 254 y la discusión de Michel S. Moore, "Balaam, 'The Prophet'", *Restoration Quarterly* 39:2 (1997) 101-106 en cuanto a que no se debe ser tan entusiasta en declarar axiomáticamente que Balaam era un profeta de Israel sobre la base de fuentes extrabíblicas como la inscripción aramea de Tell Deir `Alla.

²⁵Para Michael Barré el río se refiere al Jaboc en la tierra de los amonitas considerando la frase "hijos de su pueblo" como "tierra de los amonitas. Así cree encontrar más armonía textual y geográfica pues supone que un viaje en asna desde 600 km con dos asistentes es improbable. También afirma que Petor es la descripción de la profesión de Balaam cuya raíz es la misma

nunca se dice que Balaam fuera un profeta de Israel.²⁶ Por el contrario, se afirma que la utilización de siete altares es una práctica común de los videntes sumero-acadios.²⁷ Su profesión parece ser más bien la de un especialista en lanzar maldiciones o pronunciar bendiciones según Números 22:6.²⁸ No hay una palabra que defina su oficio. Se

para la palabra "vidente" en Génesis 40:8 y 41:13 refiriéndose a José. Véase Michael L. Barré, "The Portrait of Balaam in Numbers 22-24", *Interpretation* 51:3 (1997) 255, 256. Me parece que el argumento de Barré, aunque es conciso, no parece preciso al hacer depender la evidencia intratextual solo de una conexión etimológica. Incluso, la posibilidad de un viaje largo y difícil refuerza la urgencia de Balaam y toda la parafernalia que se pone en marcha para enfrentar la nueva amenaza internacional. Esto último enfatiza más bien la ironía del relato, es decir, tanto esfuerzo para nada.

²⁶Harriet Lutzky discute en su artículo acerca de la ambivalencia que existe en la erudición actual para evaluar a Balaam. Resume esta ambivalencia expresando que, de acuerdo a Números 22-24, Balaam es evaluado positivamente y a través de Números 25 negativamente como un instigador de la rebelión de Israel. Lutzky concluye que Números 22-24 representa una tradición antigua cuando Asherah era aceptada como consorte de Yahweh. Por ese entonces no había problemas en aceptar a Balaam como profeta. Pero, cuando la fuente sacerdotal rechazó a Asherah como una diosa idólatra y apuntó al monoteísmo, entonces Balaam fue rechazado junto con Asherah. Véase Harriet Lutzky, "Ambivalence toward Balaam", *Vetus Testamentum* 49:3 (1999) 421-424. Aunque Lutzky hace un buen tratamiento de las fuentes extrabíblicas que usa, su argumento atomiza el libro de Números en múltiples fuentes documentales contradiciendo la intención actual de considerar al libro de Números como una unidad literaria.

²⁷Milgrom, *Numbers*, 194.

²⁸Jonathan D. Safren afirma que la tradición antigua utilizando el estilo rabínico de comparación de personajes interpoló el relato de Balaam y el asna en Números 22-24. La Aqeda de Isaac sería el relato base en el que se fundamentó el editor para denigrar al vidente y exaltar la figura de Abraham. Este autor considera que era un recurso literario posexílico frecuentemente utilizado. Véase Jonathan D. Safren, "Balaam and Abraham", *Vetus Testamentum* 38:1 (1988) 105-113. El argumento de Safren exponiendo la similitud de los diseños literarios de los relatos es convincente. Lo único

sugiere que haya sido un profeta de Yahweh pero que, por ciertas razones desconocidas, se volvió al culto de Asherah, patrona de los adivinadores de Canaán y zonas de influencia.²⁹ El hecho de que los ancianos de Moab y de Madiam le llevaran el equipo de adivinación ayuda a suponer que Balaam fuera un adivino.³⁰ Incluso, en el segundo poema afirma que כִּי לֹא־יִנְחַשׁ בִּינְעָקֵב וְלֹא־יִקְסֵם בְּיִשְׂרָאֵל, “contra Jacob no hay agüero, ni adivinación contra Israel” (Núm 23:23). De acuerdo al paralelismo de las cola 23a,b parece que no hay diferencia entre “agüero” y “adivinación”. También se dice en el relato de Números 22-24 que en el tercer intento Balaam no fue en busca de “agüero” como en la primera y segunda vez (Núm 24:1). Por lo tanto נִחַשׁ, “agüero” como קִסֵּם, “adivinación” están puestos en el mismo nivel del intento de Balaam de conjurar a Israel. Por otra parte, ambos términos son productos de prácticas condenables en Israel de acuerdo a Deuteronomio 18:8, 10. Por lo tanto, es probable que Balaam haya sido un agorero o adivinador los cuales eran definiciones de prácticas comunes en el antiguo Cercano Oriente. En

objetable sería la disociación en la datación de los relatos. Hasta ahora ha dado más resultado considerar a Números como una pieza de composición única y simultánea (véase la sección sobre el contexto literario en este artículo).

²⁹Lutzky, “Ambivalence toward Balaam”, 421-425.

³⁰John M. Allegro hace una evaluación negativa de Balaam considerándolo un hechicero llegando a la conclusión de que la frase “ojos abiertos” de Números 23:3 y 15 significa “mirar con ojos maliciosos y llenos de malas intenciones”. Aunque Allegro llega a esta conclusión a través de la etimología arábiga, no deja de ser llamativo que los argumentos presentados en contra de una evaluación positiva de Balaam no son evidencias fácilmente descartables. Véase John M. Allegro, “Meaning of the Phrase Setum Ha’ayin in Numbers 24:3, 15”, *Vetus Testamentum* 3:1 (1953) 78-79 y Wharton, “The Command to Bless: An Exposition of Numbers 22:41-23:25”, 37-48.

conclusión, no se puede evaluar positivamente a Balaam como es el intento de la exégesis actual tomando como base sus poemas.³¹

La inscripción de Tell Deir ‘Alla menciona a un vidente llamado Balaam tratando de interceder ante la asamblea de los dioses para evitar la maldición que una diosa ofendida por la injusticia de sus adoradores quiere enviar sobre la tierra. Como ya se argumentó, si bien es improbable la conexión histórica entre los dos relatos, la relación temática puede ilustrar la costumbre de tratar de alterar la realidad por medio de conjuros efectuados por un especialista en la materia.

Por otra parte algunos autores intentan corregir la imagen negativa de Balaam presentada en Números 31:8,

³¹Milgrom sostiene que Balaam no era un hechicero sino un adivino lo que supone que era una práctica permitida en la Biblia de acuerdo al testimonio de José en Génesis 44:5, 15. Milgrom llega a esta conclusión por el uso común del verbo נחש en esos textos y en Números 23:23 y 24:1. Este autor afirma que hay una diferencia entre hechicero y adivino. Para él, Balaam era un כסב, “adivino”, y no un שח, “hechicero”, pues no intentó alterar el destino de Israel sino solo describirlo. Milgrom intenta dar una imagen positiva de Balaam describiendo a José como adivinador. Ni siquiera su argumento mencionando a Miqueas 6:5 puede favorecer a Balaam. Véase Milgrom, *Numbers*, 471-473. Pero, parece que en el relato de Génesis José simuló ante sus hermanos que él era capaz de adivinar sus intenciones cuando en realidad ya estaba en conocimiento de todo lo que les sucedía a ellos por haber sido injustos con su persona. Por lo tanto, no es probable pensar de José como un adivinador. En consecuencia, es improbable también presentar una imagen positiva de Balaam sobre la base del relato de José. Además, el quiasmo de Números 23:23 implica que no hay diferencia entre נחש, “agorero” y כסב, “adivinator”, כי לא נחש בניקב ולא כסב בניקב. Peor todavía, George Savran, en su original artículo donde compara los contrastes y semejanzas literarios de los relatos de Génesis 2-3 y Números 22-24, equipara a Balaam con la serpiente del Edén y presenta a un Balaam responsable del origen del pecado de Israel como testifica Números 31:8, 16. Véase George Savran, “Beastly Speech: Intertextuality, Balaam’s Ass and the Garden of Eden”, *Journal for the Study of the Old Testament* 64 (1994) 55.

16; Deuteronomio 23:4, 5; Josué 13:22; 24:9, 10; Nehemías 13:2. Para ello sostienen que los textos mencionados representan una tradición posterior, posexílica e influenciada por una actitud negativa contra todo lo que fuera de origen extranjero.³²

En cuanto a la frase de Números 24:1, *עָלִי רוּחַ אֱלֹהִים*, “y el Espíritu de Dios fue sobre él”, no debiera ser considerado una evidencia para afirmar que Balaam fue un profeta de Dios. Primero porque nunca se dice que Balaam fuera *נָבִיא*, “profeta”. Segundo porque nunca tampoco se relaciona la palabra *נְבוּאָה*, “profecía” (2 Cró 9:29), *מִשָּׂא*, “profecía” (Isa 13:1) o *נָבֵא*, “profetizar” con sus poemas. Invariablemente se usa *מִשְׁלוֹ* para sus dichos cuya traducción es “su oráculo” o “su proverbio” (Pro 1:1; 16:10). Por último la frase también se aplica a Saúl cuando profetizó compulsivamente entre los profetas de Israel (1 Sam 10:10) y es evidente que aunque Saúl profetizara no lo hizo en calidad de profeta. Al igual que Saúl, Balaam fue influenciado por el Espíritu de Dios aunque esto no lo califica como profeta y que su mensaje compulsivamente expresara verdades irrefutables con relación a Israel.

Llamado y requerimiento de Balaam

El verso 7 comienza, como se dijo anteriormente, con una introducción mediante la cual la prosa termina gradualmente y comienza la poesía. Abre un *inclusio* con *וַיֹּאמֶר*, “y dijo”, y lo cierra en el v. 11 con otro *וַיֹּאמֶר*, evidencia de que la prosa vuelve a retomarse gradualmente.

³²Véase George W. Coats, “The Way of Obedience: Traditio-historical and Hermeneutical Reflections on the Balaam Story”, *Semeia* 24 (1982) 62 y 79. También véase Milgrom, *Numbers*, 471-473.

En 7a,b Balaam relata en 3^o m. s. la invitación que le hiciera Balaq para maldecir a Israel. Debido a la preocupación de Balaq por la presencia de Israel en los territorios aledaños a Moab y Madiam, el rey moabita decide alquilar un profesional de los conjuros lo que era una costumbre típica del entorno cultural de esa época.³³ El quiasmo de estas dos cola coloca a Balaq en el centro del mismo dando a entender quién es el iniciador de todo el proyecto de maldición. Verdaderamente, Balaq fue el que llamó a Balaam y no Dios.³⁴ Tres de los cuatro mensajes vinieron por pedido de Balaq (Núm 23:7-10; 18-24; 24:3-9) pero el último voluntariamente (Núm 24:15-24). Además, la historia de Números 22-24 está llena de evidencias que indican que Balaam hubiera maldecido a Israel si pudiera haberlo hecho. Por lo menos así lo testifican los primeros tres intentos fallidos de conjuro. Al final Dios usa a este conjurador mesopotámico para anunciar y confirmar sus propósitos para con Israel lo que no deja de ser sorprendente.³⁵ Evidencia adicional de la actitud reprobable de Balaam son las advertencias de Dios antes de que Balaam realice su viaje a Moab. Dios le había advertido: “No vayas con ellos, ni maldigas al pueblo, porque bendito

³³Wenham, *Numbers*, 170.

³⁴Observación tomada de Irving L. Jensen, *Viaje a la tierra de reposo* (Barcelona: Terrasa, 1980), 84.

³⁵Meindert Dijkstra propone, a través del estudio de la inscripción de Deir ʿAlla, una influencia semítica occidental y del antiguo Cercano Oriente en general sobre ambos escritos de Balaam, el bíblico y el extrabíblico. Véase Meindert Dijkstra, “Is Balaam Also among the Prophets”, *Journal of Biblical Literature* 114:1 (1995) 64. Albert Wolters afirma que Balaam pudo haber sido un arameo deportado de Siria. Véase Albert M. Wolters, “The Balaamites of Tell Deir ʿAlla as Aramean Deportees”, *Hebrew Union College Annual*, 59 (1988) 101-113.

es" (Núm 22:12); luego, cuando le permite ir de acuerdo a la insistencia de Balaam, Dios le dice: "harás lo que yo te diga" (Núm 22:20). Balaam no es santo ni siquiera inocente.³⁶ Definitivamente trata de perpetrar la maldición que Balaq le pide. El quiasmo cierra indicando que Balaam vino desde oriente lo que puede ser una confirmación de que su procedencia era de Siria.

Después la primera estrofa incluye el pedido de maldición en 7c,d y la elegante negativa de Balaam expresada por medio de dos preguntas retóricas en 8a,b. El requerimiento de maldición por parte de Balaq debe haber sido verdaderamente enfático por el uso de cuatro imperativos en una sola línea o dos cola (7a,b). Las cola 8a,b vuelven a repetir los verbos relacionados con el proceso de maldición, lo cual también es una evidencia de la emergencia en la cual se encontraba el reino de Moab. Especialmente la raíz **יָנַח** está íntimamente relacionada con las mayores manifestaciones del furor de Yahweh (Sal 69:25; Hab 3:12). La raíz **קָבַח** se usa apenas 12 veces en el AT de las cuales una vez aparece en boca de Balaam (Núm 23:8) y siete veces en boca de Balaq (Núm 22:11, 17; 23:11, 13, 25, 27 y 24:10). Pero la raíz **אָרַר**, "maldecir" de 7a es la que no se repite en 8a y es sustituida por **קָבַח**. La raíz **אָרַר** es la que se usa en Génesis 3:14, 17 y 4:11 para maldecir a la serpiente, a la tierra y a Caín respectivamente. También es la raíz que se coloca en contraste con **בָּרַךְ**, "bendecir" en Génesis 12:3, "ben-

³⁶George W. Coats efectúa una contradicción hermenéutica al declarar a Balaam como un hombre virtuoso y valiente que contribuye al bienestar de Israel y de todas las naciones. Véase George W. Coats, "Balaam: Sinner or Saint", *Biblical Research* 18 (1973) 21-29. La historia final de Balaam y los testimonios vertidos en el AT y NT no parecen afirmar lo mismo.

deciré a los que te bendigan, y a los que te maldigan maldeciré".³⁷ Por lo tanto, cuando Balaq le dice a Balaam que es capaz de bendecir y maldecir a voluntad (Núm 22:6) no deja de ser una referencia indirecta no solo al conflicto de maldición/bendición sino también a la dirección de las mismas. No era Balaam el encargado de bendecir o maldecir sino Dios. Mucho más en el caso de Israel que ya había sido bendecido por Dios (Gén 12:3 confirmado en Núm 22:12).

Por otra parte, parece que hubo una promesa de llenar la casa de Balaam con plata y oro (Núm 22:18; 24:13) o por lo menos si así no fue existía la posibilidad puesto que Balaq seguramente tenía las condiciones de hacerlo (Núm 22:17). La cantidad de oro y plata involucrada representa también la dimensión de la preocupación de Balaq y la potencial amenaza que representaba Israel.

Sin embargo, 8a,b expresa una reflexión personal de Balaam. De hecho, hay un cambio a la 1^o c. s. Es evidente que el conjurador no puede maldecir lo que Dios no maldijo ni execrar si Yahweh no execra. Pero, es indiscutible también la intención expresa de Balaam de intentar maldecir a Israel. En verdad, no hay posibilidades de considerar a Balaam como un profeta de Dios cuando su intención era maldecir al mismo pueblo de Dios. No se explica la presencia de Balaam en ese lugar a no ser por su anhelo secreto de que Dios cambiara de parecer. Es cierto también que los profetas de Israel creían que Dios podía modificar decisiones de calibre menor como evitar la muerte de Ezequías por ejemplo (2 Rey 20:1-10); pero, nunca afirmaron que cambiaría sus planes universales

³⁷Philip J. Budd, *Numbers*, 271.

como el destino glorioso de Israel.³⁸ Por lo tanto, no le queda otra opción a Balaam que reconocer que no hay arma posible capaz de vencer al pueblo de Dios, ni siquiera apelando al poder del conjuro.

Descripción de Israel

La segunda estrofa compuesta por dos líneas o versos y cuatro cola se dedica completamente a la descripción de Israel por parte de Balaam (9a,b,c,d). Finalmente el centro de observación de Balaam para conseguir la efectividad de su conjuro se transformó en la plataforma desde donde expresa su admiración y exaltación del pueblo escogido de Yahweh.

Balaam no había subido a la colina para observar y elogiar a Israel. Su propósito había sido llegar allí para concretar su maligno propósito, maldecir a Israel. Balaq lo había subido a Bamot-Baal (Núm 22:41) con el propósito de que viera “a los más cercanos del pueblo” y hacer más efectivo el conjuro. En 1903 se descubrió una estela que menciona al rey Zakir elevando sus manos e invocando a los dioses para que lo libren de sus enemigos y registra una respuesta favorable que le llegó a través de los videntes.³⁹ El de Balaq es un caso similar aunque no le llega una respuesta favorable. Luego Balaam le pide a Balaq que edifique siete altares en los cuales habría de sacrificar siete becerros y siete carneros. Incluso hay un intento ritual mecanicista de intentar forzar la voluntad

³⁸Milgrom, *Numbers*, 189 y B. Maarsingh, *Numbers: A Practical Commentary; Text and Interpretation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 81.

³⁹Barré, “The Portrait of Balaam in Numbers 22-24”, 256.

de Yahweh por parte de Balaam (Núm 23:4, 13, 27). Balaq debía quedarse al pie de su holocausto mientras Balaam se retiraba para esperar a Yahweh (Núm 23:1-4).⁴⁰ Finalmente, toda la parafernalia cultural y el escenario preparado para torcer la voluntad de Jehová se transformó en el palco desde el cual Balaam contempló el espectáculo más impresionante que Israel podía ofrecer.

En cuanto a los dos verbos de contemplación de las cola *ראה*, "diviso" y *שיר*, "contemplo" son los mismos verbos que luego se repiten en el poema final cuando Balaam hace una mención mesiánica (Núm 24:17). Es evidente que Israel como nación participa de la promesa mesiánica.

En cuanto a la descripción que Balaam hace de Israel, es interesante notar que está en oposición o contraste a Moab. Son las dos naciones que se mencionan en este primer poema. Por su parte Moab es un marcador textual de importancia en el contexto de la controversia entre Moab e Israel. Se lo menciona 30 veces en Números relacionado con este relato de las 156 veces que aparece en la Escritura hebrea. Si bien se lo menciona una vez en nuestro poema (v. 7), es definitivamente la primera nación que contiende sistemáticamente con Israel. Sin embargo, en este poema las naciones están pasivas y los gobernantes están activos. Las naciones son protagonistas pasivos comprometidos en la controversia a través de sus gobernantes. Balaq es el gobernante que representa a Moab pero lo diferente del poema y del relato en general es que, esta vez, Moisés no es quien representa a Israel

⁴⁰Milgrom afirma que era una práctica muy común en Grecia y Mesopotamia el hecho de que el peticionante se quedara al pie del altar mientras el vidente consultaba el oráculo. Véase Milgrom, *Numbers*, 194.

como gobernante sino Dios. Moisés está definitivamente ausente de este litigio internacional. Dios contiene a favor de Israel contra Balaq rey de Moab. En esta lucha de conjuros, Moab acude a Balaam para que sea su defensor directo, e Israel, sin saberlo, tiene a Dios como protector.

De acuerdo a 9c Israel vive לְבָדָד, “solo”, “tranquilo” y no es consciente de ningún peligro.⁴¹ De hecho Balaam está tramando una conspiración contra Israel y la nación escogida no está enterada de esta situación. Dios se encarga personalmente de este asunto. Por otra parte, es interesante la conexión lingüística de 9c con la poesía de Deuteronomio 33:28. En este texto hay una expresión poética similar a 9c formada por dos cola con paralelismo semántico y con un quiasmo interno: בָּטַח בְּדָר עֵין יַעֲקֹב, “y habitará Israel confiado, solitaria la fuente de Jacob”. בָּטַח בְּדָר son los dos términos quiásmicos que definen la situación de serenidad de Israel.⁴² En realidad, la base de la condición pacífica de Israel se menciona en el versículo anterior donde se afirma que מִעֵנָה אֱלֹהֵי קָדָם, “el eterno Dios es tu refugio” (Deu 33:27).⁴³ En el quiasmo mencionado se enfatiza la semejanza entre habitar solo y a la vez confiado porque definitivamente Yahweh es el

⁴¹María y Aarón han muerto y Moisés está por dejarlos también, pero Israel puede reposar tranquilo pues Dios lo protege a pesar de las malas intenciones de sus enemigos. Sus promesas se cumplirán a pesar de la infidelidad de Israel y de la saña de sus enemigos Moab y Amalec (24:20). Véase Riggans, *Numbers*, 2.

⁴²Peter C. Craigie afirma que la seguridad de Israel no dependía de su genio militar sino de la protección de Yahweh. Véase Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976), 403.

⁴³J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction & Commentary*, Tyndale OT Commentary (Leicester, England: Inter-Varsity, 1974), 318.

refugio.⁴⁴ En cuanto a la descripción que hace Balaam de Israel en 9c, también ve a Israel como un pueblo confiado que habita לְבָדָד, “por sí solo” (9c). Por otra parte, el texto de Miqueas 7:14 tiene una conexión lingüística relacionada semánticamente con 9c describiendo a Israel como un rebaño que reposa tranquilo en la llanura, חֲלֹתֶיךָ שָׁכְנֵי לְבָדָד, גִּזְאֵן גִּזְאֵן. Aunque no se refiera específicamente a Israel como nación sino solo a Cedar y Hazor, la imagen presentada por el profeta Jeremías ayuda a entender la situación confiada de Israel. El profeta mezcla en cuatro cola enlazadas poéticamente los conceptos de Deuteronomio 33:27 y Números 23:9c y se refiere a Cedar y Hazor como a pueblos לְבָדָד וְשָׁכְנָו, “que viven confiadamente” y לְבָדָד וְשָׁכְנָו, “que vive solitaria” (Jer 49:31).

Además, 9d afirma que Israel וּבְגוֹיִם לֹא יִתְחַשֵּׁב, “y entre las naciones no es considerado”. Israel era ignorado entre las naciones hasta este preciso momento cuando ya no puede ser pasado por alto, pues precisamente ya representa una amenaza real para la seguridad de los otros pueblos. El verbo חָשַׁב indica la posibilidad de planear algo con relación al objeto del verbo como en Génesis 50:20. Los hermanos de José habían tramado un plan orientado hacia ciertos fines destructivos pero José afirma que Dios cambió todo el objetivo maléfico del plan y al final lo transformó en una bendición. Algo similar está ocurriendo con Israel en la historia de Números 22-24.

⁴⁴Jeffrey H. Tigay relaciona este sentido de seguridad con el Salmo 90 donde se expresa que Dios ha sido el refugio de Israel de generación en generación, es decir, la protección de Dios en este caso no es un asunto casual sino una decisión divina inmutable. Véase Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, The JPS Torah Commentary (Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1996), 5:334.

Balaq contrata a Balaam para que conjure a Israel pero la maldición, de acuerdo al primer poema, se transforma en bendición. Incluso Balaq se queja porque hizo venir a Balaam para maldecirlo y no para que cada vez termine bendiciéndolo (Núm 23:11; 24:10). Indudablemente, aunque Israel fuera desconocido entre las naciones ya era la hora de su protagonismo. Tal fue la palabra que Jehová puso en la boca de Balaam para que se la comunicara a Balaq (Núm 23:5). En definitiva, la capacidad de Balaam para conjurar no tendría efecto sobre Israel. Esta nación estaba destinada a ser protagonista entre los pueblos de Canaán y ningún adivino, hechicero y conjuro que pudiera proferirse podría cambiar ese destino glorioso para el cual Yahweh la había establecido entre los pueblos.

Reflexión final de Balaam

Por último, Balaam, ante la imposibilidad de maldecir a Israel, reflexiona y expresa: “¿Quién contará el polvo de Jacob o el número de la cuarta parte de Israel?” (10a,b). El conjurador se siente impresionado por el número de integrantes de Israel. También el rey Salomón en la ceremonia de consagración del santuario declara que Israel es innumerable, *לֹא יִסְפָּר מִרְבּוֹ*, “no se puede contar por su multitud incalculable” (1 Rey 3:8). En este texto se emplean los dos verbos que forman un paralelismo verbal semántico en las dos primeras cola de esta estrofa (*סָפַר* y *מָנָה*). Balaam no hace más que testificar de la promesa que Dios había hecho a Abraham cuando le prometió que su descendencia sería imposible de enumerar como el polvo de la tierra no se puede contar, *אִישׁ לְמִנְחָה*, “si es que alguno puede contar” (Gén 13:16).

Por otra parte, en estas dos cola 10a,b aparece nuevamente el par de palabras, Israel/Jacob como en 7c,d. Este par poético es muy común en las Escrituras. En Números 22-24 aparece cinco veces (Núm 23:7, 10, 21, 23; 24:5, 17); también en la poesía de Deuteronomio 33:10, 28; seis veces en Jeremías; cinco veces en Miqueas; doce veces en Salmos y 22 veces en Isaías. Con respecto de 7a,b seguramente forma un *inclusio* abriendo y cerrando el tema principal del poema, es decir, la descripción de Israel como pueblo escogido de Dios.

Con relación a la expresión עֶפְרָר יַעֲקֹב, “polvo de Jacob”, es necesario destacar que también es una referencia directa a Génesis 13:16 en la que se le promete a Abraham que su descendencia sería como el polvo de la tierra.⁴⁵ En este caso la LXX se separa completamente del TM traduciendo τὸ σπέρμα Ἰακωβ, “la simiente de Jacob”. Con respecto a esta variante textual de la versión griega, no es necesario considerar la utilización de un *Vorlage* diferente sino parece más bien una interpretación de Génesis 13:16. Incluso la LXX no es internamente consecuente al utilizar “simiente de Jacob” en el primer colon y “multitud de Israel” en el segundo. El paralelismo propio de la poesía hebrea haría más armoniosa la traducción “polvo de Jacob” con relación a “multitud de Israel”. Pero esta disparidad interna puede ser una evidencia de que el traductor tenía delante de sí la expresión “polvo de Jacob” pero decidió traducir “simiente de Jacob”. De todas maneras, tanto el TM como la LXX, transmiten la impresión de que Balaam está estupefacto por la población de Israel. Por su parte, Alfred Guillaume propone leer del arábigo “guerre-

⁴⁵Notado por Ashley, *The Book of Numbers*, 471.

ros de Jacob” en lugar de “polvo de Jacob” para mantener el paralelismo.⁴⁶ Sin embargo, no es necesario apelar a un idioma extrabíblico pues el paralelismo se activa mediante la frase “el número de la cuarta parte de Israel” la cual es semántica y sintácticamente equivalente a “el polvo de Jacob”. Por último, una fuente acadia testifica que el polvo de los pies de un enemigo vencido era utilizado en un ritual de conjuro para maldecirlo definitivamente.⁴⁷ Si esta idea era parte del equipo mental de conjuro de Balaam, utilizaría una figura de contraste donde se evidencia la inversión del propósito de Balaq y Balaam. Si el polvo de los pies de Israel serviría como medio de conjuro, en este caso es la mayor evidencia de la bendición de Yahweh y de la imposibilidad de maldecirlo.⁴⁸

Finalmente, en las cola 10c,d Balaam apartándose totalmente de la descripción de Israel pasa a hablar en primera persona rogando que su destino final sea como el de Israel. Aunque no se menciona Israel igualmente este marcador textual sigue siendo un aspecto focal en el primer poema de Balaam al mencionar a Israel en el símil ישרים, “rectos” y como sufijo 3° m. s. en כְּמֹדוֹ, “como el suyo”. Esta es la única vez en las Escrituras donde aparece una relación cercana y directa entre “Israel” y “rectos”. Este último término es un motivo muy frecuente en

⁴⁶Alfred Guillaume, “A Note on Numbers 23:10”, *Vetus Testamentum* 12:3 (1962) 337.

⁴⁷Budd, *Numbers*, 267.

⁴⁸Savran afirma que el polvo en Génesis 2-3 es símbolo de maldición mientras que en Números 22-24 es símbolo de bendición. Véase Savran, “Beastly Speech: Intertextuality, Balaam’s Ass and the Garden of Eden”, 43. Esta afirmación sería un argumento más a favor de la imposibilidad de maldecir a través de un conjuro lo que Dios ha bendecido.

Salmos y en Proverbios pero sin una relación directa con Israel. Se debe suponer que el salmista y el proverbista consideran que los rectos pertenecen definitivamente a la congregación de Israel, por ejemplo, בְּסוּד יְשָׁרִים וְעֵדָה, “en la compañía de los justos y en la congregación” (Sal 111:1).

En cuanto a “sea mi fin como el suyo” en 10d, es la única vez en las Escrituras que aparece esta forma אַחֲרֵיתָּ con sufijo de 1º c.s. Este término es usado para definir un resultado final después de un tiempo determinado como en Job 42:12, אַחֲרֵיתָּ אֵיבֹב, “el postrer estado de Job” o definitivamente una indicación escatológica como en Daniel 10:14, בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים, “los últimos días”.⁴⁹ Igualmente aparece con este sentido en Números 24:14, 20. Cuando la LXX traduce este término como “simiente” parece alejarse de su sentido original.⁵⁰ De todas maneras no hay una correspondencia textual directa en las Escrituras entre τὸ σπέρμα μου, “mi simiente” y אַחֲרֵיתָּ, “fin” como propone la LXX. Por otra parte, el paralelismo semántico entre las dos cola 10c,d debiera mantenerse siguiendo el principio de la poesía hebrea. Para que esto sea posible debiera considerarse ese término hebreo como “mi destino” o “mi fin” en paralelo con “muera yo mismo la muerte de los justos”, es decir, manteniendo la idea de finalización y no de continuación. En definitiva, no es posible traducir “mi posteridad” o “mi descendencia” si se desea mantener el paralelismo característico del estilo prosódico hebreo. Como apoyo adicional, tenemos una fuente extrabíblica

⁴⁹El aspecto escatológico de los poemas de Balaam ha sido indicado por Brevard S. Childs. Véase Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 200.

⁵⁰Brown, F., S. R. Driver y C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. (Oxford: Clarendon Press, 1907), 31, ítem 378.

aramea que utiliza אִתְּרִית; como “fin”, también una fuente nabatea y por último Números 24:20.

Por otra parte no deja de ser una expresión enigmática, casi fatídica y trágica propia de una persona que intenta oponerse no solo a Israel como nación sino a los propósitos inamovibles de Yahweh. Por medio de esa expresión, es como si Dios anticipara al mismo Balaam la ventura a la que está destinado si persiste en su propósito de maldecir a Israel.

Por último, es necesario destacar cómo el estilo poético va declinando para dar lugar nuevamente a la prosa. El uso del signo del objeto directo es una de las señales que anticipa la entrada a la prosa, אֶת־רִבֵּעַ יִשְׂרָאֵל, “la cuarta parte de Israel”.

Teología del poema

El tema teológico del libro de Números es variado.⁵¹ Con relación a Números 22-24 es de notar que un asna y un vidente pagano se ponen finalmente al servicio de Dios para que se cumpla el propósito divino para Israel.⁵²

De acuerdo al poema estudiado, se puede afirmar que el tema de esta sección incluye, entre otros temas, que Dios controla a adivinos y agoreros y no solo a monarcas como Balaq.⁵³ El contenido del primer poema permite suponer también que otros temas teológicos están indudablemente implicados como el

⁵¹Ashley, *The Book of Numbers*, 8.

⁵²D. M. S. J. Stanley, “Balaam’s Ass or a Problem in New Testament Hermeneutics”, *Catholic Biblical Quarterly* 20:1 (1958) 54.

⁵³Ashley, *The Book of Numbers*, 432.

pueblo de Dios y la protección divina, la naturaleza de la profecía, el determinismo y en última instancia el libre albedrío.

Pueblo de Dios y protección divina

Israel aparece en el poema como el pueblo escogido de Dios. También se lo reconoce como Jacob. Balaam lo describe como el pueblo que inconscientemente es protegido por Dios. Independientemente de los fracasos espirituales de Israel, Dios se presenta como dispuesto a cumplir la promesa hecha a Abraham (Gén 12:1-3; 13:16) y curiosamente esto es lo que afirma explícitamente Balaam en su primer poema. Ningún pueblo es como Israel, su tranquilidad, su campamento, su cantidad de habitantes y el Dios que lo protege. Si Balaam pretende un maleficio en contra de este pueblo especial está destinado al fracaso total. El rey de Moab, de acuerdo a Balaam, tiene que entender que no hay arma posible en contra de Israel ni siquiera una tan poco convencional como el conjuro de un adivino.⁵⁴ Balaam incluso tiene que abandonar su secreta esperanza de éxito y reconocer que no hay maldición posible contra Israel pues Dios que lo protege es su garantía de paz y seguridad. Indiscutiblemente, Israel es el pueblo escogido de Yahweh y solamente bendiciones están preparadas para este pueblo destinado a ocupar la tierra de Canaán. A Balaam no le queda otra opción que rogar para que su destino final sea como el dispuesto para los miembros del pueblo de Dios.

⁵⁴Sería necesario aclarar que en ningún momento se reconoce en el texto a Balaam como profeta de Yahweh. Se lo considera más bien como un adivino. Vienen a visitarlo con “dádivas de adivinación” (וְקִבְּלוּ אֵת בְּלָאָם וְנָתַתֶּם לּוֹ דָּבָר וְנִבְּאָה לְכָל דָּבָר) (Núm 22:7).

Profecía, determinismo y libre elección

Una expresión particular de Balaam es la de Números 22:19: “para que yo sepa qué me vuelve a decir Jehová”. Balaam indudablemente mantenía una secreta esperanza de torcer la decisión de Dios. Se dice que hititas y griegos consultaban sus oráculos hasta que se obtenía una respuesta favorable.⁵⁵ Quizá Balaam participaba de esta instrucción hechicera y habría de insistir hasta que lograra su objetivo. Seguramente no tenía un concepto adecuado del Dios de Israel y no sabía que su voluntad no es caprichosa ni determinada por la fuerza de algún ritual humano. Balaam estaba convencido de que Dios podía ser influenciado a través de actos de adivinación, pero Dios le permite al profeta que actúe a su antojo aunque es evidente que manifestó a través de este terco vidente su propia voluntad y decisión.

Además, lo curioso del relato es que Dios mismo es la fuente del mensaje de Balaam. Entonces siendo Balaam un no israelita y, sin que se lo designe en la Escritura como profeta de Yahweh, cómo es que su mensaje acerca de Israel pudo ser una revelación, y si su fuente de revelación no es Jehová cómo pudo su mensaje considerarse verdadero.⁵⁶ De acuerdo a lo expresado anteriormente, a Jehová no se lo puede maniobrar. Su soberanía es absoluta y puede usar si quiere un no israelita o aun un adivino o hechicero, ponerlo bajo su control y manifestar su voluntad si así le parece correcto y conviene a sus planes (Isa 45:1-9; Dan 2:21). Tampoco, ningún poder puede con-

⁵⁵Milgrom, *Numbers*, 189.

⁵⁶Barré, “The Portrait of Balaam in Numbers 22-24”, 262, 264.

trolar ni comunicarse con el mundo divino si él no quiere. Y todo esto no implica que si Balaam tuvo un encuentro con Dios deba ser obligadamente un verdadero profeta de Dios. Indudablemente, todo el episodio fue un asunto circunstancial y Balaam fue un instrumento temporario y accidental en el ámbito divino.⁵⁷

Es verdad que no es el propósito expreso de Dios hacer conocer su voluntad a través de hechiceros y adivinos como Balaam. Moisés y los profetas posteriores fueron los comisionados por Dios para dar a conocer su voluntad a su pueblo (Núm 12:6-8 y Amós 3:7). Esto no implica que la voluntad de Balaam haya sido violentada y que haya enunciado su mensaje por coerción. Tampoco implica que si Dios no intervenía el destino de Israel hubiera sido alterado para siempre por el conjuro de Balaam.⁵⁸

Hay quienes consideran que Dios no tiene el total control de las cosas y que de ninguna manera desea tenerlo.⁵⁹ Es decir, describen al Dios del AT como el Dios de la persuasión que guía pacientemente las cosas hacia el cumplimiento de sus propósitos en contraposición a la lectura del Dios tiránico. Es cierto también que hay elementos en la Escritura que justifican el Dios de la persuasión (Isa 65:2). Sin embargo, de acuerdo

⁵⁷H. C. Ackerman sostiene que la inspiración profética de Balaam fue idéntica a la de todos los profetas autorizados por Dios. Obviando la personalidad e intenciones de Balaam, es preferible pensar que no hay diferentes grados y calidad de inspiración de parte de Dios. Véase H. C. Ackerman, "Concerning the Nature of Balaam's Vision (Num. 24:3, 4)", *Anglican Theological Review* 2:3 (1919) 234.

⁵⁸Estas son respuestas a las preguntas que se hace David Frankel. Véase David Frankel, "The Deuteronomic Portrayal of Balaam", *Vetus Testamentum* 46:1 (1996) 30, 32.

⁵⁹William Beardslee y David J. Lull, "Introduction", *Semeia* 24 (1982) 2-6.

al primer poema de Balaam se puede pensar en Dios como quien tiene el total control de las cosas y decide participar del interés personal de un rey y de su adivino de turno, para revelar sus propósitos de una manera original e inolvidable.

Por otra parte, la persuasión rechaza todo lo que tiene visos de determinismo en el AT. Y a una teología moderna ocupada prácticamente solo a la situación humana y a una respuesta de fe, el tema de las maldiciones le crea contrasentidos difíciles de solucionar. Por eso se apela constantemente a la situación histórica y social propia del relato.⁶⁰ George W. Coats argumenta que no hay cambio de opinión fortuita de Dios en los diferentes intentos de Balaam. En esos actos se revela la posibilidad de nuevos horizontes en el trato de Dios con el ser humano. Cada contacto de Dios con Balaam ofreció un potencial para una nueva revelación.⁶¹ En realidad, ni el determinismo ni la falta de compromiso de Dios pueden explicar el cambio de maldición en bendición y las palabras de Dios en la boca de un vidente pagano. Más bien el primer poema presenta a Dios comprometido fuertemente con el destino de Israel y su deseo ferviente de cumplir la promesa hecha a Abraham y repetida a Moisés antes de salir de Egipto.

Sin duda, Dios sería capaz de lograr su propósito con Israel a pesar de sus rebeliones. Si hubiera sido por

⁶⁰Ibíd.

⁶¹George W. Coats, "The Way of Obedience: Traditio-historical and Hermeneutical Reflections on the Balaam Story", *Semeia* 24 (1982) 55. Sin embargo, no hay base textual para aceptar la postura de Coats quien supone que la obediencia de Balaam es el foco central de la historia. Parece más bien que la imposibilidad de maldecir a Israel o cambiar su designio divino es el tema del relato de Balaam.

una supuesta incapacidad tanto de Israel como por parte de Yahweh, el conjuro de Balaam hubiera sido una buena oportunidad para argumentar la imposibilidad de concretar el plan divino por causa de la tozudez de Israel. Sin embargo, Dios es capaz de tratar incluso con la obstinación de Israel y llevar a la nación hacia el cumplimiento de sus objetivos propuestos.

Además, la posición determinista encontraría dificultades en pensar en una corrección del plan divino como sucedió después que Dios impidió la entrada a Canaán por cuarenta años debido a la rebelión generada por los diez espías (Núm 14:23). Por otra parte, la teología del proceso no aceptaría el control circunstancial de la voluntad humana de parte de Dios como sucedió en cierto sentido con Balaam (“Y Jehová puso palabra en la boca de Balaam”, Núm 23:5). La teología del primer poema nos presenta a Dios interactuando con los seres humanos y comportándose como un humano más pero representando todo aspecto posible de las virtudes de la justicia y de la misericordia. Este concepto genera el correcto equilibrio entre la imposibilidad determinista y el exceso de libertad de la teología del proceso. Dios controla y libera sin dañar en absoluto la libertad de sus criaturas. De esta manera la profecía, como patrimonio exclusivo de Dios, y el libre albedrío, como el regalo sublime de Dios a la raza humana, quedan resguardados del fijismo paralizante del determinismo y de la anarquía total producida por un supuesto Dios que no se atreve a poner límites a sus criaturas.

Conclusiones

Primeramente se verifica que el principio del paralelismo de la poesía hebrea condiciona la lectura y la

interpretación de un texto poético como el primer poema de Balaam en este caso. Después de la crítica textual realizada se nota que el TM para Números 23:7-10 es confiable para realizar sobre él una exégesis. Las diferencias con la versión griega son de interpretación de esta sobre aquel. Los tǎrgumes son ilustrativos y guidores para tomar algunas decisiones con respecto del TM y la LXX. El PS es generalmente semejante al TM aunque en pocos casos se presenta análogo a la LXX. En algunos versículos especialmente 23:9, 10 el texto está extremada, atractiva y sorprendentemente embellecido, interpretado y ampliado en los tǎrgumes. El bosquejo de Números basado en la división general de las dos generaciones del desierto ayuda a entender el libro como una unidad única y original. Después el primer poema, de acuerdo al diseño literario descrito y al principio del paralelismo poético, queda dividido en una solemne introducción y en tres estrofas con la misma cantidad de versos o líneas, es decir, 14 cola agrupadas en pares haciendo un total de siete líneas. Esta estructura poética ayudó definidamente en la interpretación del texto. En primer lugar se tiene (1) la invitación de Balaq a Balaam, (2) la imposibilidad de Balaam de bendecir a Israel, (3) la descripción de Israel y, por último, (4) la reflexión final del vidente.

Todo este panorama literario enfatiza la elección de Israel como pueblo de Dios y el propósito divino de introducirlo a Canaán. Este objetivo se efectúa a pesar de la inconsecuencia de ciertos integrantes o grupos rebeldes del pueblo escogido en su relación con Yahweh. En definitiva, no hay conjuro ni maldición que pueda alterar la decisión de Dios de conducir e introducir a Israel a la tierra prometida. El conjuro de Balaam solicitado por Balaq, un arma verdaderamente no convencional, no produjo

el efecto esperado. Sin duda, como expresara el vidente, no hay conjuro ni agorero ni adivinación posible contra Israel. 🌀