

**CB
78**

Pierre Buis

El libro de los Números



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1993

Todo el mundo conoce las grandes páginas del comienzo del Exodo: la salida de Egipto y la alianza en el Sinaí. Pero luego esta marcha liberadora parece perderse en las arenas de los desiertos de Sin y de Farán... ¿Quién sabe contar lo que le sucedió luego a Israel, hasta el paso del Jordán con Josué?

Pierre BUIS, religioso espiritano, profesor de Antiguo Testamento en Brazzaville (Congo), nos invita a acompañar a Israel en esta marcha por el desierto tan mal conocida. Propone primero una visión de conjunto del libro de los Números para responder a las dos cuestiones esenciales: ¿Es Israel un pueblo santo, consagrado a Dios, o un pueblo de pecadores? ¿Qué sentido tiene esta larga marcha por el desierto, para Israel y para la Iglesia de hoy? La vida cristiana –como toda vida– es una larga marcha, una lenta iniciación en la libertad y en el encuentro con Dios. Por otra parte, ¿no son travesías por el desierto muchas de las etapas de este itinerario espiritual?

En la segunda parte del cuaderno, P. BUIS comenta, «al hilo del texto», todos los relatos del libro de los Números, en particular las crisis y los conflictos que reflejan las relaciones difíciles del pueblo con su Dios. Ya se planteaban entonces los problemas de la autoridad de los responsables, así como los de los «ministerios» de los sacerdotes y de los levitas. Pero la Iglesia no es Israel: Cristo, nuevo Moisés, le ha dado otros modelos para el ejercicio de la autoridad, viviendo su propio éxodo y lavando los pies de sus discípulos. El ir y venir del libro de los Números a los evangelios se ofrece a nuestra reflexión y a nuestra meditación como un buen estudio para el tiempo de cuaresma.

Philippe Gruson

INTRODUCCION

Los Números, un libro poco atractivo y poco conocido. Son raros los comentarios a este libro. El mismo Orígenes lo reconocía: «Al leer los evangelios, las cartas o los salmos, todo el mundo los acoge con gozo y se adhiere gustosamente a ellos; se alegra de descubrir en ellos algún remedio a sus enfermedades. Pero si se ponen a leer el libro de los Números, y especialmente los pasajes que tenemos entre manos (c. 33), muchos creerán que todo es inútil y que no remedia en nada sus debilidades ni sirve para la salvación de su alma; los rechazarán y prescindirán inmediatamente de ellos como de alimento pesado e indigesto» (*Homilías a los Números*, 27, 1; cf. recuadro p. 22).

De hecho, una ojeada rápida sobre el contenido del libro fácilmente echa para atrás. ¿Adónde nos llevan esas listas de tribus con los nombres de sus jefes y sus efectivos (los famosos «números»), esas descripciones interminables de ofrendas y sacrificios, esos relatos trágicos en los que el pueblo se ve diezmado sin piedad? ¿Tiene esto algún sentido para los que no sean especialistas? Este cuaderno intenta explorar este libro y mostrar que todavía tiene algo que decir al pueblo de Dios. Los mensajes que se deriven de su estudio no son tan difíciles de actualizar.

Es sabido que el Pentateuco forma un todo y que su división en cinco libros se debe a imperativos técnicos muy concretos: los cinco rollos de pergamino que se leían sucesivamente en la sinagoga. Pero esta división no se ha hecho al azar y cada uno de los cinco

libros puede estudiarse por separado. La primera palabra del libro cuarto: «En el desierto» (*bamidbar*), que sirve de título en la Biblia hebrea, define bastante bien su contenido: la estancia de Israel en la península del Sinaí y la Transjordania, durante cuarenta años.

RELATOS Y LEYES

El libro resulta complejo porque mezcla relatos y textos legislativos; algunas legislaciones van introducidas por relatos, pero otras son totalmente independientes de su contexto narrativo (así los c. 15; 19; 28; etc.). Según la dimensión narrativa, la estructura del libro es muy simple; se le puede dividir en tres secciones:

- 1) final de la estancia en el Sinaí y últimas disposiciones (1, 1-10, 10);
- 2) marcha desde el Sinaí hasta las llanuras de Moab (10, 11-25, 18);
- 3) preparación de la entrada en Canaán (25, 19-36, 13).

La narración continúa la del Exodo; debería terminarse con la muerte de Moisés. El relato de la misma se esboza en Nm 27, pero la continuación se deja hasta el final del Deuteronomio (Dt 32, 48-52; 34, 1-7).

En cuanto a los textos legislativos, sería difícil encontrar el principio de su distribución. Algunos sirven para completar las legislaciones de Ex y Lv. El único

conjunto que se puede destacar en los Números se refiere a los levitas (Nm 3-4; 8; 16; 18, 21-32; 35, 1-8). Lo estudiaremos especialmente en la segunda parte.

Nuestro estudio atenderá sobre todo a los relatos de la parte central del libro, sin olvidar algunos textos de la primera y de la tercera. Nos describen al pueblo

en marcha a través del desierto; una marcha muy distinta de la que narraba el Exodo (Ex 13-19). En estos relatos y en las legislaciones podemos ver cómo Israel comprendía su historia y cómo se comprendía a sí mismo. En este marco excepcional del desierto se revelan o se definen muchos de los aspectos esenciales del pueblo.

LEYES Y RELATOS EN EL LIBRO DE LOS NUMEROS

textos legislativos	textos mixtos		textos narrativos
	leyes introducidas por un relato	relatos guiados por prescripciones	
2 5, 5-31; 6 8 10, 1-10 15, 1-31 18-19 28-30 33, 50-56 34-35	9, 6-14 15, 32-36 27, 1-11 36	1 3-4; 5, 1-4 9, 1-5 17, 1-5.16-26 26 31	7 9, 15-23 10, 11-36 11-14; 16 17, 6-15.27-28 20-25 27, 12-23 32; 33 1-49
373 versículos	275 versículos		583 versículos

Así, pues, el elemento narrativo aparece dominante o no, según se aprecien los textos mixtos.

El sistema de fechas que comienza en Ex 12, 41 (salida de Egipto) se continúa solamente en Nm 1, 1 (1^{er} censo) y 10, 11

(salida del Sinaí). Se encuentran dos fechas incompletas en 9, 1 (ley sobre la pascua) y en 20, 1 (llegada a Cadés). La de 33, 38 (la muerte de Aarón) debería encontrarse en 20, 28.

¿LAS TRADICIONES DEL PENTATEUCO?

Apenas se sumerge uno en los relatos, choca con la complejidad del texto, con sus repeticiones, con las rupturas de la lógica narrativa, con variaciones extrañas de vocabulario. Desde Richard Simon y Jean Astruc (siglos XVII y XVIII), se ha intentado explicar estas dificultades suponiendo una composición del Pentateuco por etapas. En otros cuadernos se habrán podido leer las hipótesis más corrientes sobre la historia de la redacción del Pentateuco. Así, el CB 13 para el Pentateuco (J. Briend; para la estratigrafía de los Números, cf. p. IV) y el n. 56 para la historia de Abrahán (M. Collin).

Podría haberse hecho una lectura de los Números siguiendo el mismo principio (como la que se esboza en las notas de la TOB), pero la redacción de los cuadernos bíblicos ha renunciado a ello. El motivo es la incertidumbre que reina actualmente sobre la formación del Pentateuco. Las hipótesis que parecían más seguras (reseñadas en CB 13, de 1976) se ven hoy cuestionadas por varios lados. Puede verse una perspectiva de las discusiones en curso en el CB 56, 14-22 (y ya en el n. 54, 7-10). Desde entonces, la crisis no hace más que desarrollarse y sería aventurado avanzar una hipótesis en regla sobre las etapas de redacción de los Números. Se retendrá solamente que gran parte de los relatos y sobre todo de las legislaciones proviene de los sacerdotes de Jerusalén en tiempos del destierro: es la tradición sacerdotal, que se puede generalmente identificar con certeza.

Nuestro estudio tomará el texto tal como se nos ha dado, en su forma definitiva (como en el CB 54 sobre el Exodo, de C. Wiéner). Se tendrán en cuenta las diversas redacciones cuando son evidentes, pero sin intentar identificarlas formalmente ni fecharlas sistemáticamente. Puesto que la intención de este cuaderno es más bien teológica que histórica, podremos contentarnos con esta aproximación hasta que no se aclare más el horizonte exegético.

Nuestra exploración del libro de los Números se hará en dos tiempos:

- una visión de conjunto del libro, siguiendo diferentes temas que componen la figura del pueblo de Dios (p. 8-24);
- un estudio más detallado de algunos capítulos, siguiendo el orden del texto (p. 25-55).

Este cuaderno se inspira mucho en las anotaciones del libro de los Números en la *Traduction Oecuménique de la Bible* (las dos ediciones difieren muy poco, en este nivel). Por consiguiente, debe mucho a los colaboradores de esta traducción, y muy especialmente a Denise Piccard, que comparte conmigo la responsabilidad de la traducción y de la anotación. Al no disponer en castellano de esta *Traduction oecuménique de la Bible* (TOB), citaremos la edición española de *La Biblia*. La Casa de la Biblia, Madrid 1992, salvo algunos casos en los que las investigaciones recientes sugieran otra interpretación.

UN PUEBLO EN EL DESIERTO

Lo que buscamos en nuestra lectura del libro de los Números es cómo se comprendía a sí mismo el pueblo de Israel, qué imagen tenía de sí mismo. Esto se expresa naturalmente en la legislación, pero igualmente en los relatos. Y esto es especialmente verdad en este libro, en el que muchos relatos se refieren a las

crisis que van precisando cada uno de los elementos esenciales de la identidad del pueblo de Dios. En esta primera parte, se seguirán a través de todo el texto diferentes temas que contribuyen todos ellos a definir el pueblo que se quería ver existir.

¿PUEBLO SANTO? ¿PUEBLO DE PECADORES?

UN PUEBLO CONSAGRADO A DIOS

Si las expresiones «pueblo santo», «pueblo consagrado al Señor» no figuran en los Números, la idea está muy presente en este libro, y a veces también la frase: «Todos los miembros de la comunidad son santos» (16, 3). Esta relación privilegiada entre Dios y su pueblo se desarrolla en cuatro direcciones.

Presencia de Dios

«Todos los miembros de la comunidad son santos, y el Señor está en medio de ellos» (16, 3). «Tú, oh Señor, habitas en medio de este pueblo, te dejas ver cara a cara, y tu nube se posa sobre ellos» (14, 14). Todos los textos están de acuerdo en comprender esta presencia en un sentido local, y se la relaciona con un objeto que el pueblo traslada consigo.

La concepción dominante es la de la *morada*: un santuario importante, pero portátil, situado en el centro del pueblo. Tenemos su descripción en Ex 25-30, y Ex 35-40 nos habla de la organización de su servicio, cuyo último episodio figura en Nm 7 (ofrenda de las tribus para la dedicación del santuario). Se sabe que esta *morada* combina otras dos formas de santuario mencionadas en el Exodo, pero también en los Números: la tienda del encuentro (11, 24-25), situada fuera del campamento, y el cofre o el arca de la alianza (10, 35), que precedía al pueblo en marcha.

El signo más inmediato de la presencia de Dios es la *nube*. Si tan sólo aparece episódicamente sobre la tienda del encuentro (11, 25), su presencia es permanente en la *morada*: «La nube cubría permanentemente la *morada*, tomando por la noche la apariencia de fuego» (9, 16, que recoge a Ex 40, 34-38).

Sometido a la palabra de Dios

Israel es santo porque está sometido a la palabra de Dios. El pueblo en el desierto recibe de parte del Señor numerosas prescripciones. Se le transmiten por boca de Moisés o de Aarón, y a veces por medio de signos materiales. No se trata solamente de los mandamientos que han de orientar la conducta de las personas y de la comunidad a lo largo del tiempo, sino también de las consignas que se van dando día a día.

En muchos relatos de la tradición sacerdotal, Moisés no sabe resolver los casos que se le someten. Consulta entonces al Señor, que da la solución, una solución que hará jurisprudencia. Por ejemplo, en 9, 6 se consulta a Moisés el caso de algunos hombres que no han podido celebrar la pascua por no estar en situación de pureza ritual. Moisés no encuentra nada que decir más que esto: «Esperad y veré lo que dispone el Señor sobre vuestro caso». Y llega la respuesta, que tendrá valor de ley permanente: «La celebrarán el catorce del segundo mes al atardecer..., ajustándose en todo al rito pascual» (9, 11-12).

La dependencia de las órdenes del Señor llega hasta el extremo cuando se trata de la orden de marchar: «Cuando la nube se elevaba sobre la tienda, partían los israelitas; y donde se posaba la nube, allí acampaban. Partían por orden del Señor y por orden del Señor acampaban, y permanecían acampados todo el tiempo que la nube estaba sobre la *morada*. Cuando la nube se posaba sobre la *morada* durante algún tiempo, los israelitas, obedientes al Señor, no se movían... Obedecían las órdenes que el Señor les había dado por medio de Moisés» (9, 15-23). Se nos presenta así un pueblo constantemente alerta, esperando órdenes siempre imprevisibles. Es más una definición teológica de este pueblo que una descripción de la vida que llevó en el desierto.

Los relatos sacerdotales añaden habitualmente que estas órdenes fueron ejecutadas puntualmente. Las fórmulas «Moisés hizo exactamente lo que el Señor había ordenado», o «los israelitas hicieron exactamente lo que el Señor había ordenado» se repiten como estribillos. Esto no impide que la tradición sacerdotal, como las otras, relaten también a veces cómo *negaba el pueblo su obediencia; hablaremos luego de ello*.

Al servicio del Señor

«Aseguraban el servicio del Señor» (9, 23). Este servicio designa de hecho el culto. De la mayor parte de los textos se deduce que es ésta la tarea esencial del pueblo, su vocación. Desde que se organizó el santuario, la liturgia tuvo que funcionar según el ritual descrito en el Exodo, el Levítico y los Números, en particular el holocausto cotidiano (Ex 29, 38-46; Nm 28, 3-4).

Se verá en Nm 16 (p. 41) y en otros textos que este culto plantea muchos problemas, no ya al nivel del ritual (no se le discute en ningún pasaje), sino a propósito de los ministros capacitados para ejercerlo. Se necesitará una crisis violenta y asesina para que se

imponga la conclusión: sólo Aarón y sus descendientes están capacitados para ofrecer los sacrificios y el incienso; en una palabra, para acercarse al altar: «Si un extraño se acerca, morirá» (18, 7).

estaréis unidos a vuestro Dios» (Nm 15, 37-40). Más adelante veremos dos instituciones que, en la tradición sacerdotal, sirven para expresar la consagración del pueblo a su Dios: el *levitismo* (p. 27) y el *nazireato* (p. 30). Los dos implican exigencias de separación.

Un pueblo aparte

«Es un pueblo que vive aparte y no se cuenta entre las naciones», observa el profeta Balaán (23, 9). Esta separación se comprende de varias maneras. La primera es que Israel no debe tratar con ningún otro pueblo. Es lo que vive en el desierto. Allí no encuentra amigos, a no ser los madianitas con los que está aliado Moisés (10, 29-32; Ex 18); pero se harán enemigos de ellos tras el asunto de Bet Peor (Nm 25, 17-18; 31). Y todos los demás: Edom (20, 20), Moab (22-24), amorreos (21, 31) y cananeos (14, 45), son hostiles. Y el aislamiento forzoso del desierto tendrá que proseguir en Canaán mediante un aislamiento voluntario: «Expulsaréis lejos de vosotros a todos los habitantes de Canaán... Y si no los expulsáis, aquellos que hayáis dejado en medio de vosotros serán como espinas en vuestros ojos y zarzas en vuestros costados» (33, 52-56). Esta postura radical se explica bien en tiempos del destierro: el final trágico de los dos reinos no podía menos de condenar severamente la tendencia a vivir con los otros pueblos, e incluso como ellos.

Pero Israel es también un pueblo aparte en el sentido de que no vive como los demás. Hay muchas prescripciones de detalle que imponen este carácter original; la mayor parte de ellas están en el Levítico (11-25) y en el Deuteronomio (12-25). Pero también hay muchas en los Números: «El Señor dijo a Moisés: Ordena a los israelitas que, de generación en generación, se hagan flecos en los bordes de sus mantos y aten los flecos de cada borde con un hilo de color púrpura violeta. Cuando los miréis, os servirán para recordar los mandamientos del Señor y os ayudarán a ponerlos en práctica, apartando de vosotros los deseos del corazón y de los ojos que os seducen... Así

GUARDAR LAS DISTANCIAS

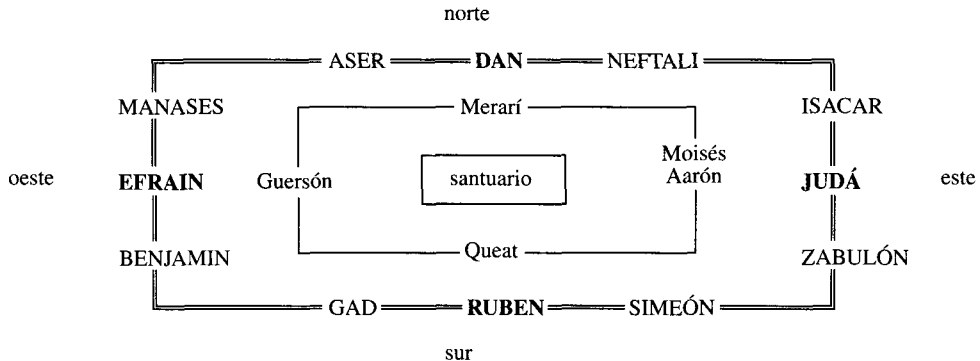
Los actos de culto se presentan habitualmente con la palabra «acercarse». El signo de que alguien está habilitado para las funciones sacerdotales es que «puede acercarse» al santuario o al altar. Una serie de experiencias dramáticas demostrará que sólo los hijos de Aarón pueden acercarse. La conclusión de la gran crisis relatada en los capítulos 16-17 es: «Los israelitas dijeron a Moisés: Estamos perdidos. Vamos a morir todos... El que se acerque a la morada del Señor, morirá. ¿Vamos a perecer todos?» (17, 27-28; cf. 18, 22). Para evitar nuevos dramas, el pueblo se mantendrá a cierta distancia del santuario. Y esto se realiza concretamente por la disposición misma del pueblo (véase el *esquema*).

En el campamento, las tribus se distribuyen en dos cuadrados concéntricos en torno al santuario. En la parte exterior, las doce tribus en cuatro grupos de tres; en la parte interior, los tres clanes de la tribu de Leví y, ante la entrada de la tienda, Moisés, Aarón y sus hijos.

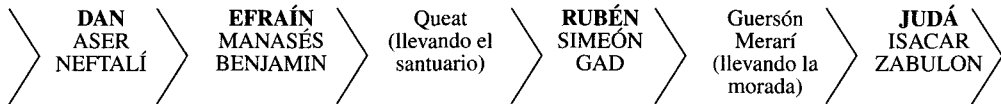
Cuando marchen, se seguirá esta disposición: JU-DA – Isacar – Zabulón – clanes de Guersón y Merarí (llevando la morada) – RUBEN – Simeón – Gad – clan de Queat (llevando el santuario) – EFRAIN – Manasés – Benjamín – DAN – Aser – Neftalí. Aquí, los imperativos técnicos (hay que instalar la tienda antes de que llegue el arca al campamento) se imponen sobre la necesidad de mantener las tribus a distancia (10, 14-28 y 2, 9.16.17.24.31). Se ha propuesto la hipótesis de que esta disposición se inspiraría en el ceremonial de una procesión a un santuario del Negueb en tiempos

DISPOSICION DE LAS TRIBUS DE ISRAEL EN EL DESIERTO

1. En el campamento



2. En marcha



de los jueces o de los reyes. Pero también se puede pensar en las procesiones del arca en Jerusalén, tal como las evocan algunos salmos (Sal 24, 7; 47, 6; 68, 25-28).

No se trata solamente de materializar la diferencia de funciones entre los sacerdotes, los levitas y el pueblo. Es una cuestión de vida o muerte, tal como se explica en 1, 53: «Los israelitas acamparán cada uno en su campamento... Los levitas acamparán en torno a la tienda del testimonio, con el fin de que no se des-

encadene la cólera divina contra la comunidad israelita». En otras palabras, los levitas sirven de pantalla entre el pueblo y el santuario de donde puede salir la «cólera». En 16, 35, esta cólera se manifiesta por un fuego que devora a los contestatarios; en otros lugares, bajo forma de epidemias fulgurantes.

Los levitas han sido elegidos especialmente para esta función protectora que encierra sus riesgos. «Dice el Señor: Yo me he reservado a los levitas en sustitución de todos los primogénitos de Israel... Se los

he dado a Aarón y a sus hijos como un don de parte de los israelitas, para que hagan el servicio por ellos en la tienda del encuentro, expíen por ellos y no sean castigados por acercarse al santuario» (8, 16-19). Permitiendo al pueblo conservar sus distancias, también ellos están obligados a guardarlas, por ejemplo los que aseguran el transporte del mobiliario sagrado: «Lo transportarán los hijos de Queat, pero sin tocar el santuario, no sea que mueran...; cuando tengan que acercarse al lugar santísimo, entrarán Aarón y sus hijos, y asignarán a cada uno lo que tiene que hacer y lo que tiene que transportar. De este modo, no tendrán que mirar las cosas santas ni siquiera por un instante, y no morirán» (4, 15.19-20).

¿Por qué todas estas precauciones? Es que el pueblo está habitualmente en estado de pecado, y esto no lo puede tolerar el Dios santísimo. Su reacción instintiva, podríamos decir, es esa cólera que vemos desencadenarse como una fuerza ciega en varias ocasiones (11, 1.10; 16, 21.35; 17, 11). Estas expresiones resultan siempre extrañas y hasta chocantes para nosotros, sobre todo cuando las encontramos en el Nuevo Testamento. Forman parte de esos antropomorfismos por los que la Biblia quiere hacer sentir que el Dios vivo es una persona que actúa en el mundo de los hombres y no una realidad abstracta. Se trata de subrayar la distancia entre Dios y su criatura, tan grande que la criatura quedaría aniquilada por el encuentro con Dios: no se le puede ver sin morir (Ex 33, 20). Todos los místicos han experimentado que el encuentro con Dios sería mortal si él mismo no nos invitase a ello. Para aquellos a quienes él ofrece su amistad, el encuentro se hace soportable y beatificante; para los que rechazan esta amistad y sus exigencias, el encuentro se hace mortal.

PUEBLO DE PECADORES

Si bien algunos profetas han podido idealizar el tiempo del desierto, el Pentateuco en su conjunto es

más bien pesimista. Si bien es el tiempo de los agasajos del Señor y de sus maravillas, es también el tiempo de los rechazos por parte del pueblo. Ya en el Exodo (Ex 14-19), y más especialmente en los Números, se ve a un pueblo en constante rebeldía contra sus jefes y contra Dios. Los israelitas no quieren el país prometido a sus antepasados, al menos a costa de una marcha interminable. En cualquier ocasión se quejan de haber abandonado Egipto, y piensan incluso en volver a él (Nm 14, 3-4). Discuten la elección que Dios ha hecho de las diversas autoridades, la organización del culto, las órdenes de Moisés. Finalmente, se vuelven a otros dioses (Nm 25).

La consecuencia inmediata será muchas veces el desencadenamiento de la «cólera»: fuego (11, 1; 16, 35), seísmos (16, 31-33), epidemias (11, 33; 17, 11), muertes repentinas (14, 37), invasión de serpientes (21, 6), guerra (14, 45). Pero en muchos casos hay un proceso en regla (14 y 16 sobre todo). Se pronuncia la sentencia antes de ser ejecutada y comunicada por Moisés (11, 20; 14, 12.23.29-35; 16, 21; 25, 4). El pueblo que nos describe el libro de los Números parece irremediablemente pecador y, por tanto, siempre en peligro de muerte. Si logra sobrevivir, es porque el Señor mismo le da medios para neutralizar la «cólera» que le amenaza.

El primero de estos medios es la *oración de Moisés*: se la menciona seis veces (11, 2; 12, 13; 14, 13-19; 16, 22; 17, 11; 21, 7-8). Obtiene unas veces que se levante el castigo y otras que se le suavice. En 14, 11-20 se nos da en detalle el tenor de esta oración. Se impone su relación con la oración de Ex 32, 10-13 y Dt 9, 26-29 (después del becerro de oro). Encontramos los mismos argumentos: el Señor se cubriría de ridículo a los ojos de las naciones si suprimiera al pueblo que ha liberado. Pero aquí Moisés apela también a la definición que el Señor había dado de sí mismo en Ex 34, 6-7: «Haz, pues, Señor, que resplandezca tu fuerza como tú mismo dijiste: El Señor es paciente y misericordioso, perdona la maldad y la rebeldía, aunque nada deja impune, pues castiga en los hijos el pecado de los padres hasta la tercera y cuarta genera-

ción. Perdona, pues, el pecado de este pueblo por tu gran misericordia, como has venido haciendo desde que lo sacaste de Egipto hasta ahora» (14, 17-19). En 17, 11, la intervención de Moisés consiste en mandar a Aarón que cumpla un rito litúrgico que detenga la epidemia en curso.

El segundo medio, que aparece ya en este último caso, es el conjunto de ritos que aseguran el perdón de las faltas. El rito más mencionado es el llamado «rito de absolución» (*kipper*); va asociado al «sacrificio por el pecado» (*hattah*), descrito en Lv 4, pero la palabra designa un gesto más concreto: rociar con la sangre de la víctima el altar u otro objeto. En 17, 11 está la única mención de una ofrenda de incienso, que tiene el mismo valor propiciatorio.

Los sacerdotes que han dado en el Pentateuco un programa de restauración del pueblo tras el destierro, tenían hasta tal punto conciencia de la presencia del pecado en su pueblo que multiplicaban los ritos de propiciación. El sacrificio por el pecado se prescribe en casi todas las acciones litúrgicas, incluso en las que se orientan más hacia la acción de gracias (por ejemplo en 28 y 29). Como estos ritos están estrictamente reservados al sacerdote del linaje de Aarón, de él es de quien depende la vida del pueblo cuando Moisés no está allí para salvarlo por su intercesión.

UNOS RESPONSABLES CRITICADOS

Como cualquier otra comunidad, el pueblo del desierto tenía necesidad de jefes. Se mencionan varios, pero el primer lugar le corresponde sin duda a Moisés.

Moisés

Recogiendo todos los datos del texto, se puede establecer un retrato de Moisés, tan rico como con-

trastado; completa al que se puede sacar del libro del Exodo (cf. CB 54, 51).

Moisés es ante todo el portavoz del Señor. Casi todas las leyes van introducidas por la fórmula: «El Señor dijo a Moisés: Habla a los israelitas y diles...». En los relatos, todo lo que el Señor quiere decir al pueblo pasa por Moisés. Algunos pasajes precisan el cuadro en que Moisés recibe comunicación de lo que tiene que proclamar. «Cuando Moisés entraba en la tienda del encuentro para hablar con el Señor, Moisés oía la voz que le hablaba desde lo alto de la plancha de oro que estaba sobre el arca del testimonio» (7, 89). «Salió Moisés de la tienda... y convocó a los setenta ancianos del pueblo y los reunió en torno a la tienda. El Señor bajó en la nube y habló a Moisés» (11, 24-25). En 12, 6-7 se va aún más lejos: «Cuando hay entre vosotros un profeta, yo me revelo a él en visión y le hablo en sueños. Pero con mi siervo Moisés no hago esto, porque él es mi hombre de confianza. A él le hablo cara a cara (*lit.* de boca a boca), a las claras y sin enigmas. Moisés contempla el semblante del Señor». Este semblante, una silueta podríamos decir, no es todavía el rostro o la gloria del Señor (Ex 33, 18-20), pero es ya una experiencia mística que sitúa a Moisés por encima de todos los profetas.

Como está capacitado para comunicar al pueblo las órdenes del Señor, Moisés es reconocido como jefe. Con él es con quien se enfrentan cuando surge alguna dificultad. El es quien aprueba o desecha las iniciativas de las tribus (21; 32), el que decide las operaciones militares (31, 3), las gestiones diplomáticas (20, 14), la sanción de ciertos delitos (16, 28; 25, 5), etc. Ordinariamente actúa por orden del Señor y no por su propia iniciativa. Muchos de los textos lo muestran totalmente dependiente de las decisiones divinas. A veces tiene que aguardar esta decisión para saber lo que hay que hacer (9, 8; 15, 34). Si se discute su autoridad, apela al Señor. En Ex 16, 8 y 17,2, Moisés refiere al Señor las acusaciones de las que es objeto; pero esto no aparece en los Números, a no ser de forma implícita.

Moisés está totalmente entregado al proyecto del Señor: «Lleva a este pueblo sobre tu regazo como lleva la nodriza a su criatura, y concúcelo hacia la tierra que prometí a sus padres» (11, 12). Los que rechazan su autoridad son también los que rechazan este proyecto, los que echan de menos a Egipto y desean volver allá. Por fidelidad a su misión, Moisés quiere ser totalmente solidario del pueblo que conduce. Como en Ex 32, 10-14.32, Moisés rechaza en Cadés la propuesta de volver a comenzar la vida de todo un pueblo a partir de él (Nm 14, 12-19). Compartirá finalmente la suerte de su generación, condenada a morir fuera del país de Canaán.

El personaje de Moisés se presenta en algunos relatos de manera muy concreta, pero muy contrastada; se ve que las tradiciones que circulaban sobre él eran bastante divergentes. Por un lado, se le presenta como una persona violenta y colérica (16, 15.30; 20,10); por otro, como «el hombre más humilde y sufrido del mundo» (12, 3). Por un lado, toma decisiones radicales, y hasta brutales; por otro, no se defiende ante las críticas y se muestra dispuesto a compartir con otros el espíritu que está sobre él y que fundamenta su autoridad (11, 29). Mantiene el timón contra viento y marea, pero tiene también momentos de desánimo. «Le dijo al Señor: ¿Por qué tratas mal a tu siervo? ¿Por qué me has retirado tu confianza y echas sobre mí la carga de todo este pueblo?... Si me vas a tratar así, prefiero morir» (11, 11-15). Este desánimo puede llegar hasta la duda (11, 21-23; 20, 10).

Fiel a su misión y sostenido por el Señor, Moisés conoció sin embargo no pocos fracasos: en Cadés no puede hacer que obedezca su pueblo (14); más tarde, ve cómo los edomitas le niegan el derecho de paso (20, 14-21). Finalmente, los hombres que conduce a las llanuras de Moab no son los que había hecho salir de Egipto (26, 64). A pesar de todo, logró hacer de los fugitivos de Egipto un pueblo, dispuesto a entrar en la historia.

Aarón

En muchos textos se menciona a Aarón al lado de Moisés. Pero es algo así como su doble, porque no tiene función propia. Si se le discute personalmente, es Moisés el que toma su defensa, y él no dice nada (16 y 17). Pero no es verdad lo contrario, y hay incluso un caso en que Aarón (con su hermana María) se opone a Moisés y discute su posición de mediador privilegiado. «Decían: ¿Acaso ha hablado el Señor sólo con Moisés? ¿No ha hablado también con nosotros?» (12, 2). Es la única palabra de Aarón en Nm, y no es ciertamente en su favor. Se impone la relación con Ex 32: a propósito del becerro de oro, el conflicto entre los dos hermanos es mucho más grave.

Aarón no tiene importancia más que en las funciones culturales. Como se ha visto, asegura con estas funciones la vida –o al menos la supervivencia– del pueblo. Tradicionalmente, se atribuía una función análoga al rey, decorado en Lam 4, 20 con el título de «nuestro aliento». Este título sería más verdadero del sacerdote en el sistema sacerdotal. Esta importancia vital justifica los privilegios considerables que se le reconocen en los Números (18; 31, 25-47). Su vestimenta descrita en Lv 8, 7-9 y Ex 28 tiene resabios reales; se le unge como al rey. De hecho, en la comunidad que vuelve del destierro, el sacerdote será el personaje más influyente, aunque no se le reconozca como jefe político ni por los persas ni por los griegos. Por tanto, no es de extrañar ver cómo la esperanza mesiánica toma en ciertos ambientes un tinte sacerdotal. Así, la comunidad de Qumrán esperaba un «mesías de Aarón» que tendría la presidencia sobre el «mesías de Israel» (*Doc. de Damasco*, XII, 23; *Regla*, IX, 11; cf. Documentos en torno a la Biblia, 19, 74-77).

Pero todo esto concierne a los sucesores de Aarón más que al propio Aarón. Lo único que a él le aprovechará será el prestigio que se deriva de su elección por el Señor (c. 17). Menos favorecido aún que Moisés, morirá sin haber divisado de lejos la tierra prometida (20, 24).

Los sucesores

Puesto que ni Moisés ni Aarón acompañarán al pueblo a Canaán (20, 12; 27, 12-14), hay que darles sucesores. Para Moisés, el sucesor será Josué: «Moisés dijo al Señor: Señor, tú que conoces el corazón de todos los hombres, pon al frente de esta comunidad un hombre que la presida y la conduzca, para que la comunidad del Señor no quede como rebaño sin pastor. El Señor le respondió: Toma a Josué, hijo de Nun, que posee un corazón recto, y pon tus manos sobre él. Preséntalo luego al sacerdote Eleazar y a toda la comunidad, y dale instrucciones en presencia de ellos. Delega en él parte de tu autoridad, para que la comunidad israelita le obedezca» (27, 15-20).

Para Aarón, la sucesión es automática: «Tomó Moisés a Aarón y a su hijo Eleazar, y subieron los tres al monte Hor y, a la vista de toda la comunidad, Moisés quitó los ornamentos a Aarón y se los puso a su hijo Eleazar. Aarón murió allí, en la cima del monte» (20, 25-28).

Pero esta vez la relación de fuerzas se invierte. Josué no hereda más que funciones políticas y militares: «hacer salir y entrar al pueblo». Pero no será el portavoz de Dios. La voluntad del Señor sólo se comunicará en adelante por los *urim* y *tummim*, un procedimiento adivinatorio sacando a suertes, del que la familia de Aarón tiene el privilegio exclusivo (Ex 28, 30; véase el recuadro). En caso de falta grave del pueblo, el perdón sólo se podrá obtener por los sacrificios u ofrendas de incienso, cuyo monopolio está en manos de los hijos de Aarón. Josué deberá incluso consultar al sacerdote para todas las decisiones importantes: «Se presentará ante el sacerdote Eleazar, que recabará el juicio del Señor sobre él por medio de los *urim* (las suertes). Toda la comunidad de Israel acatará sus órdenes» (27, 21). Además, no se prevé sucesor para Josué, mientras que el de Eleazar está ya destinado en el libro: su hijo Pinjás, que se había distinguido ya en Bet Peor (25, 7); también él goza de una «alianza» particular que garantiza el sacerdocio a su descendencia (25, 10-13), como a su abuelo Aarón (18, 19). La

palabra «alianza» tiene aquí el sentido concreto de «donación» en recompensa de un servicio (cf. P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*. Cerf, París 1976, 55 y 64).

EL ORACULO URIM-TUMMIM

Se habla a veces en el Antiguo Testamento de un procedimiento adivinatorio que permitía descubrir cosas ocultas y conocer la voluntad de Dios: *urim* y *tummim*. Estos nombres designan dos objetos (¿fichas, dados?), distintos por su color o por un signo cualquiera, que se conservaban en una bolsita, el *efod*, y que servían para echar suertes. En Dt 33, 8 se atribuye su monopolio a los levitas, y Ex 28, 30 los reserva sólo al sumo sacerdote, como supone también Nm 27, 23. Estos tres textos consideran legítimo este procedimiento. Pero a algunos redactores les resulta sospechoso: tal es el caso de Ex 28, 30, donde no se hace más que nombrarlos. Se adivina que tienen que ver algo con el juicio: ¿será la función judicial del sumo sacerdote o la justicia del pueblo?

En 1 Sm 14, 18-19.41-42 parece que se da una verdadera censura de este procedimiento en el texto masorético. Mientras que los Setenta describen el funcionamiento de los *urim-tummim*, el texto masorético no da más que las conclusiones de este método adivinatorio, e incluso de forma poco clara. En el texto griego de 1 Sm 14 se ve que, para decidir entre los dos términos de una alternativa, se sacaba uno de esos objetos del *efod*, lo cual daba la respuesta. En otros casos, uno de esos objetos significaba sí y el otro no.

Otros responsables

Al lado de estos responsables, se menciona a menudo otra estructura de autoridad: los jefes de tribus, los «ancianos» (sin duda jefes de clanes) y los jefes de familia. El sistema se basa en las relaciones de parentesco. Se habla habitualmente de las tribus paternas (1, 16; 13, 2; etc.) o de las casas paternas (2, 1). Esta estructura debe remontarse a los orígenes de Israel; se mantendrá más o menos bajo la monarquía y recobrará importancia durante y después del destierro.

En determinadas épocas se reconoce a un jefe supremo que tiene que arbitrar en los litigios entre las tribus y decidir las acciones comunes. Pero su nombramiento no depende de una institución. Todos los ejemplos que conocemos tienen que ver con una llamada del Señor (Moisés, Josué, los jueces, los primeros reyes). Esto no quiere decir que estos jefes carismáticos sean fácilmente aceptados por las tribus. Tal es ya el caso de Moisés, que frecuentemente entrará en conflicto con el pueblo, representado por los ancianos.

LOS CONFLICTOS

Los relatos de la permanencia en el desierto se sitúan bajo el signo del conflicto. Ante cada dificultad, el pueblo acusa a Moisés. Le reprochan más o menos claramente su imprevisión, su incapacidad de asegurar las necesidades elementales del pueblo que conduce. Más radicalmente se le echa en cara haber hecho salir al pueblo de Egipto y de imponerle una marcha que cada vez se veía más inviable. La conclusión lógica se señalará en 14, 3-4: «¿No sería mejor regresar a Egipto?... Nombremos un jefe y volvámonos a Egipto».

En los relatos del Exodo, y también en Nm 11, 4-20, el Señor ayuda a Moisés solucionando el conflicto: suple milagrosamente la carencia de que habían hecho responsable a Moisés. En los otros relatos, el conflicto queda zanjado con una intervención del Se-

ñor, el juez ante el que se ha llevado el asunto. Dios pronuncia una sentencia que Moisés notifica al pueblo. Habitualmente, el Señor descalifica al pueblo y lo castiga (11, 3; 11, 33; 14, 10-12; 17, 10; 21, 6), dándole así la razón a Moisés y reforzando su autoridad. Pero en 20, 1-13 es Moisés el que está equivocado y se le castiga; por consiguiente, las reclamaciones del pueblo estaban entonces justificadas. En todo caso, Dios las satisface dándoles agua.

Varios conflictos tienen directamente como objeto la autoridad de Moisés y de Aarón. Moisés es rechazado como jefe (16, 12-15) o como intermediario de revelaciones divinas: «¿Acaso ha hablado el Señor sólo con Moisés?», preguntan Aarón y María (12, 2). A Aarón se le niega el privilegio de ser el único sacerdote: «Si todos los miembros de la comunidad son santos y el Señor está en medio de ellos, ¿por qué mandáis vosotros solos en toda la asamblea del Señor?» (16, 3). Puesto que Moisés y Aarón han sido escogidos por Dios, él mismo se ve acusado por estos contestatarios. Por eso reacciona inmediatamente castigando a los oponentes. En las dos tradiciones del c. 16, Moisés mismo exige a Dios el castigo. En el c. 12, por el contrario, pide clemencia.

Todos estos conflictos, excepto el de Meribá (c. 20), tienen como efecto afianzar a Moisés en su autoridad y mantener el rumbo hacia la tierra prometida. Pero los castigos son tan duros (toda la generación del éxodo quedará aniquilada) que esta serie de conflictos desemboca en un callejón sin salida. ¿Qué va a quedar de ese pueblo que Moisés sigue conduciendo? La imagen que nos dan los Números de la estancia en el desierto es sumamente negativa, y casi desesperante. Sólo más tarde Ezequiel presentará un cuadro más sombrío (Ez 20). Es la traducción narrativa de lo que expresaban las instituciones: este pueblo es irremediablemente pecador. Finalmente, el propio relato saldrá del atolladero adonde lo llevaba la serie de conflictos: en Nm 21, el pueblo consigue finalmente algunas conquistas que lo ponen a punto para emprender la ocupación de Canaán. Recobra así la iniciativa en el camino de la historia.

LOS CONFLICTOS ENTRE EL PUEBLO Y MOISÉS

Se pueden señalar en el Exodo y en los Números unos quince relatos de longitud variable en donde el pueblo critica a Moisés. Empiezan con una fórmula parecida a ésta: «El pueblo protestó contra Moisés», o «el pueblo puso pleito a Moisés». El motivo suele ser una deficiencia, un peligro, una desgracia que procede más o menos directamente de la salida de Egipto, el país de las seguridades. Se pueden clasificar estos conflictos en tres tipos, que pueden por otra parte combinarse entre sí.

Tipo A. El conflicto se soluciona con una intervención del Señor que arregla el problema. El proceso intentado contra Moisés acaba con un «no ha lugar».

– Ex 5, 20-6, 1: los capataces acusan a Moisés y a Aarón. La solución del problema queda sólo anunciada.

– Ex 14, 11-31: el pueblo acusa a Moisés. Dios le hace atravesar el mar.

– Ex 15, 23-25: el pueblo acusa a Moisés. El Señor indica un medio para conseguir agua potable.

– Ex 16, 2-15: el pueblo acusa a Moisés y a Aarón, y también por tanto al Señor, que envía el maná y las codornices.

– Ex 17, 2-7: el pueblo acusa a Moisés. Dios indica dónde hay agua.

– Nm 11, 4-34: el pueblo acusa a Moisés, y por tanto también al Señor, que envía codornices, pero castiga también a los descontentos.

Tipo B. La acusación repercute en el Señor, que responde con un castigo inmediato de los

descontentos. Moisés queda al margen, pero interviene para hacer que cese el castigo.

– Nm 11, 1-3: aquí Moisés no es acusado directamente.

– Nm 21, 4-9: el pueblo critica a Moisés y a Dios. Moisés interviene para obtener un remedio contra las serpientes: la serpiente de bronce.

Tipo C. El conflicto queda zanjado con una sentencia del Señor que da la razón a unos y se la quita a los otros. Viene luego un castigo que a menudo Moisés intenta detener con su intercesión.

– Nm 12, 1-15: María y Aarón critican a Moisés. María es herida de lepra a pesar de la súplica de Moisés.

– Nm 13-14: véase el análisis detallado (p. 38), ya que hay ahí un triple conflicto:

- el pueblo contra Moisés y Aarón;
- los exploradores contra Caleb y Josué;
- el pueblo y los exploradores contra Caleb.

– Nm 16: véase igualmente el análisis del texto (p. 41), ya que hay dos (y hasta tres) conflictos mezclados en el relato:

- Datán y Abirán contra Moisés;
- Coré y su banda contra Aarón y Moisés.

– Nm 17, 6-14: el pueblo acusa a Moisés y a Aarón. Intercesión litúrgica realizada por Aarón por orden de Moisés.

– Nm 20, 1-13: el pueblo acusa a Moisés y a Aarón. Esta vez es Moisés el que se ve condenado, junto con Aarón.

LA LARGA MARCHA

En la mitad del libro de los Números encontramos a Israel en marcha. Se desplaza desde el Sinaí, en donde ha sido constituido como pueblo, hasta las llanuras de Moab. Desde allí se lanzará a la conquista de Canaán. El relato sacerdotal describe solemnemente la salida del Sinaí: «El día veinte del segundo mes del año segundo, se levantó la nube sobre la tienda del testimonio, y los israelitas partieron ordenadamente (es decir, según el orden antes señalado) del desierto de Sinaí hacia el desierto de Farán» (10, 11-12; cf. p. 10).

LA META

La meta de este desplazamiento se supone ya conocida de antemano: el país prometido a los antepasados, el país de Canaán. Y se la recuerda en varias ocasiones al comienzo de esta sección narrativa, de manera diferente según las tradiciones:

– «Moisés dijo a su suegro Jobab: Nosotros partimos hacia la tierra que el Señor nos ha prometido» (10, 29).

– «Moisés dijo al Señor: ¿Por qué me has dicho: Conduce a este pueblo a la tierra que prometí a sus padres?» (11, 12).

– «El Señor dijo a Moisés: Envía a algunos hombres, un jefe de cada tribu, para que exploren la tierra de Canaán que voy a dar a los israelitas» (13, 1-2: sacerdotal).

Se habla de la meta de este camino más concretamente a partir de 26, 52-56, donde se prevé cómo habrá de distribuirse el terreno conquistado entre las tribus. En 34, 1-16 se detallan incluso sus fronteras

(textos de tradición sacerdotal).

Pero desde el c. 14 al 25, esta meta no es más que el objetivo que los pone en movimiento. No se la menciona más que para decir al pueblo y a Moisés que no entrarán allí (14, 30; 20, 12). Es que el pueblo se negó a entrar allí en el momento en que Dios se lo ordenó. Primero por miedo: «¿Por qué nos lleva el Señor a esta tierra para morir a espada?» (14, 3). Luego, y esto es mucho más grave, por desprecio del don del Señor: «La tierra que hemos explorado devora a sus habitantes... ¿No sería mejor regresar a Egipto?» (13, 32; 14, 3). De esta manera, en toda esta sección, la marcha no tiene ya una meta explícita y se convierte en una marcha de castigo que no devolverá a nadie a Egipto ni conducirá a la generación del éxodo a Canaán. El relato habla también de objetivos secundarios que corren el riesgo de apartar al pueblo del objetivo principal. Unos son rechazados, otros aceptados después de una discusión.

El rechazo se referirá a los lugares de etapa en donde sienten la tentación de instalarse. Este parece ser el caso de Cadés en el c. 20. En vez del habitual: «pusieron el campamento», tenemos: «el pueblo se asentó en Cadés» (20, 1). Y es el mismo pueblo el que se da cuenta del error y se lo reprocha a Moisés: «¿Por qué nos sacasteis de Egipto para traernos a este lugar maldito, donde no hay semillas, ni higueras ni viñas, ni ganados, ni siquiera agua para beber?» (20, 5). Incluso después de resolver el problema del agua, Moisés tendrá que partir de nuevo (20, 22). Pero por otros indicios se puede adivinar que la estancia en Cadés fue muy larga. Nm 34, 4 englobará este oasis en las fronteras del sur de Israel.

La *discusión* se referirá a la Transjordania, en donde las tribus de Gad, Rubén y Maquir quieren instalar-

se. Nm 21 cuenta con algunos detalles la conquista de los dos reinos arameos de Sijón y Og, evocada en los himnos (Sal 135, 11-12, 136, 19-21). La campaña es dirigida por Moisés y se le atribuye a los israelitas: es ya una manera de reconocer la legitimidad de la ocupación de esta zona por Ruben, Gad y Maquir. Pero los derechos de estas tribus seran objeto de un largo debate en Nm 32, ya que la instalación en esta zona alejaba a una parte de Israel de su verdadero objetivo. Finalmente, se llegó a un compromiso «Moisés les dijo Si todos vosotros armados pasáis el Jordán a las órdenes del Señor, hasta que él haya arrojado de su presencia a sus enemigos, si no regresáis hasta que la tierra haya sido sometida, entonces vosotros quedaréis libres ante el Señor y ante Israel, y esta tierra (es decir, la Transjordania) sera vuestra heredad» (32, 21-22) Los hijos de Gad y de Rubén responden: «Tus siervos harán lo que mi señor les mande Nuestros niños, mujeres ¹, rebaños y ganados quedarán aquí en las ciudades de Galaad, pero todos tus siervos aptos para la guerra combatirán ante el Señor, como lo ha dicho mi señor» (32, 25-27) Todo esto confirma que el verdadero objetivo de la marcha sigue siendo Canaán, al oeste del Jordan

EL ITINERARIO

En Nm 33 encontramos una lista de las etapas recorridas por Israel. Se citan 42 detenciones, o sea, 41 etapas 11 desde Ramsés al Sinaí, 21 desde el Sinaí a Cadés, 9 desde Cadés hasta las llanuras de

¹ La palabra hebrea *taph*, un colectivo, designa a todos los no-combatientes, no solamente los niños, sino también la tercera edad. Esta gente seria quiza capaz de defender ciudades fortificadas, como lo supone 32, 17

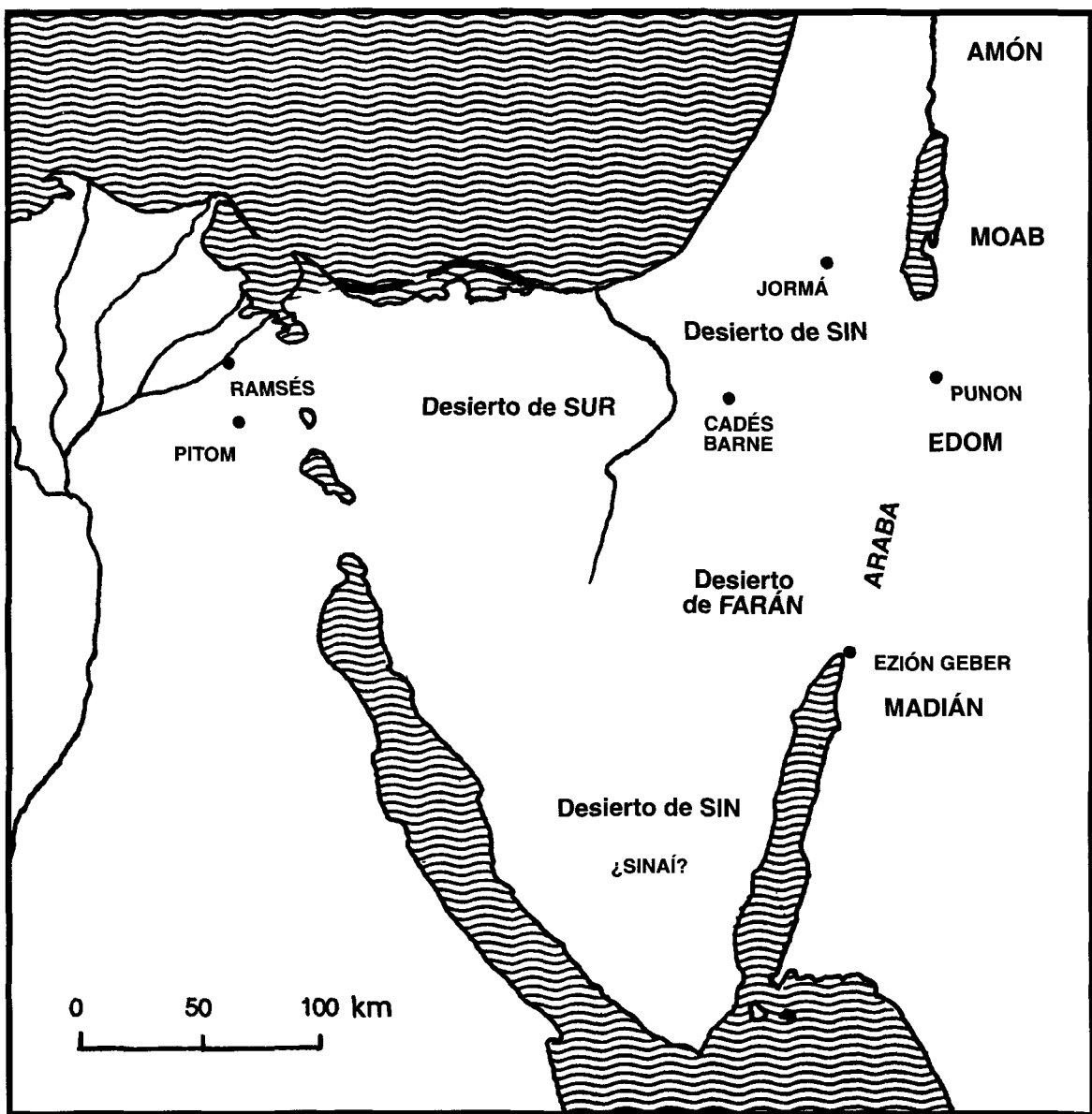
Moab. Esta lista resume las indicaciones dadas en los relatos de Ex 13-19 y de Nm 10-21, incluidos algunos detalles sobre la estancia en varias paradas. Tiene también elementos originales los nombres de ciertas etapas, la fecha de la muerte de Aarón (que se esperaba en 20, 22-29), etc.

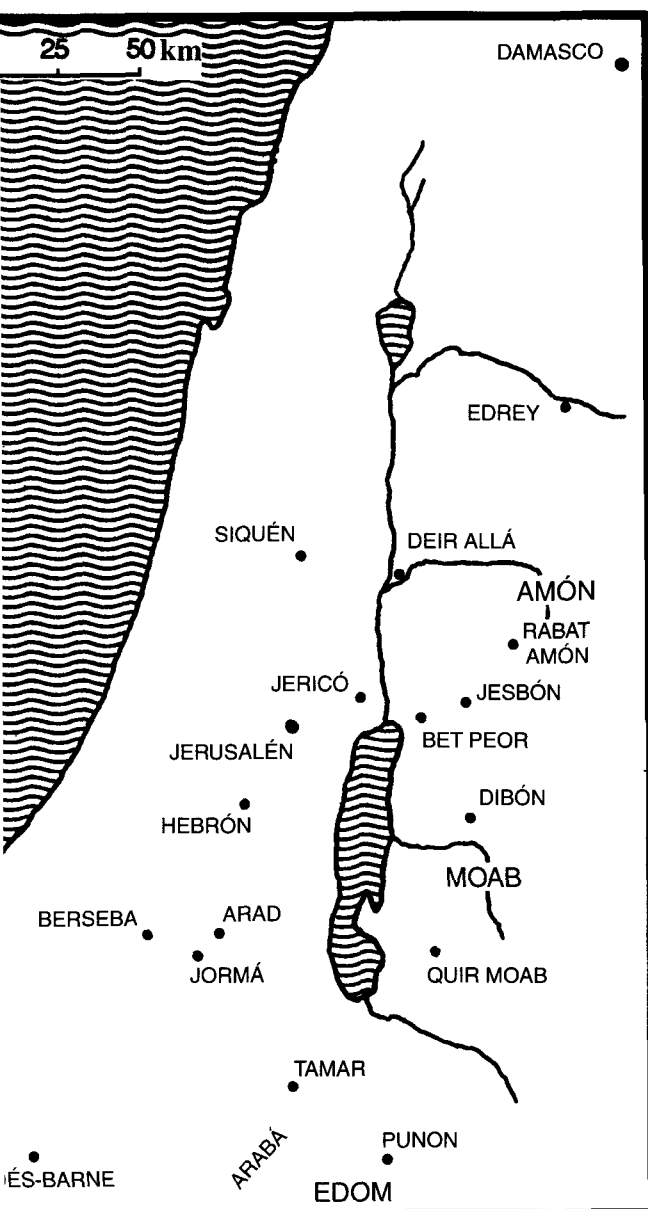
Si intentamos situar en un mapa las detenciones que se pueden identificar, nos encontramos con un itinerario bastante complicado, casi incoherente. Es posible explicar esto por la historia de los textos, de los relatos y de la lista que los resume. La intención de esta amalgama es facil de descubrir quiere mostrar que estas diversas tribus son Israel: la historia particular de cada una pertenece a la historia del pueblo entero

En una dirección muy distinta, la exegesis alegórica explicara los nombres de las etapas como las etapas sucesivas de un itinerario espiritual. Orígenes es el principal representante en este genero de lectura, pero la encontramos también en Jerónimo, que corrige las interpretaciones poco fundadas de su predecesor (cf. el recuadro)

Más bien que detenerse en los nombres, se puede buscar por qué hay un itinerario, por qué se han escogido esas etapas mejor que otras. Los relatos desarrollados explican algunos cambios del recorrido «Dad media vuelta mañana mismo y partid por el desierto camino del mar de las cañas»² (14, 25). «Edom no dejó pasar a Israel por su territorio, por eso Israel se alejó de él» (20, 21). Para precisar más el itinerario que había que seguir, 10, 29-32 indica la solución más natural «Moises dijo a su suegro Jobab, hijo de Raguel el madianita. Nosotros partimos hacia la tierra que el Señor nos ha prometido; vente con nosotros y te trataremos bien.. Tú conoces bien los

² El mar de Suf, bien se trate del mar Rojo o bien del golfo de Aqaba (como en Dt 2, 1), la lista de Nm 33 no habla de este rodeo





lugares donde podemos acampar en el desierto; tú serás nuestro guía (lit., *nuestros ojos*)».

Vemos entonces que Israel se hace guiar en cada ocasión por los pueblos seminómadas que recorrían la península del Sinaí. De hecho, algunas de las etapas que se pueden identificar se encuentran en las rutas caravaneras que la arqueología ha reconocido en esta época (finales del 2.º milenio).

Pero inmediatamente después se nos da otra presentación: «Partieron de la montaña del Señor e hicieron tres días de camino. El arca de la alianza del Señor iba delante los tres días, buscando dónde acampar» (10, 33). Y en la presentación de la morada, se le atribuye la misma función a la nube: «Cuando la nube se levantaba sobre la tienda, partían los israelitas; y donde se posaba la nube, allí acampaban» (9, 17). Bajo estas diversas imágenes, difíciles de coordinar, se expresa la misma convicción: es el Señor el que conduce directamente a su pueblo. Y esto lleva a plantear la cuestión del sentido de esta marcha.

SIGNIFICADO DE LA MARCHA

La descripción de la partida del Sinaí (10, 11-28) y los reclamos del objetivo buscado (p. 18) harían esperar una marcha rápida y conquistadora. Solamente en 21, 31-35 es donde toma este carácter, cuando Israel conquista los reinos amorreos al este del Jordán.

En el centro del libro se tiene más bien la descripción de un camino errante a través del desierto; no se menciona ya la meta más que para decir que es inaccesible y no se ve ya para qué hay que seguir caminando. Es lo que se manifiesta en la penúltima crisis: «En el camino, el pueblo comenzó a impacientarse y a murmurar contra el Señor y contra Moisés diciendo: ¿Por qué nos habéis sacado de Egipto para hacernos morir en este desierto? No hay pan ni agua, y estamos ya hartos de este pan tan liviano (*el maná*)»

(21, 4-5) Pues bien, se trata precisamente de morir en el desierto. El camino errante por el desierto es un castigo. «Vuestros cadáveres caeran en este desierto, y vuestros hijos viviran como nomadas durante cuarenta años a causa de vuestras infidelidades, hasta que se hayan consumido vuestros cadáveres en el desierto. Cargareis con vuestra culpa durante

cuarenta años, es decir, tantos como dias estuvisteis explorando la tierra año por dia. Sabreis por experiencia lo que significa haberos alejado de mí» (14, 32-34)

El pequeño numero de etapas que se mencionan para llenar los cuarenta años anunciados en Cades

ITINERARIO ESPIRITUAL

Origenes (*Homilia 27 sobre los Numeros*)

«Moises consigno por escrito los puntos de partida de sus etapas por orden del Señor» (33, 2). Escribio por tanto estas cosas por orden del Señor, para que, al leerlas, viesemos cuantas etapas y estaciones nos esperan en el viaje hacia el reino, para que nos preparásemos para este camino, para que al verlo no nos dejemos consumir en la pereza y en la inacción durante nuestra vida.

Se llega a *Galgal* (v 32), que significa «tentación» o «estrechamiento». Según veo, la tentación es una fuerza del alma y una muralla. Porque esta tan mezclada con las virtudes que, sin ella, la virtud no parece hermosa ni completa. Así, pues, en el progreso de la virtud hay frecuentemente diversas etapas en medio de las tentaciones. Después de atravesarlas, acamparas en *Yotbata* (v 33). *Yotbata* significa «bienes». Solo se llegará a los bienes después de la prueba de las tentaciones.

Luego acamparon en *Abrona* (v 34), que significa «pa-so». De todo hay que pasar, ya que, aunque se llegue a los bienes, hay que pasar a otros bienes mejores hasta llegar al Bien en donde hay que permanecer siempre. A continuación

se llega a *Ezion Geber* (v 35), que significa «designios del hombre». Si se deja de ser niño para pensar, se llega a los designios del hombre, como aquel que decía: «Cuando me hice hombre, hice desaparecer lo que era de niño» (1 Cor 13, 11)»

Jeronimo (*Carta 78 a Fabiola*)

«Partiendo de Maquelot, acamparon en *Tajat*» (v 26). Se le puede dar el sentido de «por encima», pero lo traduciría más mejor por «miedo». Tu entraste en la Iglesia, subiste la montaña magnífica, confiesas con admiración y con asombro la grandeza de Cristo: ves allí a muchos hombres que comparan tu virtud, no te dejes caer en la soberbia.

Saliendo de *Abrona*, acamparon en *Ezion Geber* (v 35), que se traduce por «las maderas del hombre» o «las carpinterías del hombre». ¿De donde procede en un desierto una abundancia de madera, sino para mostrar la enseñanza de un maestro atento y activo que corta madera sin forma y la trabaja para hacer de ella varios objetos, necesarios para una gran casa?

hace suponer largos períodos de estancia en algunas de ellas. La palabra empleada para el desierto (*mid-bar*) no designa un lugar totalmente árido, es más bien una estepa en donde las ovejas pueden pastar en algunas estaciones. Esto explica la sentencia de 14, 33, que se traduce literalmente: «Vuestros hijos serán pastores en el desierto durante cuarenta años». Para la segunda generación, los cuarenta años serán en cierto modo una etapa de vida seminómada a ejemplo de sus antepasados. Señalemos, a este propósito, que no se cita a estos antepasados en los Números, salvo una mención de los padres en 11, 12 y 20, 15. Pero la península del Sinaí no es, desde luego, el marco ideal para pastos del ganado.

Finalmente, ¿qué provecho sacó Israel de estos cuarenta años? El único elemento cierto es que los efectivos se renovaron, como comprueba el segundo censo: «Entre los registrados no había ninguno de los que figuraban en el censo que habían hecho Moisés y el sacerdote Aarón en el desierto del Sinaí» (26, 64). Por tanto, es un pueblo nuevo, nacido y educado en el desierto, el que va a entrar en Canaán. ¿Es sin embargo un pueblo con un corazón nuevo? Las advertencias que se le dirigen no permiten pensarlo así. Otra adquisición de este duro período es la confirmación de las estructuras y de las instituciones del pueblo. Pero fue a lo largo de la detención en los diversos lugares donde esto se realizó.

De la marcha como tal, la lección que se saca es que Israel es un pueblo en marcha. Como sus antepasados, dice que sabe caminar, dejar el país de las seguridades. Es verdad que se le promete un país donde instalarse, y los últimos capítulos del libro legislan con vistas a esta instalación. Pero ese don no es incondicional: «Expulsaréis lejos de vosotros a todos los habitantes de Canaán... Si no los expulsáis, aquellos que hayáis dejado en medio de vosotros serán como espinas en vuestros ojos y zarzas en vuestros costados, y os molestarán en la tierra que vais a habitar; y yo os trataré a vosotros como había pensado tratarlos a ellos» (33, 52-56), es decir, os expulsaré del país.

La no-instalación es todavía más clara para el santuario. El que describe Ex 25-28 y todavía Nm 3, 25-4, 32; 10, 17.21; etc., es desmontable y transportable. A lo largo de toda la marcha, acompaña al pueblo. Y nada indica que haya de fijarse cuando el pueblo se instale en Canaán (cf. 2 Sm 7, 6-7).

Lo mismo que el texto no describe la marcha por sí misma (todo pasa en las etapas), tampoco dice nada del desierto por el que transcurre. El Deuteronomio habla de los desiertos atravesados y evoca el horror que suscita su recuerdo (Dt 1, 19; 8, 15). No ocurre así en los Números. Se interesa únicamente por el pueblo y no por el marco en que vivió una experiencia excepcional. El desierto no es más que el lugar vacío en donde no se encuentra a nadie, el lugar que hay simplemente que atravesar y del que estará prisionero durante cuarenta años. Por tanto, no es aquí donde hay que buscar una teología o una espiritualidad del desierto.

UN MOMENTO DE UNA LARGA HISTORIA

Siguiendo diferentes aspectos de la vida de Israel en el desierto, observamos a un pueblo que se va construyendo, que va encontrando poco a poco su identidad y sus estructuras, que busca su posición justa delante de Dios. En todo ello se va fabricando un futuro. Esta orientación está presente en la marcha que acabará llevándolo por lo menos hasta las puertas del país anhelado. Y está también en las instituciones, especialmente en las que se refieren a la instalación en Canaán.

El libro de los Números, tal como se sitúa en el Pentateuco, no tenía que hablar más que de ese pasado y de su futuro inmediato. Pero se encuentran allí menciones de una historia más amplia, de la que los cuarenta años del desierto no son más que un mo-

mento. *En dirección hacia el pasado* se encuentran algunas referencias a los acontecimientos fundadores que explican la existencia del pueblo. Pueden citarse especialmente dos textos:

- *Nm 33, 3-8*. El itinerario de la marcha comienza con la salida de Egipto. Resume a Ex 12-15, pero con algunos elementos originales: «Partieron de Ramsés el día quince del mes primero. Al día siguiente de la pascua, los israelitas salieron desafiados a la vista de todo Egipto, mientras los egipcios estaban todavía sepultando a sus primogénitos, heridos por el Señor, que demostró así su poder contra los dioses de Egipto... Partieron de Pi Hajarot, atravesaron el mar hacia el desierto y, después de tres días de camino por el desierto de Etán, acamparon en Mará».

- *Nm 20, 14-16* ofrece un pequeño resumen de los acontecimientos del éxodo para informar a los edomitas; se le compara naturalmente con el de Dt 26, 5-10, que ha sido puesto de moda por von Rad: «Así dice tu hermano Israel: Ya conoces nuestra accidentada historia. Nuestros padres bajaron a Egipto, donde ellos y nosotros hemos sufrido durante largo tiempo por malos tratos por parte de los egipcios. Clamamos al Señor, él escuchó nuestro clamor y mandó a su ángel a sacarnos de allí. Ahora estamos aquí, en Cadés, en los confines de tus dominios».

Estos dos rápidos recuerdos de la liberación inicial no se explotan en sentido teológico por su contexto; esto se hace en otro pasaje: «Yo soy el Señor vuestro Dios, que os he sacado de Egipto para ser vuestro Dios. Yo, el Señor vuestro Dios» (15, 41). Esta fórmula es característica de la ley de santidad (cf. Lv 22, 33; 25, 38; 26, 45).

Existen además otras referencias a los «padres» y al éxodo. Pero ¿las hay para la alianza con el pueblo? Parece que no. El itinerario del c. 33 no tiene nada que señalar para la parada en el desierto del Sinaí (v. 15-16). Las dos menciones del arca de la alianza (10, 33; 14, 44) no tienen tampoco esta intención. Pero

pueden tomarse en consideración las once menciones de la plancha de oro, puesta en la tienda de la presencia y más concretamente en el arca (7, 89). La significación de la palabra «plancha» (*edut*) se sigue discutiendo, pero la de «documento» es la más probable. Sea de ello lo que fuere, este documento no puede servir más que para definir las relaciones entre Dios y el pueblo y, sin duda, algunos elementos esenciales de la vida del pueblo. Esto no basta para suponer en los Números una teología de la alianza comparable con la del Exodo o la del Deuteronomio.

En dirección hacia el futuro, el texto no puede lógicamente hablar más que de lo inmediato: la ocupación de Canaán (27; 32; 33, 50-56; 34-35). Pero muchos pasajes miran más allá del tiempo del desierto y de la entrada en Canaán. Se afirma la posibilidad del destierro (33, 56). Y cuando se habla de la entrada en el país, ¿no se habla también del retorno del destierro? La exégesis histórico-crítica ha descubierto ya hace tiempo esta dimensión prospectiva de los textos del Pentateuco y ha propuesto datar la composición de los textos sacerdotales en tiempos del destierro, en el siglo VI.

La condenación de los que «denigran el país de Canaán» (14, 36) alude sin duda a ciertos desterrados bien instalados en los países del destierro, que no tienen ganas de volver a Judea. La definición de las relaciones entre Josué y Eleazar en 27, 18-23 propone una solución al problema difícil de la vuelta del destierro: el reparto de poderes entre el jefe político y el sumo sacerdote (cf. Ez 45-46). Se pueden sacar del Pentateuco uno o varios proyectos de reconstrucción de Israel después del destierro. Sería aventurado querer presentar uno de estos proyectos, mientras no se tenga mayor certeza sobre las fechas de los textos y sus relaciones. Pero se puede al menos afirmar que gran parte del libro de los Números, los textos de origen sacerdotal (1-10, 28 y 26-36, excepto el c. 32), se redactaron durante el destierro o poco después, intentando responder a los problemas de este período.

II

AL HILO DEL TEXTO

No todo el mensaje del texto se divide en la «vista aérea» que acabamos de dar de él. Hay que entrar ahora en los detalles del mismo. No se trata aquí de ofrecer un comentario completo, sino de estudiar algu-

nos pasajes más sugeridos. Seguiremos el orden de los capítulos: 1 (y 26); 3-4; 6; 11; 12; 13-14; 16-17; 20; 21; 22-24; 25.

LOS CENSOS (Nm 1 y 26)

El libro se abre con un censo que le ha valido al libro su título en la traducción griega de los Setenta: los números (*arithmoi*). La importancia de este censo se deriva de que va doblado luego por otro en el capítulo 26, y estos dos textos marcan una de las articulaciones principales del libro. Efectivamente, estos censos se refieren respectivamente a la generación que huyó de Egipto y a la que entrará en Canaán. La oposición entre ellas queda marcada en todo el libro. La primera se verá condenada a extinguirse en el desierto después de diversas crisis que se van escalonando entre los capítulos 11 y 25. La segunda, por el contrario, prepara tranquilamente la conquista de Canaán, y deja

ya de mencionarse a la muerte a partir del c. 26. Esto no quiere decir que se canonicen a esta segunda generación; se le hacen serias advertencias (32, 14-15; 33, 55-56), pero al menos es ella la que lleva consigo el porvenir del pueblo.

Otro detalle subraya la oposición. El primer censo se fecha con toda precisión: «El día primero del segundo mes, el año segundo de la salida de Egipto» (1, 1). El segundo no tiene más que una fecha relativa: «después de la matanza» (26, 1) con que se sancionó la apostasía de Bet Peor (cf. p. 54) y que acabó con la liquidación de la primera generación. Y el censo termina: «Entre los registrados no había ninguno de los que

figuraban en el censo que habían hecho Moisés y el sacerdote Aarón en el desierto del Sinaí» (26, 64).

Otro detalle significativo: la lista del c. 26 no se contenta con dar los efectivos de las tribus, sino que da la lista de los clanes que las componen, lo cual hace que sea una lista más larga que la del c. 1. Se tiene así la impresión de que el pueblo ha aumentado, aunque el efectivo total es algo menor.

¿Qué puede decirse de los números que se dan en estas listas?

1. La comparación de los efectivos de las diversas tribus podría dar una idea de su importancia relativa. Tenemos entonces una situación muy diferente de lo que cabe deducir de los relatos de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, de las bendiciones de Jacob (Gn 49) y de las de Moisés (Dt 33). Puede extrañar ver a Dan en segundo lugar y a Efraín en el penúltimo. Esto podría indicar que las dos listas reflejan una situación anterior al siglo XI. Es improbable que se trate de una composición exílica, ya que por esta época se tendía más bien a poner todas las tribus en plan de igualdad; en Nm 7, los jefes de las doce tribus presentan exactamente las mismas ofrendas y se recuerda cómo Ez 48 divide el país entre las tribus a partes iguales. Aquí, por el contrario, los efectivos varían de 2 a 7. Es más razonable suponer que estos números no tienen un valor meramente estadístico, como se verá más adelante.

En los dos censos se cuenta aparte a los levitas, y se numera a toda la población masculina desde la edad de un mes y no solamente a los adultos. A pesar de ello, los efectivos de Leví son inferiores a los de la última de las tribus. El libro de los Jueces da la misma impresión de una tribu poco numerosa, así como el Deuteronomio (Dt 18, 1-8). La atribución de 48 ciudades a los levitas (Nm 35, 1-8; Jos 21) podría dar la impresión contraria, pero en el fondo se sabe muy poco de estas ciudades y de su población.

2. Si se miran los números dados en estas listas, impresiona su grandeza y no se puede evitar plantear

algunas cuestiones. Si Israel hubiera contado con 600.000 soldados (cf. Ex 12, 37), no habría sido necesaria ninguna intervención divina para permitirle salir de Egipto y conquistar Canaán; los carros del Faraón habrían tenido que luchar tres contra mil. Y la vida de una población de dos o tres millones de personas en la península del Sinaí durante 40 años desafía toda imaginación. También nos deja perplejos otro informe de 3, 40-50: se dice que los primogénitos varones eran 22.273, lo cual haría suponer al máximo 45.000 familias para 600.000 adultos.

Está claro que los redactores de los Números no se plantearon estas cuestiones. Sumando los efectivos de las tribus para encontrar totales diferentes de la cifra tradicional de 600.000, demuestran que los comprendían como datos reales. Aunque esta interpretación literal se ha conservado sin problemas hasta los tiempos modernos, difícilmente podrían eludirse hoy las cuestiones que plantea. Por tanto, ha sido necesario buscar otras interpretaciones.

Se podría primero buscar para la palabra *'elef* un sentido distinto de «mil». Es verdad que el significado más usual de esta palabra es la que supone el redactor al sumar los efectivos, pero en muchos textos esta palabra significa «la tropa», la milicia puesta en pie por un clan o una ciudad (1, 16; Jue 6, 15). En esta hipótesis, el efectivo de Rubén, 46.500, debería leerse: 46 contingentes, que son en total 500 hombres. Se tendría entonces para el total de Israel un efectivo de 5.550 hombres (ó 5.730), que es un número perfectamente aceptable. Esto daría un cuadro diferente de las relaciones entre las tribus, pero plantearía los mismos problemas que la interpretación literal. Y la cuestión del origen y de la fecha de estas estadísticas sigue en pie.

Es sabido cómo a los israelitas les gustan los juegos de palabras basados en el valor numérico de las letras del alfabeto hebreo. Si se toma, por ejemplo, la palabra *benê-Israel* (hijos de Israel), la suma de los valores de las consonantes da: 2 + 50 + 10 + 10 + 300 + 200 + 1 + 30: 603. Es la cifra de los millares del primer total. Podría adivinarse el mismo procedimiento en la base de otros números de la lista.

Finalmente, se puede suponer que el redactor utilizó cuadros de números establecidos por los matemáticos y astrónomos babilonios o de otros países. En efecto, se pueden señalar algunos hechos aritméticos curiosos en las dos listas. Por ejemplo, la frecuencia de las cifras 4 y 5 y la ausencia de la cifra 8, o la presencia de algunos números triangulares³, a los que los antiguos concedían mucha importancia. Igualmente, el hecho de que los efectivos de los tres últi-

mos cuerpos del ejército del capítulo 2 son de la forma $9n + 1$. ¿Qué concluir de todo esto sino que «el redactor utilizó la más pura de las ciencias humanas para ilustrar mejor la grandeza y la unidad del pueblo?» (M. Barnouin, *Remarques sur les tableaux numériques des Nombres*: Revue Biblique 76 (1969) 351-364, la cita en la p. 364). Ezequiel, por su parte, utiliza además la geometría para describir al pueblo restaurado y su templo (Ez 40-48).

LOS LEVITAS (Nm 3 y 4)

El censo descrito en el primer capítulo no incluye a los levitas. A los levitas se les censa aparte y de manera más detallada en los capítulos 3 y 4. En aquella ocasión, se dan también algunos datos sobre su estatuto y sus funciones. Se vuelve a hablar de ellos en el c. 8 y en los c. 18 y 35. Todo esto puede constituir como una pequeña síntesis sobre la situación de los levitas que nos describe el libro de los Números⁴.

La situación que prevalecerá después del destierro recibe aquí su justificación y su significado: «El Señor dijo a Aarón: He tomado a vuestros hermanos los

levitas de entre los israelitas, y os los he confiado como si fueran un don del Señor para estar al servicio de la tienda del encuentro» (18, 6); «El Señor dijo a Moisés: Llama a la tribu de Leví y ponla a disposición del sacerdote Aarón... Confiarás los levitas a Aarón y a sus hijos, pues les han sido donados, son un don para él de entre los hijos de Israel» (3, 6-9).

Así, pues, los levitas quedan aparte, consagrados a Dios, pero para estar al servicio de los sacerdotes; se los ha dado el Señor que los consagra, pero también el pueblo del que se separan. Por eso su consagración ha exigido la participación de toda la comunidad: «El Señor dijo a Moisés: Separa a los levitas de en medio de Israel... Harás que se acerquen a la tienda del encuentro y convocarás a toda la comunidad de los israelitas para que pongan la mano sobre los levitas cuando éstos se hallen ya delante del Señor. Aarón, en nombre de los hijos de Israel, presentará a los levitas delante del Señor mediante el balanceo ritual, y así entrarán al servicio del Señor» (8, 5-11). La comunidad los ofrece como signo de su propia consagración al Señor, lo mismo que se ofrecen las primicias que significan la cosecha entera. Se dice incluso que

³ O sea, de la forma $n(n+1)/2$. Así, $465 (Nm 1, 21) = \frac{30 \times 31}{2}$

o $325 (Nm 26, 37) = \frac{25 \times 26}{2}$. Se encuentran otros en el Nuevo

Testamento: los 153 peces de Jn 21, 11; la cifra de la Bestia: 666 (Ap 13, 18); etc.

⁴ Cf. J. Auneau, *El sacerdocio en la Biblia* (CB 70). Estella 1990, especialmente las p. 31-32.

Aarán los someterá al *balanceo ritual*, como se hace con el trozo de carne que hay que quemar sobre el altar (8, 21); es probable que se tratara de un gesto adaptado a ellos. Como los levitas no pueden ser sacrificados, se ofrecerá un sacrificio sustitutorio: «Los levitas pondrán sus manos sobre la cabeza de los novillos que tú ofrecerás al Señor por ellos, uno en sacrificio expiatorio y otro en holocausto» (8, 12).

Los levitas no son pues simplemente los delegados del pueblo para asegurar el culto debido a Dios. Son dados a Dios, lo cual significa que la tribu de Leví está perdida para el pueblo, al menos como unidad de combate, a pesar de que los textos antiguos los describen como una tropa aguerrida y dinámica (Gn 49, 5-7; Ex 32, 26-29; Dt 33, 11); tampoco participarán en la producción agrícola, ya que no se les dan tierras, al menos al principio. Se observa, por otra parte, que no es ya una de las doce tribus oficiales, a pesar de que Leví había sido uno de los doce hijos de Jacob. En su lugar, para conservar la cifra 12 en las tribus, se cuenta como tribus a las dos semitribus de Efraín y Manasés, los dos hijos de José.

¿Qué funciones tienen los levitas? Si han sido dados, es ante todo para tener parte más activa en el culto, que es la vocación del pueblo de Dios. Por su elección, pueden acercarse al santuario (16, 10; 4, 19-20), cosa que tienen prohibido los demás bajo pena de muerte (17, 28). La tarea que mejor se describe es el transporte del santuario, montándolo a la llegada del campamento y desmontándolo antes de partir (3, 25-37 y todo el c. 4). Están al servicio de los sacerdotes, lo cual implica sin duda otras tareas, que no se nos describen. Parece ser que los levitas tenían que asegurar la custodia del santuario y el servicio del orden. Todo esto será incumbencia suya en el segundo templo, y el redactor sacerdotal no podía imaginarse que no hubiera sido lo mismo en tiempos de Moisés.

Se pueden seguramente encontrar algunas referencias a esta función en el texto. 3, 8 puede traducirse como: «tomarán a su cargo todo el mobiliario de la tienda del encuentro», o como: «guardarán todo el mobiliario»; 3, 7 podría también traducirse: «desempe-

ñarán sus funciones en nombre de Aarán y de toda la comunidad», o bien: «asegurarán la protección de Aarán y del pueblo». Pero hay que comprender que «proteger al pueblo», «guardar al pueblo» es impedir que se acerque al santuario (cf. 17, 28). ¿Y a quién corresponde ejecutar la prescripción de 1, 51; 1, 53; 18, 22: «el no-levita que se acerque morirá», sino a los levitas?».

Por eso, tanto por su guardia como por su sola presencia entre el santuario y el resto del campamento, los levitas hacen de pantalla entre el lugar santo y el pueblo (cf. p. 11). Esta situación es exigente: «Serán los levitas los encargados del servicio de la tienda del encuentro; únicamente ellos serán los responsables» (18, 23). Esto significa que están obligados a una pureza mayor que los demás. Su consagración había supuesto por otra parte una purificación (8, 21).

La posición de los levitas supone ciertos riesgos, pero es esencial para la supervivencia del pueblo; por tanto, es normal que el pueblo les retribuya. Sus derechos se definen en 18, 23-24: «Los levitas no tendrán heredad entre los israelitas, pues yo les doy como herencia los diezmos que los israelitas entreguen al Señor». Más tarde, las tribus les darán también ciudades, con un poco de terreno, ya que no todos podían residir en Jerusalén; Nm 35, 1-8 fija su número en 48, y se encuentra su lista en Jos 21.

¿Hay algún motivo especial para que fuera elegida la tribu de Leví? Ex 32, 26-29 y Dt 33, 8-11 subrayan la fidelidad intransigente que manifestaron los levitas en los episodios del becerro de oro y de Meribá. Y en estos textos, esto habilitaba a toda la tribu para las funciones sacerdotales (cf. Dt 18, 1-7). Pero la situación subalterna de los levitas distintos de la familia de Aarán tiene que explicarse de otra manera. En el c. 16 (cf. p. 41) se demuestra el monopolio aarónida, pero esto sólo se explica por la elección del Señor. En el libro de Ezequiel se presenta la situación de los levitas como un castigo: se les acusa de haberse comprometido con los cultos cananeos y de haberse opuesto a la

centralización del culto impuesta por Josías (Ez 44, 10-16).

El texto de los Números no comparte esta opinión desfavorable. Para él, los levitas no son sacerdotes degradados, sino laicos promovidos a una función cultural que ha hecho necesaria la organización de un santuario importante. Era natural que para esta tarea se tomara el resto de la tribu de Aarón y de Moisés. Pero el c. 16 muestra que su ambición no debía ir más allá de este servicio.

El c. 3 ofrece otra explicación: la tribu de Leví ha sido escogida debido a su débil efectivo: sus 22.000 sujetos varones equivalen casi a los 22.273 primogénitos varones de las otras tribus. Según la costumbre codificada en Ex 13, los primogénitos pertenecen al Señor y no a su familia; no se les sacrifica como a los primogénitos de los animales, pero hay que ponerlos aparte. Lo que aquí se prescribe es que se les devuelva a su familia y se consagre en su lugar a los levitas. «El Señor dijo a Moisés: Mira, yo he tomado a los levitas entre los hijos de Israel en sustitución de los primogénitos de los israelitas» (3, 11-13).

Esta explicación coincide con la que se deducía del ceremonial de consagración de los levitas: ellos representan la consagración del pueblo entero al Dios que lo ha liberado. En el c. 6 se verá que esta idea es la misma que fundamenta la institución del nazireato. Pero éste es de orden carismático, mientras que el levitismo es institucional; la tribu se consagra allí para todas las generaciones, y basta con nacer en ella para ser llamado a manifestar la consagración del pueblo a su Dios.

Estos capítulos de los Números (3; 4; 8; 16; 18; 35) forman un pequeño tratado del levitismo muy importante; por otra parte, el nombre del Levítico convendría mejor al libro de los Números, que menciona 74 veces a los levitas, mientras que en el tercer libro de la Torá sólo aparecen en un texto (Lv 25, 32-33). Estos capítulos proceden evidentemente de la tradición sacerdotal, que intenta justificar la situación del personal del templo después del destierro. Justificarla, pero sobre todo valorarla: si se invita a los levitas a no ambicionar los cargos más elevados, ellos deben comprender también la grandeza de sus funciones en medio del pueblo santo (cf. 16, 9-10).

EL NAZIREATO

(Nm 6, 1-21)

En varias ocasiones, la Biblia alude a los nazires, esas personas que se consagran a Dios observando ciertos entredichos. Pero tan sólo en Nm 6 tenemos una descripción algo precisa de las obligaciones del nazireato y sobre todo de los ritos que lo acompañan. En los testimonios más antiguos, se trata de un compromiso para toda la vida. El único caso explícito es el de Sansón (Jue 13, 5-7 y 16, 17), cuya fuerza excepcional va ligada a la observancia de los entredichos. Las otras dos menciones de nazires (Am 2, 11-12 y 1 Mac 3, 49) se refieren más probablemente a un nazireato temporal. De él es del que se habla en nuestro texto.

El nazireato consiste en guardar tres entredichos:

- «Se abstendrá de vino y bebidas fermentadas...».
- «No se cortará el pelo», sino que dejará crecer libremente sus cabellos.
- «No se acercará a ningún cadáver, ni de su padre, ni de su madre, ni de su hermano, ni de su hermana» (Nm 6, 3-7).

El primer entredicho podría explicarse por la voluntad de hacer revivir la austeridad de los tiempos en que Israel llevaba una vida nómada por el desierto, período que los recabitas presentaban como ideal (Jr 2, 2; 35). El segundo se inspira en antiguas costumbres semíticas relativas a la guerra: los guerreros dejaban flotar sus cabellos (Jue 5, 2) y por tanto los llevaban largos, en señal de fuerza (Dt 32, 42), como se ve en la historia de Sansón (Jue 16, 17-30). Pero el nazireato que se describe en Nm 6 no tiene ese carácter guerrero: primero, porque se les propone también a las mujeres; luego, porque el tercer entredicho (no tocar un cadáver) excluye prácticamente de la guerra (cf. 31, 19, donde se impone una purificación a los soldados al acabar una campaña mortífera). Por tanto,

este nazireato no pretende seleccionar un grupo de soldados escogidos, sino expresar la santidad del pueblo: un pueblo que encontró su identidad en el desierto, que no debe su fuerza más que al Señor, que tiene que guardarse puro de toda contaminación. El nazir atestigua visiblemente lo que proclama el profeta; Amós asocia las dos funciones (2, 11-12), y Samuel tenía los dos calificativos (1 Sm 1 y 3).

El texto de los Números no nos ilumina sobre el significado teológico de la institución. No se interesa más que por su reglamentación, y esto de forma incompleta: no se da ninguna indicación sobre la duración del nazireato. Después de describir los entredichos, pasa a los ritos de desconsagración que señalan el final de la consagración y la vuelta a la vida profana. El rito más característico es cortar los cabellos y quemarlos (6, 18). Luego se le imponen al nazir los tres sacrificios clásicos: holocausto, sacrificio de comunión y sacrificio por el pecado (6, 14). Como este último se añade siempre a los otros dos en la legislación sacerdotal, su mención no implica la idea de una culpabilidad en el nazir que termina su período de consagración. Pero en el caso de que perdiera accidentalmente su consagración antes del tiempo fijado por él, tendría que ofrecer un sacrificio de reparación, ya que se considera que el voto no cumplido lesiona los derechos de Dios y exige una reparación, lo mismo que los daños hechos a un hombre (cf. Lv 5).

Las menciones del nazireato a finales de la monarquía o después del destierro son muy raras, pero el hecho de que sea codificado en la legislación sacerdotal da a entender que no había desaparecido. En el siglo II d. C., la Misná le dedicará un tratado entero; se nos dice allí que el tiempo normal de consagración se fijaba en 30 días, a no ser que se declarase otra cosa.

En el Nuevo Testamento hay al menos dos alusiones (Hch 18, 18 y 21, 23-27); en ambos casos se trata

de nazireato temporal, ya que sólo se habla de desconsagración (Pablo se rapa la cabeza, paga los sacrificios por cuatro nazires). El único personaje que se puede identificar como nazir para toda la vida es Juan Bautista, aunque no se le da este título. Tiene prohibido el vino (Lc 1, 15) y su forma de vivir en el desierto implica los otros entredichos. El texto de Lc 1, 13-15 hace referencia claramente a Sansón. Es poco proba-

ble que la frase enigmática de Mt 2, 23: «De esta manera se cumplió lo anunciado por los profetas: que sería llamado *nazareno*», tenga que traducirse por: será llamado *nazir*. La palabra rara utilizada en esta ocasión (*nazôraios*) no es en ningún sitio la traducción del hebreo *nazir*. Y es el mismo Mateo el que nos dice que tachaban a Jesús de bebedor de vino, oponiéndolo a Juan Bautista (Mt 11, 19).

LA BENDICION SACERDOTAL (Nm 6, 22-27)

En la lectura del Pentateuco hay que procurar no descuidar ciertas pequeñas unidades que la división actual en capítulos casi no permite advertir. En los Números, al final del capítulo 6 se ha colado un texto *bellísimo entre la reglamentación sobre el nazireato y un relato sobre la consagración del santuario*. Se trata de la bendición sacerdotal: «El Señor dijo a Moisés: Di a Aarón y a sus hijos: Así bendeciréis a los israelitas...» (6, 22-23).

La bendición no es una actividad propiamente sacerdotal. Todos los que tienen alguna autoridad están capacitados para bendecir a sus subordinados: el padre bendice a sus hijos (Gn 27), los hermanos bendicen a su hermana (Gn 24, 60), el rey bendice a sus súbditos (2 Sm 6, 18, 1 Re 8, 55). El sacerdote tiene tanta importancia en la tradición sacerdotal que es normal que también él bendiga al pueblo (Lv 9, 22). Pero no se precisa en qué circunstancias tiene que hacerlo: sin duda, en las grandes reuniones ante el santuario (cf. Sal 115, 12-15 y 118, 26); quizá también cuando un particular ofrece un sacrificio. A falta de precisiones, el texto nos presenta la fórmula que hay que pronunciar.

Es una fórmula con ritmo, y resulta difícil traducirla borrando ese ritmo. Podemos intentar traducirla así:

«El Señor te bendiga y te guarde.
El Señor haga brillar su rostro sobre ti
y te conceda su favor;
el Señor te muestre su rostro
y te dé la paz».

Las tres frases, cada vez más largas (en hebreo: 3 palabras, luego 5 y luego 7) están construidas sobre el mismo esquema: un primer verbo, el nombre divino, un segundo verbo. No se encuentra en ningún otro sitio la misma estructura, aunque se le parecen otras fórmulas: «Que te bendiga el Señor desde Sión» (Sal 134, 3 y 128, 5); «Que nos guarde el Señor y nos bendiga» (Sal 67, 2). La última palabra, la «paz», es *shalom*, que resume todo el contenido de la bendición, ya que implica paz, alegría, bienestar; destaca más aún al no haber nada que responda a ella en las líneas anteriores.

– «*El Señor te bendiga y te guarde*». Bendecir es incrementar la vida de los hombres; guardar es prote-

gerla contra todo lo que la amenaza. Las dos acciones se complementan.

– «*El Señor haga brillar su rostro sobre ti y te conceda su favor*». Los Proverbios hablan de la mirada del rey que permite prever de antemano la sentencia que va a pronunciar, según sea sonriente o severa (Prov 16, 15). También los salmos piden con frecuencia a Dios que muestre una mirada sonriente: «haga brillar su rostro» (Sal 4, 7; 16, 11; 22, 25; etc.); porque su rostro puede ser también amenazador (Sal 34, 17).

– «*El Señor te muestre su rostro y te dé la paz*». La imagen no es ya la del rostro que sonríe, sino la de la mirada que se levanta para fijarse en quien llega, para interesarse por él. Esto significa que la bendición supone siempre una iniciativa del Señor, una decisión graciosa de su parte.

No se dice aquí si esta fórmula va destinada a un individuo o a una comunidad. Pero el «tú» puede convenir en ambos casos. Parece ser que era normal tutear en la liturgia y en la predicación: esto muestra que el pueblo es una unidad, una persona moral, el socio de la alianza; pero también que cada uno de sus miembros está implicado en ella.

Esta fórmula de bendición es ciertamente más antigua que el final de la monarquía. Ha podido leerse en dos tabillas de metal, recientemente descubiertas en el valle de Hinnón (la Gehenna de Jerusalén), que los especialistas datan del siglo VII a. C.⁵ No proviene directamente de la tradición sacerdotal, como tampoco el texto que le sirve de marco. La conclusión del mismo es interesante: «Así invocarán mi nombre (los sacerdotes) sobre los israelitas, y yo los bendeciré» (6, 27). La triple repetición del nombre divino en la bendición imprime de algún modo este nombre en sus destinatarios, en sus oídos y en sus corazones; toman conciencia de que son el pueblo de la alianza que lleva el nombre del Señor (Is 43, 7; Jr 15, 16); gracias a la alianza, les está prometida la bendición (Dt 7, 13-14; 28, 1-14; etc.). Se encuentra un eco de este texto en la oración de Ben Sira por la liberación de Israel: «Escucha, Señor, la plegaria de tus servidores, según la bendición de Aarón sobre tu pueblo» (Eclo 36, 16 griego).

⁵ A. Yardeni, *Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Yerusalem: Vetus Testamentum* 41 (1991) 176-185. (Texto traducido en CB 70, 29).

LOS DESALIENTOS DE MOISES

(Nm 11, 4-34)

Se impone el plural para el título de esta sección, ya que se ven en ella dos relatos mezclados. Se refieren a temas distintos, pero tienen en común una crisis de desaliento en Moisés. Se estudiarán por separado los dos relatos.

Primer relato: las codornices (11, 4-10.11a.13.18-24a.31-34)

«Los israelitas dijeron: ¡Ojalá tuviéramos carne para comer! ¡Cómo nos acordamos del pescado que comíamos en Egipto de balde, de los pepinos y melones, de los puerros, cebollas y ajos! Ahora languidecemos, pues sólo vemos maná» (v. 4-6). El relato comienza como los de Ex 16 y Ex 17: el pueblo expone su necesidad sin precisar de quién espera la solución: «Ojalá...».

«Oyó Moisés cómo el pueblo se quejaba, provocando gravemente la ira del Señor, y muy contrariado se dirigió al Señor» (v. 10). Parece ser que la reacción de Moisés no concierne a la cólera del Señor, sino más bien a las reclamaciones del pueblo; por tanto, éstas son muy mal acogidas por los dos personajes que podrían verse afectados: el Señor y Moisés. Este último da la impresión de creer que le toca a él resolver el problema, pero se descarga de él: «Moisés dijo al Señor: ¿Dónde puedo yo encontrar carne para todo este pueblo que viene a mí llorando?» (v. 13).

Así, pues, el Señor toma el asunto en sus manos: «El Señor dijo a Moisés: Dirás al pueblo: santificaos para mañana, pues vais a comer carne. Os habéis quejado ante el Señor diciendo: ¡Ojalá tuviéramos carne para comer! ¡Estábamos mejor en Egipto! Pues bien, el Señor os dará carne para comer⁶. Más aún, no la comeréis un día, ni dos, ni cinco, ni diez, ni

veinte, sino un mes entero, hasta que os produzca asco y la vomitéis, por haber despreciado al Señor que está en medio de vosotros, y haber llorado en su presencia diciendo: ¿Por qué hemos salido de Egipto?» (v.18-20).

El relato está construido como la mayor parte de los del Pentateuco: ofrece en detalle el programa del Señor y luego refiere muy brevemente cómo lo realiza. Este procedimiento literario refleja una teología: las intervenciones del Señor en la historia de los hombres deben anunciarse y explicarse de antemano para que no se corra el riesgo de interpretarlas al revés. Aquí, la acción anunciada tiene un doble aspecto. El Señor quiere ciertamente satisfacer la petición del pueblo, pero de tal manera que sufra por ella. El motivo es la forma como la gente ha formulado su reclamación: una vez más han cuestionado el proyecto del Señor, que les ha hecho salir de Egipto. Tenemos aquí el primero de esos conflictos que van a oponer a Israel al Señor a lo largo de los c. 11-25. El motivo fundamental es que el pueblo rechaza la aventura de la marcha hacia Canaán; lamenta haber dejado Egipto y habla incluso de volver allá. Moisés, que se opone a toda idea de vuelta hacia atrás, se ve implicado en la mayor parte de los conflictos; pero no es ése el caso en esta ocasión, ya que ha denunciado el crimen.

El capítulo termina con la realización del programa: «Envió el Señor un viento que arrastraba codornices por encima del mar y las dejaba caer aleteando a un metro de altura sobre el campamento, a uno y otro

⁶ La muerte de los animales se hacía habitualmente en el marco de un sacrificio de comunión; la comida con carne era un banquete sagrado que exigía la pureza ritual.

lado del mismo, en una extensión a la redonda como a una jornada de camino. El pueblo estuvo recogiendo codornices todo el día... Todos tenían la carne en la boca, cuando se encendió la cólera del Señor y los hirió con una gran mortandad» (v. 31-33). Las expresiones de esta última frase describen habitualmente una epidemia, pero aquí se podría pensar prosaicamente en un envenenamiento.

El c. 16 del Exodo había contado un hecho análogo, pero que concluía bien. Es probable que se trate aquí del mismo suceso contado de dos formas diferentes. En el Exodo era el tiempo de los milagros, y el Señor no se fijaba en el tono agresivo de ciertas peticiones (14, 11; 16, 3; 17, 3). En los Números es el tiempo de las crisis que conducen al pueblo a soluciones sombrías. Los milagros van acompañados de conflictos, y es este aspecto el que ahora predomina.

Entretanto Moisés había continuado su diálogo con el Señor: «Este pueblo tiene 600.000 hombres, ¿y tú dices que les darás carne para comer un mes entero? ¿Bastaría todo el ganado mayor y menor? ¿Bastarían todos los peces del mar? Y el Señor dijo a Moisés: ¿Es que se ha debilitado el poder del Señor? Ahora verás si se cumple mi palabra o no» (v. 21-23). Moisés no sólo se ve desbordado por la magnitud del problema, sino que se pone a dudar. Si no hay medio para alimentar al pueblo, la marcha hacia Canaán resulta imposible. Moisés no está lejos de compartir el derrotismo del pueblo.

Este diálogo es extraño, sobre todo si se tiene en cuenta que esta duda no será sancionada, mientras que en el c. 20 una duda menos caracterizada, pero expresada públicamente, será duramente castigada. El redactor de este relato no teme mostrar las debilidades de Moisés; su autoridad no viene de unas cualidades excepcionales, sino de la elección del Señor. Así ocurrirá a lo largo de toda la historia del pueblo.

Segundo relato: los 70 ancianos (11, 11-12.14-17.24b-30)

Si se necesita un acontecimiento concreto para poner en camino el relato, se le puede reconocer en la petición de carne. Pero el verdadero comienzo está en el v. 11: «Moisés dice al Señor: ¿Por qué tratas mal a tu siervo? ¿Por qué me has retirado tu confianza y echas sobre mí la carga de todo este pueblo? ¿Acaso lo he concebido yo o lo he dado a luz para que me digas: Llévalo sobre tu regazo como lleva la nodriza a su criatura, y condúcelo a la tierra que prometí a sus padres?... Yo solo no puedo soportar a este pueblo; es demasiada carga para mí. Si me vas a tratar así, prefiero morir» (v. 11-12.14-15).

Como en el primer relato, el Señor responde exponiendo un programa en el que Moisés tendrá parte activa: «El Señor dijo a Moisés: Reúneme a 70 ancianos de Israel, de los que conste realmente que son ancianos del pueblo y maestros de la ley, llévalos a la entrada de la tienda del encuentro y que esperen allí contigo. Yo bajaré y hablaré allí contigo; tomaré parte del espíritu que hay en ti y se lo pasaré a ellos, para que te ayuden a llevar el peso de este pueblo y no lo lleves tú solo» (v. 16-17). Así, pues, el Señor no acepta la dimisión de Moisés, como tampoco la aceptó cuando lo llamó (Ex 4, 1-15). Mantiene su programa, pero le da a Moisés un medio suplementario para realizarlo. Los asistentes de Moisés están tomados de entre los «ancianos» del pueblo, o sea, de entre los jefes de las grandes familias y clanes que tenían ya un papel en el gobierno del pueblo. Pero los 70 tendrán una responsabilidad mayor y para ello recibirán algo del «espíritu» que anima a Moisés y lo hace capaz de dirigir al pueblo.

La creación de este consejo se narra tres veces en el Pentateuco (Ex 18, 13-26; Nm 11, 16-30; Dt 1, 9-17), pero en Ex 18 es el suegro de Moisés el que sugiere su creación, y en Dt 1 es Moisés el que la propone y la hace aprobar por el pueblo. Aquí es el Señor mismo el que organiza el consejo. Y el relato de los Números añadirá un elemento inesperado: la profecía. «Convo-

co Moises a los setenta ancianos y los reunió en torno a la tienda. El Señor bajo en la nube y habló a Moises, tomó parte del espíritu que había en él y lo pasó a los setenta ancianos. Cuando el espíritu de Moisés se puso sobre ellos, comenzaron a profetizar, esto no volvió a repetirse» (v. 24-25).

Profetizar significa aquí pronunciar palabras misteriosas en un estado de éxtasis o de trance, este género de profecía está bien atestiguado en Israel, al menos hasta Eliseo, y se puede considerar nuestro relato como una defensa en su favor. Es que estaba en competencia con otro tipo de profecía más tranquilizante, el del vidente Samuel, el de los profetas cortesianos (Natan, Gad), el de los grandes profetas, y este último género es el que suplirá al otro. Aunque el espíritu que produce la profecía entre los 70 procede del de Moisés, no se le atribuye a este dicho carisma; su inspiración viene de una intimidad prolongada con el Señor (cf c. 12).

La conclusión del relato se retrasa para permitir una nueva ampliación de las perspectivas: «Dos de los ancianos se habían quedado en el campamento .. y no habían acudido a la tienda. Pero el espíritu vino también sobre ellos, y se pusieron a profetizar en el campamento. Josué, ayudante de Moisés, intervino diciendo ¡Señor mío, Moisés, prohibeselo! Moisés replicó: ¿Tienes celos por mí? ¡Ojalá que todo el pueblo profetizara y el Señor infundiera en todos su espíritu!» (v. 26-29). En este contexto, el carisma que Moises desea para todo el pueblo no es tanto un medio de revelación de los secretos divinos como una sabiduría que aprende a conducirse según la voluntad del Señor

y al servicio de toda la comunidad. Yo buscaría entonces la continuación de este deseo en la profecía de Jeremías «Para instruirse no necesitarán animarse unos a otros diciendo ¡Conoced al Señor!, porque me conocerán todos, desde el más pequeño hasta el mayor, oráculo del Señor» (Jr 31, 34), más bien que en la de Joel 3

El autor de este relato no quiere solamente promover otro tipo de relaciones entre Dios y su pueblo, menos dependiente de las mediaciones humanas, sino también una cierta forma de «democracia», se reconoce aquí una tendencia del movimiento profético del reino del norte, presente en los libros proféticos y que ha pasado al Deuteronomio

Al final de estos análisis, se sigue todavía planteando la cuestión ¿cómo explicar la fusión de estos dos relatos? Se puede indicar primero que los dos tienen la misma estructura de base: queja – exposición del programa – realización del mismo, pero con un elemento inesperado (la matanza – la profecía). Más profundamente se puede ver aquí una analogía entre Moisés que abandona sus responsabilidades, hasta el punto de discutir el programa del Señor, y Moisés que comparte sus poderes y desea compartirlos más ampliamente todavía. En los dos casos sale reforzada la dependencia del pueblo respecto a Dios sólo él alimenta a su pueblo, sólo él da los medios para que se gobierne. Hay que añadir que es la misma palabra *ruah* la que designa el viento que trae a las codornices (v. 31) y el espíritu que Moisés desea ver extendido sobre todo el pueblo (v. 29).

UNA DISPUTA FAMILIAR

(Nm 12)

En esta perícopa, que tiene una lógica difícil de discernir, se ve una nueva ocasión de valorizar a Moisés frente a sus hermanos María y Aarón. Indirectamente, se destaca también aquí a María: en el v. 15 se señala que todo el pueblo tendrá que esperar el fin de su penitencia para partir de nuevo. Los sucesos que se narran podrían organizarse siguiendo dos conflictos:

1. «María y Aarón murmuraban contra Moisés a causa de la mujer cusita que éste había tomado por esposa» (12, 1). Como en otros conflictos, el Señor zanja el litigio castigando inmediatamente a la persona cuya queja es rechazada: «Desapareció la nube de encima de la tienda, y María apareció cubierta de lepra, blanca como la nieve» (v. 10). Al verla, Aarón se llena de miedo: «Aarón dijo a Moisés: Perdón, mi señor. No nos hagas responsables del pecado que neciamente hemos cometido. No dejes a María como un aborto, que sale ya medio consumido del vientre de su madre» (v. 11-12). Como suele hacer con el pueblo, Moisés intercede: «Oh Dios, ¡sánala, por favor!»; pero esta vez el Señor no acoge su petición: «Si su padre le hubiese escupido en el rostro, ¿no llevaría durante seis días esa vergüenza? Que sea separada del campamento siete días, al cabo de los cuales será admitida» (v. 14).

Si el castigo no se retira por la súplica de Moisés, es porque tiene un valor ejemplar: hará jurisprudencia para otros casos de lepra. Dt 24, 8-9 hablará también del castigo de María, para dar base a una legislación sobre la lepra.

La dificultad de este texto reside en su punto inicial. ¿Qué es lo que María (y Aarón) reprochan a su hermano? ¿Quién es esa cusita (o nubia) con la que se ha casado? Se duda que se trate de Séfora, la madianita

con la que se casó hace tiempo (Ex 2, 21), a no ser que el término «cusita» se refiera al clan madianita de Cusán (cf. Hab 3, 7). Los targumes explican que se trata de Séfora; María le reprocharía entonces a su hermano el haberse separado de su esposa. Pero si se toma «cusita» en el sentido habitual de nubia, se trataría de un nuevo matrimonio, y con una extranjera. La reacción de la familia se explica fácilmente. Pero no se ve por qué el Señor rechaza los reproches de María.

2. «Decían: ¿Acaso el Señor ha hablado sólo con Moisés? ¿No ha hablado también con nosotros?» (v. 2). De hecho, el Señor va a hablarles, pero para reprocharles su envidia. ¿Les había hablado antes? En Ex 15, 20 se dice que María era profetisa, sin que esto pueda motivarse sólo por el hecho de haber entonado el cántico de victoria. Pero ningún texto habla de revelaciones hechas a María o a Aarón, independientemente de Moisés. Se trata más bien de un problema de autoridad. En Israel tiene autoridad aquel a quien habla Dios. Vista en este sentido, la reivindicación de María y de Aarón no es insólita. Algunas tradiciones ponen a los dos hermanos y a su hermana casi en el mismo plano; por ejemplo Miqueas: «Envié delante de ti a Moisés, a Aarón y a María» (Miq 6, 4).

Nm 12 se opone a esta tradición afirmando claramente la posición excepcional de Moisés. El mismo Señor lo explica en un pequeño discurso: «Mi siervo Moisés, que es el hombre de confianza en mi casa», es decir, en mi pueblo (Heb 3, 2 aplica este título a Jesús); por tanto, Dios le habla con franqueza, con claridad. Los otros mensajeros de la palabra, los profetas ordinarios, no reciben las comunicaciones más que a través de visiones o de sueños, dos formas de lenguaje simbólico que hay que descifrar a continuación. Pensemos en las visiones de Amós, de Zacarías, de

Miqueas ben Yimlá (1 Re 22, 17-23). Para ellos se trata de «enigmas», de mensajes codificados. «Pero con mi siervo Moisés no hago esto... A él le hablo cara a cara, a las claras y sin enigmas. Moisés contempla el semblante del Señor» (v. 8).

La naturaleza de este semblante es difícil de definir. En Dt 4, 15-16 se dice que el pueblo no vio un semblante divino en la teofanía del Horeb, ninguna forma que pudiera reproducir en una escultura o una imagen. Moisés ve pues algo más preciso, pero no el rostro mismo del Señor, que era imposible ver sin morir (Ex 33, 20-23). Faltan palabras para describir las experiencias místicas, tales como las que se atribuyen a Moisés y en las que él recibe las palabras que tendrá que transmitir.

En todo caso, no tienen ninguna medida en común con las comunicaciones que pueden recibir María y Aarón. Por eso se les hace esta advertencia: «¿Cómo os habéis atrevido a hablar contra mi siervo Moisés?» (v. 8). No parece que la sanción sea la lepra que afecta a María, dado que Aarón es tan culpable como ella, según él mismo reconoce: «No nos hagamos responsables del pecado que neciamente hemos cometido» (v. 11). La sanción sería más bien morir antes que Moisés

(20, 1.28) y sin haber tenido tampoco ellos el consuelo de divisar el país prometido.

Falta por citar el v. 3: «Moisés era el hombre más humilde y sufrido del mundo». En los dos incidentes aparece ciertamente como uno de esos humildes, de esos pequeños que no tienen medios para defenderse y confían su defensa al Señor. Aquí Moisés no responde nada a los ataques, no le pide nada al Señor más que la curación de la que le critica. En otros relatos, Moisés se mostrará menos paciente y hasta vengativo (16, 15). Es ahí donde se separan las diversas tradiciones. Aquí seguimos ciertamente la redacción profética, de la que se reconocen algunas características: Aarón se opone a Moisés, la tienda situada fuera del campamento y sobre la cual la nube no reside permanentemente, la intercesión del profeta Moisés por sus adversarios.

Este relato confirma lo que dicen otros textos (excepto Miq 6, 4) de la familia de Moisés: como tal, no tiene ninguna función en el pueblo, pero algunos de sus miembros ocupan un papel, diferente para cada uno. Moisés, Aarón y María se verán por otra parte separados en la muerte, tanto por la fecha como por el lugar y las circunstancias (20, 1.28; Dt 34, 5-6).

LA GRAN CRISIS DE CADES

(Nm 13 y 14)

Este largo relato es, en cierto sentido, el centro del libro, ya que es aquí donde se lleva a cabo el corte decisivo entre la generación del éxodo y la de la entrada en Canaán. Aquí es donde se encuentran fijados sus destinos. El relato se divide en tres secuencias.

El reconocimiento del país de Canaán (13, 1-24)

No se fecha el acontecimiento, pero el que los jefes de las tribus enviados a explorar Canaán no sean ya los del censo nos hace suponer un tiempo bastante largo después de este censo y de la partida del Sinaí.

La misión de los exploradores era lógicamente estudiar las posibilidades de conquista del país, pero también ver si valía la pena «Fijaos cómo es la tierra, que gente la habita, si es fuerte o débil, si es grande o pequeña, cómo es la tierra habitada, buena o mala, como están sus ciudades, abiertas o amuralladas, cómo es el suelo, fértil o pobre, con árboles o sin ellos» (v 18-20). La redacción sacerdotal insiste en este aspecto de valoración del país y lleva a los exploradores hasta el extremo norte del territorio de Israel, Rejob o Lebo-Jamat (citado en Amós 6, 14), mientras que una redacción más antigua les hace llegar sólo a Hebrón.

Al regresar, encuentran al pueblo en Cades, en el desierto de Farán. Ya se indicaron (p 13) las dificultades que plantea esta indicación. El relato paralelo de Dt 1 no indica el nombre del desierto que atraviesan, sino solamente el lugar de cita. Cadés-Barne, identificado generalmente en el oasis de Ain Qedeis, a la entrada del Negueb

El conflicto (13, 25-14, 39)

El informe que presentan los exploradores comprende dos cuadros «Fuimos a la tierra a la que nos enviasteis. Es una tierra que mana leche y miel, fijaos en sus frutos. Pero el pueblo que la habita es fuerte, y las ciudades están fortificadas y son grandes» (v. 27-28). La primera parte hace concluir ¡Vamos a conquistarla!, pero la segunda aconseja ¡No vayamos! Así, pues, el pueblo se dividirá en dos grupos. Uno (Caleb, Moisés, Josué, Aarón) insiste en la primera parte y minimiza la segunda «Iremos a conquistarla, pues somos capaces de ello .. No temáis a los habitantes de esa tierra, pues serán para nosotros pan comido. Ellos se han quedado sin defensa⁷, y con nosotros está el Señor» (13, 30; 14, 9)

El segundo grupo (los otros diez exploradores y todo el pueblo) insiste en la segunda parte del informe y niega descaradamente la primera «No podemos combatir contra ese pueblo, es más fuerte que nosotros... La tierra que hemos explorado devora a sus habitantes. Los hombres que hemos visto son de gran estatura» (13, 31-32).

El problema planteado de este modo será solucionado por el arbitraje del Señor. Se encuentran unos quince relatos de este tipo en el Pentateuco, y esto permite definir un esquema literal concreto, con expresiones fijas (véase el recuadro p 17). Aquí hay que dividirlo para distinguir tres conflictos mezclados entre sí:

⁷ Lit «su sombra». Podría tratarse de Egipto, que había protegido largo tiempo a los reyes de Canaan. Pero también puede pensarse en una protección sobrenatural, neutralizada por la presencia del Señor (cf Sal 91, 1, 121, 5, Is 30, 2)

– *Caleb contra el pueblo*. En 13, 30, Caleb exhorta al pueblo a pasar al ataque. La argumentación se desarrolla en 14, 7-9 (antes citado). En respuesta, el pueblo habla de lapidarlo (14, 10). Finalmente, el Señor zanja el debate: «Todos los que vieron mi gloria y los prodigios que hice en Egipto y en el desierto... no verán la tierra que yo prometí con juramento a sus padres. Ninguno de los que me desprecian la verán. Sin embargo, a mi siervo Caleb, a quien anima otro espíritu muy diferente, y que me ha sido siempre fiel, lo llevaré a la tierra donde ya ha estado, y sus descendientes la poseerán» (14, 22-24).

– *Caleb y Josué contra los otros diez exploradores*. En 13, 31-33 (antes citado), los diez camaradas de Caleb mantienen una opción derrotista y denigran el país. El Señor zanja brutalmente: «Los hombres que Moisés envió a explorar la tierra y que habían provocado a su regreso la murmuración de toda la comunidad... fueron heridos de muerte delante del Señor. De los exploradores, solamente Josué, hijo de Nun, y Caleb, hijo de Jefoné, quedaron con vida» (14, 36-38).

– *Moisés y Aarón contra el pueblo*. «Caleb hizo callar al pueblo ante Moisés» (13, 30). Esta frase que abre los debates supone que Moisés había dado el orden de avanzar y que el pueblo se negó. La solución del conflicto se desarrolla adecuadamente, y encontramos aquí las expresiones clásicas de este esquema: «Todos los israelitas murmuraban contra Moisés y Aarón diciendo: ¡Ojalá hubiésemos muerto en Egipto! ¿Por qué vamos a morir en este desierto? ¿Por qué nos lleva el Señor a esta tierra para morir a espada y tener que entregar nuestras mujeres e hijos como botín de guerra? ¿No sería mejor regresar a Egipto? Y se decían: ¡Nombremos un jefe y volvámonos a Egipto!» (14, 2-4).

Moisés no responde nada, sino que somete el asunto al arbitraje divino mediante una postración silenciosa. La sentencia es radical: «Lo heriré de peste y lo aniquilaré, y luego haré de ti (Moisés) una nación más grande y poderosa que ellos» (14, 12). Como en Ex 32, Moisés rechaza esta sentencia y obtiene que se suavice: «Por mi vida, palabra del Señor, que os trata-

ré como merecen vuestras murmuraciones. En este desierto caerán todos los cadáveres de todos los mayores de veinte años... Haré entrar a vuestros hijos, de los que dijisteis que serían botín del enemigo; ellos conocerán la tierra que vosotros habéis despreciado» (14, 28.31).

De hecho, la sentencia es más compleja, ya que desde el c. 22 hasta el 39 se mezclan las sentencias de los tres conflictos. Y la redacción sacerdotal añade algunas precisiones: «Vuestros cadáveres caerán en este desierto, y vuestros hijos vivirán como nómadas durante cuarenta años a causa de vuestras infidelidades, hasta que se hayan consumido vuestros cadáveres en el desierto» (14, 32-33).

El ataque imprudente y la derrota (14, 40-45)

En un último episodio, vemos al pueblo intentar reparar su error e ignorar por tanto la sentencia que acaba de notificarle Moisés. «Se levantaron muy de mañana para subir a la cima de la montaña, y dijeron: Subiremos al lugar que el Señor nos ha dicho. Hemos pecado. Moisés les respondió: ¿Por qué vais a quebrantar la orden del Señor? Eso no conduce a nada» (14, 40-41). Moisés no puede menos de confirmar la sentencia que ha transmitido: no deja que el arca acompañe a las tropas, y éstas sufren una dura derrota. La sentencia pronunciada contra esta generación se ve confirmada así prácticamente. Finalmente, todo el mundo sale perdiendo. Moisés no logra hacer entrar a su pueblo en el país que estaba al alcance de su mano; los derrotistas tampoco volverán a Egipto. El desierto, que no tenía que ser más que un lugar de paso, se convierte en una penitenciaría y en un cementerio.

Se puede naturalmente buscar cuáles son los acontecimientos que están en la base de este relato fuertemente teologizado. El primer capítulo de los Jueces (Jue 1, 12-20) deja entrever cómo algunas tribus conquistaron el Negueb (Nm 14, 24; 21, 1-3) y Judea a

partir de Cadés. Este es, en concreto, el caso del clan de Caleb, al que siempre se asocia con la tribu de Judá. Las otras tribus salidas de Egipto no quisieron seguir a Caleb y tuvieron que buscar otro itinerario para entrar en Canaán. Una primera redacción recoge estos hechos señalando su significado. La negativa a seguir a Caleb se interpreta como una falta de confianza en Dios y como una negativa a obedecer sus órdenes y seguir su programa. La larga vuelta que habrá de seguir tiene el valor de un castigo.

Otra redacción insistirá en la persona de Moisés. Este encarna el proyecto de conquista de Canaán a lo largo de los relatos de Ex y de Nm. Se encuentra automáticamente implicado en el debate, ya que, una vez más, el pueblo quiere volverse a Egipto antes que aceptar la aventura de la conquista. El relato del conflicto entre Moisés y el pueblo tiene muchas afinidades con el relato de Ex 32. Se tiene la misma propuesta del Señor: «Haré de ti un pueblo grande», algo que Moisés rechaza. Su oración por el pueblo utiliza argumentos análogos, y encontramos allí la gran fórmula de Ex 34, 6: «El Señor: un Dios clemente y compasivo, lleno de amor y fiel». Desempeña hasta el fondo su papel de portavoz de Dios, ya que invita al pueblo a aceptar la sentencia que acaba de notificarle (14, 41). En cierto sentido puede decirse que tenemos aquí el fracaso más completo que haya conocido Moisés en su carre-

ra; pero sale de él engrandecido y confirmado en su función. Es interesante comparar este episodio con el de 20, 1-13, donde Moisés es descalificado cuando logra precisamente lo que se esperaba de él: ¡tener agua!

La redacción sacerdotal va a llevar más lejos que sus predecesores el análisis de la falta del pueblo. Ve en ella sobre todo una falta de obediencia. Pero en el conflicto Caleb / exploradores, la queja principal es que éstos han denigrado el país ofrecido por el Señor tratándolo de «país que devora a sus habitantes» (es decir, país insalubre, no fértil, abierto a las invasiones). Es otra manera de rechazar el programa del Señor: no sólo es un país difícil, sino malo. Dt 1, 27 llegará aún más lejos haciendo decir al pueblo: «El Señor nos odia; nos ha hecho salir de la tierra de Egipto para entregarnos en poder de los amorreos y exterminarnos». Es fácil adivinar en esta acusación una llamada a los desterrados poco dispuestos a volver a la tierra de sus antepasados.

¿Pueden identificarse las diferentes redacciones del relato anteriores a la última, la sacerdotal? La más antigua destaca el papel de la tribu de Judá e indica un origen en Judea. La segunda, que pone de relieve a Moisés, coincide con otros textos de la redacción profética, especialmente en los Números (c. 11 y 12).

DOS REVOLUCIONES FALLIDAS

(Nm 16)

En el c. 16 se combinan dos relatos bastante similares en donde se critica directamente la autoridad de Moisés y de Aarón. La separación de los dos relatos es bastante fácil a pesar de algunos versículos que intentan hacer de ellos uno solo. Empecemos por estudiar separadamente los dos relatos.

Datán y Abirán critican a Moisés

(véase el texto en el recuadro)

El comienzo del relato debe buscarse en los v. 1 y 2: «Datán y Abirán, hijos de Eliab, y asimismo On, hijo de Pélet, descendientes de Rubén, se sublevaron con-

DATAN Y ABIRAN CONTRA MOISES

(16, 1b.12-15.25-34)

^{1b} Datán y Abirán, hijos de Eliab, y asimismo On, hijo de Pélet, descendientes de Rubén, se sublevaron contra Moisés...

¹² Moisés mandó llamar a Datán y Abirán, hijos de Eliab, pero ellos respondieron: –No queremos ir. ¹³ ¿Te parece poco habernos sacado de una tierra que mana leche y miel para traernos a este desierto de muerte, que quieres seguir ahora dominándonos? ¹⁴ ¡No, la tierra a la que nos has traído no mana leche y miel; no nos has dado en posesión ni campos ni viñas! ¿Crees que estamos ciegos? ¡No iremos! ¹⁵ Moisés, muy irritado, dijo al Señor: –No aceptes su ofrenda. Ni un asno he tomado yo de ellos; a ninguno de ellos he perjudicado...

²⁵ Moisés se levantó, se acercó a Datán y Abirán, seguido de los ancianos de Israel, y dijo a la comunidad: ²⁶ –Alejaos de las tiendas de estos impíos, no toquéis nada que les pertenezca, para que no perezcáis por sus pecados.

²⁷ Ellos se alejaron de la tienda de Coré, Da-

tán y Abirán. Entretanto, Datán y Abirán habían salido y estaban a la entrada de sus tiendas con sus mujeres y sus hijos. ²⁸ Moisés dijo: –Ahora sabréis que es el Señor quien me ha enviado para hacer lo que he hecho y que no he actuado por mi cuenta: ²⁹ Si éstos mueren de muerte natural, según el destino de todos los hombres, es que el Señor no me ha enviado; ³⁰ pero, si el Señor hace un milagro, si la tierra abre sus fauces y se los traga con todo lo que tienen, y bajan vivos al abismo, entonces sabréis que estos hombres se han burlado del Señor.

³¹ Dicho esto, el suelo se hundió bajo sus pies, ³² la tierra abrió sus fauces y se los tragó, a ellos y a sus familias, junto con los secuaces de Coré y sus bienes. ³³ Bajaron vivos al abismo, ellos y todos los suyos; la tierra se cerró sobre ellos, y desaparecieron de la asamblea. ³⁴ Al oír sus gritos, todos los israelitas que estaban cerca huyeron diciendo: –¡Huyamos, no sea que la tierra nos trague también a nosotros!

tra Moises». Lo que sigue debe buscarse en el v. 12. Los dos rubenitas se niegan a seguir marchando detrás de Moises, subir al país prometido, es lo que explican en el v. 13 La protesta se continuaría lógicamente como la de 14, 4 «Nombremos un jefe y volvámonos a Egipto».

Moises reacciona con dureza. ora contra ellos (v 15), luego sale a su encuentro (v. 25). Esta vez no apela al Señor, sino que propone él mismo la prueba con que se decidirá el debate «Si estos mueren de muerte natural, según el destino de todos los hombres, es que el Señor no me ha enviado; pero si el Señor hace un milagro, si la tierra abre sus fauces y se los traga con todo lo que tienen..., entonces sabréis que estos hombres se han burlado del Señor». El prodigio anunciado se realiza. El seol, la morada de los muertos, se suponía que era un gran agujero bajo la tierra, se puede bajar a el incluso antes de morir, pero no se sube jamas. Esta solución trágica que provoca el pánico en el pueblo afianza la autoridad de Moises, pero acentua el malestar entre el y el pueblo. Accesorariamente, el relato quiere quizá explicar el debilitamiento de la tribu de Rubén, que atestigua Dt 33, 6. El asunto de Datan y Abiran se evoca también en Dt 11, 6 y Sal 106, 17 y, desde luego, con ocasión del segundo censo (26, 9-11).

Coré critica a Aarón (véase el texto en recuadro)

En este relato lo que se discute es el privilegio de Aarón por parte del grupo capitaneado por un levita llamado Core (*Qorah* en hebreo) Como siempre, es Moisés el que toma la defensa de su hermano proponiendo un «juicio de Dios», una ordalía por la ofrenda del incienso (v 6); lo harán quemar fuera del santuario, entonces el Señor mostrará quién está autorizado para realizar este rito La conclusión es tan brutal como la del relato de Datán: «El Señor hizo brotar un fuego que devoró a los 250 hombres que ofrecían el incienso» (v. 35). El castigo es al menos no tan radical como el de

Datán, ya que el fuego no toca a las familias de los delincuentes, entre otros, se volverá a hablar de los descendientes de Coré (26, 58, 27, 3) Entre las dos redacciones habia progresado la noción de responsabilidad personal (cf. Ez 18)

Pero ¿quienes son los contestatarios? El v. 8 los presenta como levitas Y Moises no carece de argumentos para acusarles (v. 10). Se reconoce la presentación de la clase levítica según la tradición sacerdotal (cf p. 27). Moises no se contenta con argumentar, sino que apela al juicio de Dios, que no se hace esperar. Y el Señor pide incluso la fabricación de un objeto conmemorativo los incensarios se convertirán en «láminas para recubrir el altar; éstas recuerdan a los israelitas que ningún profano puede acercarse a ofrecer incienso delante del Señor» (17, 3-4)

Otros conflictos

Este análisis no da cuenta de todos los detalles del texto. Se nota en primer lugar que en los v. 1 24 27 y 32 Core es asociado a Datán y a Abirán, de los que parece compartir la suerte, siendo así que debería encontrarse entre los levitas, sus hermanos, presentando el incienso. Se trata sin duda de un artificio literario para unir los dos relatos y mostrar su parentesco. Porque los dos plantean el problema de la autoridad del mismo modo. A diferencia de los demás relatos de conflicto, el arbitraje del Señor se pide bajo la forma de una ordalía, propuesta por Moisés. El castigo de los contestatarios demostrará directamente la legitimidad del jefe. Si en otros conflictos el castigo tiene el mismo valor demostrativo, no esta programado de este modo

Examinando 16, 2-5, se descubre otro conflicto Los 250 adversarios no parecen ser levitas (la palabra sólo aparece en el v 7) Se les define como «jefes de la comunidad, delegados de la asamblea y de buena reputacion» (v 2) En su manifiesto recuerdan que la santidad es cualidad de toda la comunidad «¡Ya esta bien! Si todos los miembros de la comunidad son

santos y el Señor está en medio de ellos, ¿por qué mandáis vosotros solos en toda la asamblea del Señor?» (v. 3). Por tanto, el conflicto no es esta vez entre los sacerdotes descendientes de Aarón y los levitas, sino entre el pueblo y la clase sacerdotal.

También para ellos propone Moisés una ordalía que se mezcla con la que impone a los levitas de Coré. A esto se refieren sin duda los v. 16 y 17, que no son

un doble de 5-7. Y el castigo cae explícitamente sobre estos 250 responsables más bien que sobre los levitas. Esto significa que este conflicto es más importante que la crítica de los levitas. Y es el que se prolongará en el c. 17.

En efecto, en 17, 16-28 se describe otra prueba que debe justificar el privilegio de Aarón. Esta prueba, pacífica esta vez, hace comparecer a los jefes de las

CORE CONTRA AARON (16, 1a.3-11.18-24a.27a.35)

^{1a} Coré, hijo de Yisar, hijo de Queat, hijo de Leví, se ganó... a doscientos cincuenta hombres... ³ Se amotinaron contra Moisés y contra Aarón diciendo: -¡Ya está bien! Si todos los miembros de la comunidad son santos y el Señor está en medio de ellos, ¿por qué mandáis vosotros solos en toda la asamblea del Señor? ⁴ Al oír esto, Moisés se postró en tierra. ⁵ Luego habló así a Coré y a todos sus secuaces: -Mañana dirá el Señor quién le pertenece, quién es santo y quién se le puede acercar; aquel a quien él elija será el que se acerque a él. ⁶ Haréis lo siguiente: Tú, Coré y todos tus secuaces, procuraos incensarios, ⁷ y mañana, en presencia del Señor, poned fuego en ellos e incienso encima del fuego. Aquel a quien el Señor elija, ése será el consagrado. Esto os bastará, hijos de Leví.

⁸ Moisés añadió, dirigiéndose a Coré: -Escuchad, hijos de Leví: ⁹ ¿Os parece poco que el Dios de Israel os haya separado del resto del pueblo para teneros a su lado y estar al servicio de la morada del Señor, distinguiéndoos en la comunidad como ministros suyos? ¹⁰ El Señor te

ha llamado a su lado a ti y a todos tus hermanos los levitas. ¿Ambicionáis ahora también el sacerdocio? ¹¹ Tú y tus secuaces os habéis rebelado en realidad contra el Señor, pues ¿quién es Aarón para que murmuréis contra él?...

¹⁸ Tomó cada uno su incensario, pusieron el fuego, echaron el incienso y se colocaron a la entrada de la tienda del encuentro, con Moisés y Aarón. ¹⁹ Coré reunió también contra ellos a la entrada de la tienda del encuentro a toda la comunidad. La gloria del Señor se manifestó a toda la asamblea.

²⁰ El Señor dijo a Moisés y a Aarón: ²¹ -Separaos de este grupo, pues voy a aniquilarlo ahora mismo. ²² Prostrados en tierra, dijeron: -Oh Dios, a quien pertenece toda vida, ha pecado uno solo, no te irrites contra toda la comunidad. ²³ El Señor dijo a Moisés: ²⁴ -Di a la comunidad que se aleje de la morada... ²⁷ Ellos se alejaron de la tienda de la morada... ³⁵ El Señor hizo brotar un fuego que devoró a los hombres que ofrecían el incienso.

tribus. Y es Aarón el que representa a la tribu de Leví, lo cual hace suponer resuelto el conflicto entre él y los levitas; pero la tribu de Leví figura entre las doce tribus oficiales, y no aparte como en los censos. La vara de Aarón echó brotes, mientras que las de las otras tribus siguieron secas. De este modo se demostro el privilegio de la tribu de Leví. Esto hace pensar en la situación anterior a Josías, a quien intenta defender el Deuteronomio (18, 1-7). es toda la tribu la que está habilitada para el culto, pero los sacerdotes del santuario único tienen una posición privilegiada.

Pero este conflicto pueblo / tribu sacerdotal se presenta aún bajo otra forma en los c. 16 y 17. En 16, 21-22 se adivina un esfuerzo por separar a los contestatarios del pueblo al que pretenden representar «Separaos de este grupo, pues voy a aniquilarlo ahora mismo». «¡Oh Dios, a quien pertenece toda la vida, ha pecado uno solo, no te irrites contra toda la comunidad» En el v 21 se comprende habitualmente la palabra *'édah* como designando al grupo que dirige Coré; pero se trata de la palabra habitual para designar a la «comunidad» de Israel, como en el v. 22 El Señor accede a esta súplica invitando al pueblo a separarse

de la morada⁸ ante la cual se han reunido los portadores de incienso Sólo ellos serán castigados.

Pero entonces toma el pueblo partido por ellos, contra Moisés y Aarón «Vosotros habéis aniquilado al pueblo del Señor» (17, 6). La reacción del Señor es una epidemia fulgurante que produce 14.700 muertos. Sólo se detiene por la intervención de Moisés y de Aarón, esta vez en forma litúrgica «Aarón tomó el incensario, según el orden de Moisés, y corrió hacia la asamblea, donde había comenzado la matanza; puso incienso, hizo la expiación por el pueblo, se situó entre los vivos y los muertos, y cesó el castigo» (17, 12-13) La eficacia de la mediación litúrgica de Aarón acaba la demostración: sólo él está calificado para las funciones sacerdotales. Su privilegio está al servicio de la vida de todo Israel.

⁸ Así es como se puede reconstruir el texto primitivo, la unión de los dos relatos ha llevado a la forma siguiente «Alejaos de la morada de Core, Datan y Abiran», pero «morada» sigue estando en singular, mientras que el v 26 habla de «tiendas»

MOISES DESCALIFICADO

(Nm 20, 1-13)

Hasta aquí, los conflictos entre Moisés y el pueblo se decidían siempre en ventaja para aquél. Pero el que nos cuenta el c. 20 se resolverá en detrimento suyo. Se ve descalificado, lo mismo que Aarón: «No seréis vosotros quienes introduzcan a este pueblo en la tierra que yo les doy» (v. 12); y los dos tendrán que compartir la suerte de su generación, a la que se había dicho: «Ninguno de vosotros entrará en la tierra en la que había jurado estableceros con mi poder» (14, 30). ¿Por qué? El motivo se nos da al final: «Por no haber creído en mí, por no haber reconocido mi santidad en presencia de los israelitas» (v. 12). En 20, 24 y 27, 14, el motivo es algo diferente: «Pues os rebelasteis contra mí en el desierto de Sin, cuando la comunidad se querelló y yo os mandé manifestar mi santidad haciendo brotar agua de la roca. Me refiero a las aguas de Meribá de Cadés, en el desierto de Sin» (27, 14). En resumen, podría decirse que los dos hermanos pusieron obstáculos a la manifestación de la santidad del Señor por su falta de fe y su desobediencia.

Esto es lo que se espera encontrar en este relato; pero, a primera vista, no es así. Moisés hace lo que el Señor le manda: «Harás brotar para ellos agua de la roca y les darás de beber a ellos y a sus ganados» (20, 8); de hecho, «el agua brotó en abundancia y la comunidad bebió y también sus ganados» (v. 11). Es necesario por tanto emprender un análisis más detenido del relato para descubrir en él la falta de Moisés. La construcción del relato se pone de manifiesto por los movimientos de los personajes. Hay tres escenas:

- el pueblo se queja de Moisés y Aarón (v. 2-5);
- Moisés y Aarón consultan al Señor (v. 6-8);
- Moisés y Aarón responden al pueblo y le dan agua (v. 9-11). Viene finalmente la condenación de los dos hermanos (v. 12).

En este relato se pueden encontrar los elementos

habituales de los conflictos:

- el pueblo expone su necesidad y hace a Moisés responsable de ella (v. 3-5);
- Moisés somete el litigio al arbitraje del Señor (v. 6);
- el Señor zanja el litigio con una sentencia en dos partes: da la razón al pueblo satisfaciendo su petición (por mano de Moisés: v. 11); se la niega a Moisés (y a Aarón), retirándole de su función (v. 12).

Si se sigue la lógica de este relato de conflicto, la falta de Moisés debería buscarse al comienzo del asunto: la falta de agua se debería a culpa suya. El pueblo le reprocha precisamente que los ha llevado «a este lugar maldito, donde no hay semillas, ni higueras, ni viñas, ni ganados, ni siquiera agua para beber» (v. 5). *Moisés ha guiado mal al pueblo, y la sanción no puede ser otra más que su deposición*; así lo confirma el libelo de la sentencia: «Por haber traído a la asamblea del Señor a este desierto... no seréis vosotros quienes la introduzcan en el país» (v. 12). Es lo que decían implícitamente algunos exegetas judíos (Rashi), que reprochan a Moisés insultar al pueblo santo tratándolo de «rebeldes» (v. 10). Esto significa que este calificativo no estaba justificado en aquella ocasión y que por tanto el pueblo tenía razón en acusar a su jefe.

Pero no parece que sea éste el género de falta del que habla el v. 12. Habla de una falta de fe que varios autores han visto, pero de manera diferente. Para unos, esta falta de fe se manifiesta en el hecho de golpear dos veces la roca (v. 11); para otros, se expresa en la declaración del v. 10: «¿Podremos nosotros hacer brotar agua de esta roca?». Pero esto podría significar también que Moisés quiere atribuirse el milagro, lo cual se opone a la manifestación de la santidad

del Señor (así Orígenes, *Homilía* 6, 3). El Señor se muestra santo cuando salva a su pueblo (cf. Ez 36, 23-30); atribuirse el mérito del gesto salvador o frenar su realización equivale a no «santificar» al Señor.

Es más fácil encontrar en este relato la desobediencia que ponen de manifiesto otros textos (20, 24; 27, 14; Dt 32, 48-52). Si se compara la orden que da el Señor con su realización, se comprueban claras divergencias. La orden era: «Toma el bastón y reúne a la comunidad. Cuando esté reunida, ordenad a la roca tú y tu hermano Aarón que dé agua, y harás brotar para ellos agua de la roca» (v. 8); y la realización será: «Convocó Moisés, junto con Aarón, a la comunidad delante de la roca, y les dijo: Oíd, rebeldes: ¿Podremos nosotros hacer brotar agua de esta roca?. Entonces Moisés alzó el brazo y golpeó dos veces la roca con el bastón» (v. 10-11). Así, en vez de hablar a la roca, Moisés habla al pueblo y golpea la roca. La precisión con que se corresponden estos dos elementos está muy dentro del estilo de la redacción sacerdotal a la que pertenecen ciertamente 20, 24; 27, 14 y Dt 32, 51.

Por tanto, no faltan en este texto los agravios contra Moisés, pero no son al menos tan evidentes como dejarían entender los otros textos (20, 24, etc.). Se tiene la impresión de que, para la redacción sacerdotal, la exclusión de Moisés debía explicarse por una falta, y que el relato más antiguo fue reelaborado de manera que se pusiera al menos una de relieve: la desobediencia. Pero otras tradiciones niegan esta explicación. Si Moisés no pudo entrar en la tierra prometida, fue por solidaridad con su generación, por causa de ellos (Dt 1, 37; 3, 26). Más tarde se dirá incluso que, al aceptar este sacrificio, mereció una protección especial de su pueblo para las edades venideras (*Midrás Petirat Mosé*).

Se adivina que este texto tiene una historia com-

pleja. ¿No habrá al principio un relato sobre el origen de la fuente de Cadés, donde por un fácil juego de palabras se ve la manifestación de la santidad del Señor (*yiqqadés*: manifestó su santidad)? Luego el relato fue reelaborado para tomar la forma de un litigio entre Moisés y el pueblo; se lo modeló sobre el de Ex 17, 1-7, pero en vez de un milagro que resuelve el problema, se acentuó el carácter conflictivo, bien marcado en la segunda conclusión: «Estas son las aguas de Meribá —es decir, de la querrela—, donde los israelitas se querellaron con el Señor, y él les mostró su santidad» (v. 13). Si el comienzo del verso se inspira en Ex 17, el final se refiere al nombre de Cadés.

Podría por otra parte traducirse: «manifestó su santidad en ellos», es decir, a costa suya. El antecedente del pronombre personal «ellos» podría ser tanto los hijos de Israel como las aguas; 27, 14 aconseja la segunda interpretación al explicitar: «manifestando mi santidad a sus ojos por las aguas». Es ésta la interpretación del redactor, pero no necesariamente la del texto más antiguo. El sentido de «a costa de ellos» estaría aconsejado por otros modelos de esta expresión en Ezequiel (20, 41; 28, 22; 36, 23; etc.). Habría por tanto un castigo del pueblo, porque el Señor se siente afectado por los ataques contra Moisés (v. 3; cf. Ex 17, 2). Es también lo que deja entender el Sal 106: «Moisés sufrió por culpa de ellos, pues como lo tenían tan amargado, habló sin pensar lo que decía» (v. 32-33). La redacción sacerdotal reestructuró el conjunto en tres escenas y destacó la falta de Moisés y su sanción.

Las consecuencias de la deposición de Moisés no se manifestarán inmediatamente. Guiará al pueblo hasta las llanuras de Moab y preparará el paso a Canaán. Pero en el estado actual del texto, el fracaso diplomático que sigue a nuestro relato puede comprenderse como un comienzo de cumplimiento de la sentencia.

LA SERPIENTE DE BRONCE

(Nm 21, 4-9)

El relato de la marcha se reanuda en 20, 14. Moisés intenta cortar a través del territorio edomita, pero le niegan el paso (20, 21). Por tanto, tiene que anunciar un nuevo rodeo; habrá que llegar al golfo de Aqaba para seguir la pista de la Arabá en dirección al Mar Muerto. Y este rodeo es mal acogido: «El pueblo comenzó a impacientarse y a murmurar contra el Señor y contra Moisés diciendo: ¿Por qué nos habéis sacado de Egipto para hacernos morir en este desierto? No hay pan ni agua, y estamos ya hartos de este pan tan liviano» (21, 4-5). Vemos pues esbozarse un conflicto análogo a los anteriores. Pero su desarrollo será muy diferente. No hay debate, ni proceso jurídico, sino que el Señor aplica directamente el castigo: «El señor envió entonces contra el pueblo serpientes muy venenosas que los mordían. Murió mucha gente en Israel» (v. 6). Se encuentra un esquema más habitual cuando Moisés interviene en favor del pueblo (compárese especialmente con 11, 1-3; 12, 10-13).

Pero el resultado de su súplica es singular: el Señor no perdona globalmente deteniendo el ataque de las serpientes; ofrece un medio para curar a los que sigan viéndose mordidos. «El Señor dijo a Moisés: Hazte una serpiente de bronce, ponla en un asta, y todos los que hayan sido mordidos y la miren quedarán curados. Moisés hizo una serpiente de bronce» (v. 8-9).

Se sabe que la serpiente era en muchos pueblos de la antigüedad el símbolo de un Dios curador; figura en el caduceo de Esculapio, que sigue siendo el símbolo de la profesión médica. En otras culturas era más generalmente el medio de descartar toda clase de desgracias. Así es como se interpreta la serpiente de bronce que se ha encontrado en Timná (al norte de Eilat), en un santuario madianita dedicado a la diosa egipcia Hator. Resulta extraño que el Señor y Moisés

piensen en este objeto. No es que Israel hubiera rechazado todo símbolo visible de los atributos de su Dios, pero fue comprendiendo progresivamente el peligro que representaban los símbolos utilizados en las religiones de los pueblos vecinos. Aunque se le podía dar una significación ortodoxa, el becerro de oro no fue aceptado como pedestal del Señor. Ezequías destruirá incluso la serpiente de Moisés (2 Re 18, 4), que había acabado conservándose en el templo de Jerusalén (¿después de qué itinerario?); no era ya el símbolo de aquel que declaraba en Ex 15, 26: «Yo soy el Señor, que te ha curado», sino el símbolo de un dios cananeo de la fecundidad a quien acudían a ofrecer sacrificios.

Si bien Moisés podía asumir el riesgo de utilizar este objeto en el contexto del desierto, no se podía ya prolongar la experiencia. Pero la serpiente destruida por Ezequías (2 Re 18, 4) sigue figurando en el texto; se le ha buscado entonces un significado simbólico. Sab 16, 6-12 explica así la serpiente: «Tenían en ella un signo de salvación que les recordaba los mandamientos de tu ley: y quien se volvía hacia él, quedaba curado, no por lo que contemplaba, sino por ti, salvador de todo... Y, en verdad, ni hierba ni emplasto los curó, sino tu palabra, Señor, la que todo lo sana».

La Misná será aún más reservada: ya no se habla de la serpiente misma, sino de su posición. Cura porque obliga a levantar los ojos, a mirar hacia arriba, lo que significa volverse a Dios (cf. Sal 123,1). Es una interpretación parecida la que da Juan: «Lo mismo que Moisés levantó la serpiente de bronce en el desierto, el Hijo del hombre tiene que ser levantado en alto, para que todo el que crea en él tenga vida eterna» (Jn 3, 14-15). No se dice que el Hijo del hombre esté representado en una serpiente, sino que tiene que ser puesto en alto como ella.

LOS ORÁCULOS DE BALAAAN

(Nm 22-24)

«Así dice el Señor: Balac, hijo de Sipor, rey de Moab, salió a combatir contra Israel y mandó llamar a Balaán, hijo de Beor, para que os maldijese. Pero yo no escuché a Balaán, y él no tuvo más remedio que bendeciros; así os libré de su poder» (Jos 24, 9-10). Este episodio, al que se alude también en Jos 13, 22; Dt 23, 5 y Miq 6, 5, recibe en los Números un desarrollo notable. La noticia que nos da Jos 24 se convierte aquí en un relato detallado –y hasta en un doble relato– en donde se encajan cuatro oráculos de bendición.

¿Quién es Balaán?

No se puede afirmar nada cierto sobre el personaje de Balaán (*Bileán* en el texto hebreo masorético), pero el número de textos que hablan de él supone un fondo histórico. Es interesante saber que se ha encontrado en Deir Allá, en Transjordania, una inscripción amonita (¿o aramea?) del siglo VIII a. C. que recoge las «palabras de la inscripción de Balaán, hijo de Beor, el hombre que ve a los dioses». Este texto no tiene en común con el texto bíblico más que algunas fórmulas, pero confirma la reputación y hasta la presencia del personaje en esta región cerca de Moab. Varias palabras de Nm 22, 5 se prestan a dos interpretaciones, lo cual permite suponer el país de origen de Balaán, bien en Pitru –un afluente del Eufrates– en el país de Aram Najaráin (cf. Gn 24, 10), bien en el país amonita (con el texto samaritano).

Sea cual fuere su patria, se presenta a Balaán como un poderoso manipulador de los destinos. El relato, así como las noticias mencionadas anteriormente, se basa en la convicción de que una maldición pronunciada por dicho personaje acarrearía infaliblemente la desgracia sobre la persona maldecida. Ni siquiera Dios podría neutralizarla, aunque puede volver el arma secreta contra aquel que quisiera utilizarla:

obligará a Balaán a pronunciar una bendición igualmente eficaz, lo cual equivale a una maldición de Moab y sus vecinos. Balaán, como un buen profeta de Dios, se prestará a la operación y pronunciará lo que el Señor le inspire.

Los oráculos

Por su forma literaria y sobre todo por sus introducciones, los oráculos se agrupan en dos parejas: la primera en el c. 23 y la segunda en el 24. Pero hay un versículo que es común al segundo y al tercer oráculo: «Cuando los hizo salir de Egipto, Dios se mostró fuerte como un búfalo» (23, 22 y 24, 8). Esto revela sin duda un esfuerzo de armonización en la redacción final que agrupó los cuatro oráculos.

Primera serie (Nm 23)

En la primera serie, Balaán empieza señalando cómo concibe él su misión:

«De Aram me hace venir Balac,
de los montes de Oriente,
el rey de Moab:
¡Ven, maldíceme a Jacob;
ven, fulmina a Israel!
¿Cómo puedo yo maldecir
a quien Dios no maldice?
¿Cómo puedo yo fulminar
a quien Dios no fulmina?» (23, 7-8).

En el segundo oráculo, será más explícito todavía:

«Mi misión es bendecir,
porque él ha bendecido;
no voy yo a contradecirle» (23, 20) ⁹.

⁹ En los primeros oráculos de Amós (1-2), esta fórmula aparece como un estribillo, pero se trata entonces de amenazas.

La bendición es de hecho una descripción, como las bendiciones de Jacob (Gn 49) y algunas de las bendiciones de Moisés (Dt 33)

«Desde las altas rocas lo veo,
desde las colinas lo contemplo
es un pueblo que vive aparte
y no se cuenta entre las naciones

¿Quién puede contar el polvo de Jacob?
¿Quién puede medir la arena de Israel?» (23, 9-10)

Vuelve a aparecer el tema del pueblo numeroso como la arena del mar (Gn 22, 17), y el del pueblo separado, llamado a un destino singular (Dt 33, 28, 7, 1-7)

«No valen conjuros contra Jacob,

LA INSCRIPCION DE DEIR ALLA

El 17 de marzo de 1967, los arqueólogos que excavaban en el sitio de Deir Allá, en la confluencia del Yaboc con el Jordán, descubrieron una inscripción en hebreo antiguo que hablaba de Balaan. Está pintada en una pared de yeso que un seísmo (¿quizá el mencionado por Amós en 1,1^o) derribó y rompió en varios pedazos. Para descifrar este texto hay que reunir entonces los trozos, y el lugar de los más pequeños no siempre es fácil de señalar. La escritura presenta además algunas ambigüedades, así como la lengua empleada (¿amonita o arameo?). No hay que extrañarse, por tanto, de que los autores que la han estudiado den lecturas en parte diferentes. Damos aquí la lectura de Emile Puech para las primeras líneas de la inscripción, aquellas en las que se encuentran más semejanzas con el texto bíblico.

«Advertencias de la inscripción de Balaan, hijo de Beor, el hombre que ve a los dioses. Los dioses vinieron a él de noche y vio una visión como un oráculo de El. Dijeron a Balaan, hijo de Beor: Así el hombre hará la destrucción de su posteridad, tu jamás has visto lo que has oído.

Y Balaan se levantó a la mañana siguiente. He aquí el acontecimiento de las revelaciones: convocó a los (jefes) de la asamblea en su casa y durante (dos) días (ayuno) y lloro abundantemente. Y su pueblo entró en su casa y (le dijeron) a Balaan, hijo de Beor: ¿Por qué ayunas y lloras? Y les dijo: Sentad y os mostrare lo que los Poderosos han (decidido) y vereis las obras de los dioses.»

«A título de hipótesis, se vería bastante bien cómo Israel del norte tomó estas tradiciones bajo Joás y Jeroboán II, esto explicaría mejor las bendiciones de Balaán sobre Israel, en vez de las maldiciones que se daban por descontado. Estas bendiciones se refieren naturalmente al tiempo de la conquista. Pero el texto bíblico es ciertamente posterior al de Deir Allá.»

E. Puech, *Le texte ammonite de Deir Alla en La vie de la Parole* (Melanges P. Grelot) Desclée Paris 1987, 13-30, véase también *Le Monde de la Bible* n. 46 (noviembre 1986) 36-38, con fotografías y dibujos.

ni presagios contra Israel,
en el tiempo oportuno
se le dira a Jacob y a Israel
lo que Dios va a hacer» (23, 23)

Este tema está bien desarrollado en Dt 18, 14-22 y proviene de la tradición profética. Pero aquí sería posible otro sentido: la ausencia de adivinos y de magos hace a Israel invulnerable a los encantamientos de los adivinos extranjeros, podría incluso traducirse. «No hay ningún augurio que pueda contra Israel»

El v 21 abre otra perspectiva

«No descubro iniquidad en Jacob
ni encuentro maldad en Israel,
el Señor, su Dios, esta con el,
y ellos lo aclaman como rey»

Dado que los oráculos siguientes van a hablar de los reyes históricos de Israel, se podría sentir la tentación de ver aquí una alusión a la institución monárquica. Pero es más indicado ver en el rey al que se aclama al mismo Dios. Según una tradición que no podrá ahogar la ideología davídica, Israel no puede tener más rey que el Dios de la alianza (1 Sm 8, 7, 12, 12, Os 3, 3; los salmos del reino 96, 97; 98, etc.). Se encuentra una fórmula casi idéntica en el poema de Dt 33, 5, notaremos otros parecidos entre los dos primeros oráculos y este poema que no puede integrarse en ninguna de las grandes tradiciones del Pentateuco. Señalemos finalmente la hermosa conclusión del primer oráculo

«¡Muera yo como los justos,
sea mi fin semejante al suyo!» (v 10)

Segunda serie (Nm 24)

Aquí Balaán empieza describiendo su experiencia de inspiración

«Oráculo de Balaan, hijo de Beor,
oráculo del varón clarividente,
oráculo del que escucha
palabras de Dios,

del que ve la visión del Poderoso,
y cae en éxtasis con los ojos abiertos» (v 3-4)

El cuarto poema comienza lo mismo, con un estiquo más. Se tiene ahí una buena descripción de la experiencia profética, es curioso cómo se le atribuye a un no-israelita. Como en los otros poemas, la bendición toma la forma de una descripción, la de un pueblo que no carece de agua y que ve prosperar sus cultivos, así como la de un pueblo fuerte al que no conviene atacar

«Dios lo hizo salir de Egipto,
el devora a las naciones enemigas,
machaca sus huesos,
las traspasa con sus flechas » (v 8)

Ya en el tercer oráculo aparecen algunas referencias a la historia

«Su rey es más alto que Agag,
y su reinado crece en poder» (v 7)

Agag es el rey amalecita vencido por Saúl (1 Sm 15, 8). A través de él, se puede vislumbrar el linaje de los reyes y hasta el Mesías. Así es como lo han comprendido las antiguas traducciones, apoyándose en una lectura del comienzo del v. 7 totalmente distinta del texto hebreo. Así los Setenta:

«Un hombre saldrá de su descendencia
que dominará pueblos numerosos,
su realeza se elevará sobre la de Gog,
su realeza crecerá»

La mención de Gog, el rey del combate escatológico de Ez 38, tiene sin duda un alcance mesiánico, que es totalmente explícito en el Targum Neofiti.

«(Su liberador) será más fuerte que Saúl
que perdona a Agag, rey de los amalecitas,
y la realeza del rey-mesías será exaltada»

Estas mismas lecturas se harán también para el último oráculo

«Lo veo, pero no para ahora,
lo contemplo, pero no de cerca

una estrella sale de Jacob,
un cetro surge de Israel,
machaca las sienes de Moab
y el craneo de los hijos de Set» (v 17)

Hay evidentemente una alusion a David, el primero que venció a Moab (2 Sm 8, 2), así como a los reinos vecinos. Pero el simbolo que se utiliza, la estrella, una realidad sobrenatural¹⁰, invita a mirar mas alla de David. Por eso el Targum de Onquelos lee

«Un rey se elevara de Jacob
y el Mesias surgira de Israel»

El cuarto oraculo se prolonga con una serie de pequeños oraculos con un buen ritmo, que aluden a los vecinos de Israel. La maldición proyectada contra Israel se dirige ahora contra sus enemigos tradicionales, empezando por Moab, cuyo rey habia contratado a Balaan (v 17). Vienen a continuacion Edom (v 18), Amalec (v 20), los quenitas (v 21-22), a los que se menciona en otros sitios de manera mas favorable (cf Jue 1, 16)

El v 24 sigue siendo enigmático

«Naves vienen de Quitim (Chipre)
oprimen a Asur, oprimen a Eber »

Podria tratarse aqui de los filisteos, a quienes otros textos hacen venir de Quitim, sus victimas serian los hebreos y un pueblo de Palestina llamado Asur (cf Gn 25, 3, 2 Sm 2, 9). El comienzo de este versiculo se recogerá en Dn 11, 30 para designar a los romanos

El relato

En el relato se dice como Balaan respondió a la llamada de Balac, rey de Moab, sirve para enmarcar

¹⁰ La palabra *shebet*, bastón traducida aqui por «cetro» insignia real podria significar tambien «cometa» que estaria entonces en paralelo con «estrella»

los oraculos. Pero se observa a primera vista que hay dos relatos mezclados, que presentan con bastantes diferencias el desarrollo de los sucesos. En una parte del relato es casi imposible discernir los dos elementos: la introduccion que presenta la situacion inicial (22, 2-6), la construccion de altares y la ofrenda de sacrificios por Balac (23, 1-2, 14-29), y finalmente las reacciones de Balac al oír los oraculos. Forman una progresion

– «¿Que es lo que me has hecho? Te habia llamado para maldecir a mis enemigos, y resulta que los bendices» (23, 11)

– «Si no puedes maldecirlo, al menos no lo bendigas» (23, 25)

– «Te habia llamado para maldecir a mis enemigos y los has bendecido por tres veces. Así que marchate a tu tierra. Te habia prometido colmarte de honores, pero, ya ves, el Señor te ha privado de ellos» (24, 10-11)

Las dos primeras veces, Balac no se dio por vencido, habia desplazado al adivino, pensando que, si no veia bien su objetivo, la maldicion perderia su fuerza (22, 13-27), pero esto no explica que se transformara en bendicion

El primer relato hace que Balaan sea llamado por los dirigentes de Moab, que prometen pagarle bien. Pero Balaan se remite a la decision de Dios, que se le aparece de noche para decirle «No vayas con ellos» (22, 12). Un segundo intento de los dirigentes ocasiona una segunda aparicion del Señor, que declara esta vez «Vete con ellos, pero haz unicamente lo que yo te diga» (22, 20). De esta manera queda anunciado el desarrollo de los acontecimientos

Balaan, preocupado siempre de no hacer nada sin que se lo ordene el Señor, pone al corriente de ello a Balac desde su llegada a Moab «Aqui me tienes ya, aunque no puedo decir cualquier cosa, solo pronunciaré las palabras que el Señor ponga en mi boca» (22, 38). De hecho, antes de proferir sus oraculos, Balaan se aísla, entonces el Señor «puso su palabra en boca de Balaan diciendo. Vuelve donde esta Balac y comu-

nícale lo que te he dicho» (23, 3-5). Son evidentes los parecidos con los profetas de Israel, por ejemplo con Jeremías (1,9; 42, 4-7).

En el segundo relato, la intervención de Dios no tiene lugar más que después de la partida de Balaán, montado en su célebre burra. Ignorando la autorización que se le dio en el primer relato (22, 20), «se encendió la cólera de Dios, y el ángel de Dios se puso delante de él en el camino para cerrarle el paso» (22, 22). Se conoce lo que ocurrió después; por tres veces la burra se aparta o se detiene al ver al ángel, lo que le vale unos bastonazos. Finalmente habla, no ya para profetizar como se ha dicho muchas veces, sino para quejarse: «¿Qué te he hecho yo para que me pegues por tercera vez?... ¿Te he hecho yo alguna vez cosa semejante?» (22, 28-30). El ángel toma entonces la dirección de las operaciones dejándose ver y diciéndole a Balaán: «¿Por qué has pegado a tu burra?... Era yo quien te cerraba el paso, pues tu viaje no es de mi agrado... Gracias a que se ha apartado, que si no habría sido yo quien te hubiera dado muerte a ti, dejándola a ella con vida» (22, 32-33).

Balaán se sujeta, como lo hubiera hecho cualquiera ante lo sucedido: «He pecado. No sabía que eras tú quien me cerraba el paso. Si este viaje te desagrada, ahora mismo me vuelvo» (22, 34). Y como en el primer relato, el Señor modifica su plan: «Vete con esos hombres, pero di solamente lo que yo te mande» (22, 35). Al llegar hasta ver el campamento israelita, Balaán se contenta con mirarlo hasta que el Espíritu de Dios viene sobre él (24, 1.2), y bajo su inspiración pronuncia entonces los dos últimos oráculos.

Este conjunto ha sido objeto de numerosos estudios que intentaban buscar sus orígenes y situarlo en el conjunto del Pentateuco. Se dan en él algunas relaciones fáciles de establecer entre los oráculos y diversos textos de la Torá o de los profetas, especialmente en las bendiciones de Jacob (Gn 49) y de Moisés (Dt 33). Más concretamente, los de Nm 24 tienen muchos puntos en común con la tradición davídica de Judá, y

los de Nm 23 con las tradiciones del norte (cf. CB 56, 20-21).

En cuanto a la parte narrativa, Wellhausen pensaba haber encontrado ahí un terreno ideal para distinguir y definir las fuentes yahvista y elohísta. Las investigaciones posteriores han mostrado que esto es mucho menos claro y que las relaciones con otras tradiciones se entremezclan de forma difícil de definir. Esta independencia de la perícopa de Balaán ha sido reconocida hace ya mucho tiempo. El Talmud de Jerusalén explica que Moisés escribió primero los cinco libros, luego la sección de Balaán, y luego el libro de Job (*Sota*, 20b). Esto significa que esta sección habría sido insertada en el libro de los Números después de haberse acabado el mismo y que no puede tener ninguna relación con las diferentes redacciones de la ley. Si bien puede hablarse todavía de una doble tradición, es en otro sentido.

Hay sin duda en la Biblia dos tradiciones relativas a Balaán, una favorable y otra desfavorable. La primera que se expresa en el relato lo presenta como verdadero profeta, dócil al Señor cuya inspiración recibe; aceptado con agrado bendecir a Israel (23, 20); no está motivado por el interés, como explica a Balac y a sus enviados (22,18.37; 24,13). Acude a la cita sin un proyecto hostil, totalmente disponible a la voluntad del Señor. No lo haría mejor un profeta de Israel. Esta tradición, que domina en toda la perícopa, no se desarrolló en los otros lugares.

La otra tradición presenta por el contrario a Balaán como un falso profeta, hostil a Israel y que lo bendijo sólo a la fuerza. Se manifiesta especialmente en el segundo relato (el de la burra) y en algunos otros versículos. Balaán había aceptado fácilmente la invitación de los madianitas (que se añaden a los moabitas en 22, 4.7 y que son los únicos responsables en 31, 8). Al ver que no puede maldecir a Israel, busca otro medio de perjudicarlo: es el consejo que le da a Balac (o a los madianitas) de que movilice a las mujeres para atraer a Israel y llevarlo a la idolatría. Podría comprenderse en este sentido 24, 14: «Ahora que me vuelvo a mi pueblo, quiero anunciarte lo que este pueblo hará al

tuyo en los días venideros», en este mismo sentido se puede leer 31, 16: «Fueron ellas (las mujeres madianitas) las que, siguiendo el consejo de Balaán, sedujeron a los israelitas, apartándolos del Señor».

En el fondo, es sólo el c. 31 el que asocia expresamente a Balaán con las mujeres madianitas en el asunto de Bet-Peor. Este capítulo y la segunda parte del 25 deben provenir de la misma redacción, probablemente sacerdotal. Toma por su cuenta la tradición desfavorable que va a recoger toda la Biblia (Dt 23, 5, Jos 13, 22; 24, 9; 2 Pe 2, 15, Jds 11; Ap 2, 14), con excepción de Miq 6, 5, que puede proceder de la tradición favorable.

¿Qué pensar de esta historia? Muchos lectores se interesan solo por los oráculos, al menos por el cuarto, debido a su lectura mesiánica de la estrella de Jacob, ya atestiguada en Qumrán (4Q Test) y en los targumes¹¹ ¿Figura esta lectura en el Nuevo Testamento? La estrella de Mt 2, 2.10 procedería mas bien de otro simbolismo de origen astrológico, ya que la estrella que se levanta significa un nacimiento digno de atención. Sin embargo, algunos comentaristas relacionan de buen grado el episodio de los magos y de Herodes frente a Jesús con el de Balaán y Balac frente a Israel. En todo caso, la lectura mesiánica se encuentra en Justino (1 *Apología*, 32, 12) y Orígenes (*Homilía* 18, 4), y se encargarán de recogerla varias liturgias. Es que en el Próximo Oriente las estrellas eran seres divinos, hijos de Dios (Job 38, 7). Así, pues, la estrella salida de Jacob designa fácilmente a una persona de origen divino, que ha salido sin embargo de una raza humana.

Más interesante puede resultar hoy el personaje mismo de Balaán. Que una persona no israelita sea presentada como un profeta del Señor, inspirado por su Espíritu, supone un jalón importante en el desarrollo del universalismo. Plantea la cuestión de la posibilidad

¹¹ Textos en *Qumran* (Documentos en torno a la Biblia 19) y *Los targumes* (Documentos 14), 43-45

de una revelación divina fuera de Israel. Todo esto supone que hay que seguir la tradición favorable; el Nuevo Testamento, que sólo ha recogido la otra, no podía desarrollar este tema, a pesar de que se compagina muy bien con las palabras del evangelio (Mt 12, 41-42; 8, 10, etc.).

También ha interesado la burra. Se ha querido ver en ella un caso excepcional de profetismo. Pero el texto no permite esta lectura, ya que la burra no habla más que para quejarse. Se presenta más bien como la portavoz de los oprimidos, de los explotados, de los «sin voz», a los que Dios sabe dar la palabra¹² Más clarividente que el profeta que la monta, es la imagen de los pobres y de los pequeños que acogen la palabra rechazada por los sabios y los poderosos. De forma más inmediata, expresa la queja del más maltratado de los animales, el asno, del que se habla tantas veces en la Biblia.

Pero el mensaje esencial de esta sección no puede ser mas que la bendición. Balaán constata que Israel ha sido bendecido en todos los terrenos (fecundidad, agricultura, fuerza militar, seguridad). El profeta no menciona la raíz teológica de esta bendición indestructible que proclama. En 23, 10 se insinúa que esta bendición puede ser contagiosa, tal como se le había prometido a Abrahán. «Bendeciré a los que te bendigan» (Gn 12, 3). Y también es cierta la contrapartida: «Maldeciré a los que te maldigan». Balaán acaba maldeciendo a los que le habían llamado para maldecir a Israel (24, 7.17).

El sentido profundo de este bloque de bendiciones se deduce del lugar que ocupan en el contexto. Las palabras «bendición» y «bendecir», tan frecuentes en el Génesis y en el Deuteronomio, no aparecen más

¹² Así Orígenes, *Homilía* 14, 3 la burra representa a los inocentes, a los pequeños explotados por los doctores de la ley. Mas cerca de nuestro tiempo, pueden leerse páginas muy fuertes sobre el tema en Fredy Kunz, *L'ânesse de Balaam dans une favela bresilienne* Ed Ouvrines, Paris 1971, 77-80

que dos veces en el Exodo (Ex 20, 24, 23, 25)¹³ y otras dos en el Levítico (9, 22.23). Vuelven a aparecer en los Números con la bendición sacerdotal (cf p. 31) y masivamente en esta sección. Se puede observar que están colocadas en medio de dos crisis mortales (21, 4-9 y 25, 1-18), que demuestran una vez mas que este pueblo es irremediabilmente infiel a su Dios. Este pueblo pecador, y consiguientemente destinado a la

¹³ En Ex 12, 23 y 39, 43 no se trata de la bendición de Dios al pueblo

muerte, es sin embargo un pueblo bendecido por Dios, un pueblo llamado a la vida. Esta dialéctica recuerda aquella otra que observábamos anteriormente: pueblo santo / pueblo pecador. En los Números no se hace otra cosa más que yuxtaponerlas (por obra de la redacción sacerdotal), pero se logrará hacer su síntesis en el Deuteronomio: «Tú eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios, y a ti te ha elegido el Señor, tu Dios... Tú serás bendecido más que todos los pueblos. Reconoce que el Señor, tu Dios, no te da esta tierra buena en posesión debido a tus méritos, porque eres un pueblo testarudo» (Dt 7, 6.14, 9,6)

LA ULTIMA CRISIS: BET-PEOR (Nm 25)

Ya se ha indicado que la historia calamitosa de la primera generación acaba en el c. 25. En efecto, aquí es donde se nos relata la última crisis. Si afecta sin duda a las personas de la segunda generación, no se habla de esto a continuación. Sigue estando en la línea de las otras crisis, aunque su vínculo con ellas no es tan evidente. Por lo demás, el texto es bastante complejo. Su unidad queda asegurada por la unidad de lugar: todo sucede en Bet-Peor (citado en Os 9, 10), santuario del dios Baal-Peor (Beelfagor en la Vulgata). San Jerónimo lo identifica con Priapo, el dios del sexo, de hecho, el relato deja suponer un culto más bien licencioso. Este culto, según el Talmud, tuvo que perpetuarse más allá del 70 d. C.

«El pueblo se entregó al desenfreno con las moabiticas. Estas los invitaron a los sacrificios de sus dioses, y el pueblo comió y se prosternó ante ellos. Israel dio así culto al ídolo de Peor, y la ira del Señor se encendió contra ellos» (25, 1-3). Bet-Peor se encontraba en los límites del territorio moabita; por consiguiente, son las

moabiticas, sacerdotisas o prostitutas sagradas, las responsables de la tentación a la que sucumbe Israel. No se habla de sanciones contra ellas, pero las que va a sufrir Israel son terribles: «El Señor dijo a Moisés: Reúne a todos los jefes del pueblo y cuélgalos ante el Señor, cara al sol, para que la cólera del Señor se aparte de Israel» (v. 4).

No se sabe que lugar exacto ocupan estos jefes en la sociedad israelita, su nombre solo figura en Dt 33, 5.21; no debe tratarse de los jefes de las tribus, sino de subalternos, y por tanto más numerosos. A esta ejecución expiatoria, que sólo puede compararse con la de 2 Sm 21, 6, Moisés añade la eliminación de todos los que han participado en el culto a Baal-Peor: «Moisés dijo a los jueces de Israel: Matad a todos los que hayan dado culto al dios de Peor» (v. 5). También es difícil situar a estos «jueces»; el título se le da a diversos responsables en Dt 1, 16, 18; etc. No son evidentemente los mismos que los del v. 4, ni se sabe tampoco cuál es su posición respecto a ellos. Sea cual

fuere su autoridad en el pueblo, actúan como los levitas en Ex 32, 27. La adhesión al Dios de la alianza es para Israel una cuestión de vida o muerte, y no es posible tolerar la menor desviación; los profetas y el Deuteronomio (Dt 13) seguirán exigiendo esta intransigencia, sin grandes éxitos desde luego.

En el v. 6 comienza otro asunto en que aparecen los madianitas. Estos se presentan habitualmente como nómadas o seminómadas; por tanto, podían frecuentar también el santuario de Bet-Peor, al norte de su zona. Según los v. 8-9, se comprende que la idolatría a la que fue arrastrado Israel haya sido sancionada por una epidemia que causó 24.000 víctimas (10.000 más que la de 17, 13). La epidemia sólo se detuvo gracias a la intervención del nieto de Aarón, Pinjás. La ocasión fue la acción de un tal Zimrí, que «llegó trayendo consigo a una madianita a los ojos mismos de Moisés y de toda la comunidad israelita, cuando todos lloraban a la entrada de la tienda del encuentro», y la introdujo en una tienda, donde se unió a ella (v. 6). Era una provocación en aquel momento en que sus hermanos lloraban a las víctimas de la epidemia; a no ser que quisiera, por su unión con una prostituta sagrada, detener el azote (!). «Al verlo, Pinjás... se levantó en medio de todos, tomó una lanza, siguió al israelita hasta dentro de la tienda donde yacían, y allí los traspasó a los dos por el bajo vientre, al israelita y a la mujer» (v. 8).

Esta intervención enérgica le valió a Pinjás una promoción apreciable: «El Señor dijo a Moisés: Pinjás, hijo de Eleazar, hijo del sacerdote Aarón, ha apartado mi furor de los israelitas, pues ha actuado en medio de ellos como habría hecho yo mismo... Por tanto, yo le otorgo mi alianza de paz. Será para él y para su descendencia una alianza que le asegurará el sacerdocio eternamente» (v. 10-13). De hecho, en su descendencia figurará el sacerdote Sadoc, que da su nombre al linaje de los sacerdotes del templo de Salomón, los sadocitas (1 Cr 5, 30-41; 1 Re 2, 35; 4, 2).

Hay pues varios acontecimientos que se relacionan con el sitio de Bet-Peor. El resultado es una nueva tala sombría del pueblo: 24.000 víctimas, más los jefes (v. 4) y otros sin duda (v. 5). Otra consecuencia será la orden de ejercer represalias contra los madianitas, aunque la familia de Moisés formara parte de ellos. «El Señor dijo a Moisés: Atacad a los madianitas y derrotadlos, pues os han tratado como enemigos, seduciéndolos con sus malas artes en el caso de Peor y de Cosbí, hija de un jefe madianita, la compatriota suya que murió el día de la matanza con motivo de lo de Peor» (v. 17-18). La expedición punitiva se cuenta en el c. 31 y desemboca en una matanza generalizada; se adivina que Israel tenía otras quejas contra Madián. Lo que sorprende es que no se anuncie ninguna sanción contra los moabitas: David y sus sucesores se encargarán de ello (2 Sm 8, 2).

PARA CONCLUIR

¿Qué puede deducirse de esta exploración del libro de los Números, que hemos ido haciendo en dos niveles?

– La «vista aérea» se ha detenido en las grandes unidades y ha permitido deducir una imagen del pueblo de Dios y su significación profunda.

– El estudio por capítulos ha precisado esta imagen y ha permitido comprender ciertas instituciones; habría ahí materiales para hacer una historia de las instituciones de Israel, pero no es éste el tema de este cuaderno.

Los rostros del pueblo de Dios

Resumamos lo que se ha descubierto de la imagen del pueblo de Dios que se nos ha propuesto en su diversidad. Israel se define como un pueblo consagrado al Señor, sin pretender ser el único. Las fórmulas de Ex 19, 5-6: «pueblo de mi propiedad..., reino de sacerdotes, nación santa» no se citan aquí, pero resumen perfectamente la teología de los Números. Un pueblo consagrado no es un pueblo sin defectos.

– *Es un pueblo separado.* En el desierto, lo es automáticamente, pero tendrá que seguir siéndolo. En el país que va a ocupar, tendrá que hacer limpieza: «Si no expulsáis lejos de vosotros a los habitantes de la tierra, aquellos que hayáis dejado en medio de vosotros serán como espinas en vuestros ojos y zarzas en vuestros costados» (33, 55). Estará separado de los demás por su modo de vivir, por su preocupación por la pureza ritual (19, 9), por el respeto a los diversos entredichos. En su seno habrá dos clases de personas

que manifestarán más claramente esta separación: la tribu de Leví y los nazires. Para los primeros hay una consagración institucional y hereditaria; para los segundos, una decisión personal y por tanto un carisma (cf. p. 30).

– *Es un pueblo sometido a la palabra de Dios.* Esta no se le comunica directamente como en el Sinaí (Ex 19-20). Pasa por medio de los hombres: Moisés y luego los profetas. Para la tradición sacerdotal, Dios habla también por signos materiales: los *urim*, los movimientos de la nube. La sumisión del pueblo a esta palabra no es más que un ideal, y todas las tradiciones están de acuerdo en subrayar las negativas.

– *Un pueblo en el que Dios habita, manifestando visiblemente su presencia.* Los Números subrayan sobre todo el aspecto terrible de esta presencia, los arrebatos de «cólera» que diezman al pueblo; la tradición sacerdotal deduce de ello que hay que guardar distancias y describe toda una red de protecciones. Pero se ve también que esta presencia es bienhechora, que traduce la voluntad de Dios de ligarse amigablemente con los hombres. Si bien el Dios de los Números es exigente, terriblemente severo, también sabe perdonar (Nm 14, 14-20); y su severidad intenta realizar su plan benéfico, a pesar de las negativas del pueblo.

– *Israel es también un pueblo itinerante.* Todas las tradiciones afirman que la presencia del Señor no está ligada a ningún lugar. Estamos en los antípodas de la sacralización del sitio de Jerusalén, que desarrollan los salmos y algunos textos proféticos. El Señor es nómada como el pueblo al que acompaña, o más bien que conduce; porque es él el que define el itinerario y

el horario (cf. p. 9). Se prepara desde luego para una instalación (34; 35), pero no de manera que quede irrevocablemente fijo a un terreno.

– *Israel es un pueblo bendito*. Lo sabe sobre todo por la voz de Balaán. La bendición sacerdotal lo recuerda permanentemente (p. 31). En el relato, la bendición es más bien esperada que poseída, pero se manifiesta muchas veces a lo largo de la marcha: el alimento y la bebida, la fecundidad, las victorias son buena prueba de ello.

¿Historia o ficción?

¿Tiene una misión este pueblo? En los Números, la más evidente es la de existir como pueblo santo, sin ninguna perspectiva de dar testimonio ante los otros pueblos. Para la tradición sacerdotal, la misión de Israel es más concreta: rendir culto al Señor. Todo está previsto para que funcione sin interrupción ni tropiezos; las tareas se definen bien y se detalla la agenda (28; 29). Es verdad que hay muchos detalles prácticos que faltan en el texto: por ejemplo la manera de aprovisionarse de animales, de agua y de aromas para el culto, que sería difícil en el desierto; es evidente que la legislación sacerdotal está hecha para otras condiciones económicas y climáticas. Se puede señalar que las otras tradiciones no son más realistas y que dejan habitualmente los problemas de logística a cargo del Señor.

Estos detalles, como otros muchos, podrían dar a la descripción del pueblo en los Números un carácter irrealista, utópico. De hecho, se nos describe un pueblo muy concreto. Se dan nombres y cifras; se habla mucho de los problemas jurídicos (herencias, catastro, derecho penal, etc.) para asegurar la coherencia de la comunidad. Este pueblo tiene jefes, un ejército que está ahí para algo más que para desfilar; tiene una actividad diplomática (20, 14-21; 21, 21-23). Puede verificarse el arraigo histórico de muchos elementos del relato o de las instituciones. Por tanto, se trata de una experiencia concreta, y sin embargo única, que el

pueblo quiere interpretar y de la que saca muchas lecciones.

Este arraigo histórico y cultural no convierte sin embargo el libro en inactual. Vemos ahí planteados algunos problemas que serán siempre de actualidad en el pueblo de Dios; las soluciones que se dan no son forzosamente normativas, pero ponen en evidencia los entresijos. Entre estos problemas, yo destacaría la dialéctica institución / carisma que aparece en varias ocasiones (11, 24-29; 12, 2-8; 27, 15-23), el carácter itinerante del pueblo (cf. *supra*), la sumisión a la palabra, la exigencia de guardar las diferencias...

El sentido del desierto

¿Qué significa el desierto? Si bien toda la Biblia habla de él, es por lo menos en el libro titulado «En el desierto» donde puede buscarse el significado de este lugar típico. Las conclusiones del estudio pueden parecer decepcionantes: la impresión de conjunto es muy negativa. No se trata aquí de unos enamorados de Dios que se retiran al desierto como al lugar ideal para el encuentro con él. Se trata de una masa de gente que se ve empujada a estar en él a su pesar. Va allá para una peregrinación de la que el Exodo muestra los aspectos buenos, pero sobre todo los malos (Ex 32). Después de esto, el desierto no debería ser ya más que el lugar de una travesía tan rápida como fuera posible. Los israelitas no buscan el desierto por el desierto: se trata de un lugar de paso obligado, sin más. Pero la generación que entró en él, ya no saldrá. El lugar de paso se convierte en una cárcel «a perpetuidad», o todo lo más en el crisol en donde la masa salida de Egipto se purifica y se convierte en un pueblo. Más exactamente, la generación salida de Egipto engendra allí a un pueblo, a costa de su propia vida (c. 14). El mismo Moisés estará sometido a esta ley.

La estancia en el desierto en los orígenes de la historia del pueblo podría haber sido la etapa iniciática en la que habría aprendido a desprenderse de todas las idolatrías. Alimentado en religiones naturalistas,

tenía que encontrar al Dios vivo, al Dios de la palabra, apegarse a él y aprender a vivir de esta palabra. El desierto es el lugar en donde se puede encontrar la verdad sobre uno mismo, «saber lo que se tiene en el corazón» (Dt 8, 2); allí es donde pueden manifestarse las ambigüedades, los deseos inconfesados, las contradicciones de una colectividad. Leyendo el Pentateuco, y sobre todo los Números, hay que concluir que esta iniciación sólo la logró Moisés. No parece que el pueblo encontrara de veras al Dios vivo, aunque le vio manifestarse cara a cara (14, 14). No conocía más que al Dios protector que atiende a las necesidades cotidianas. No aceptó el proyecto liberador de Dios y volvió a los cultos naturalistas apenas se presentó la ocasión (c. 25). El desierto le permitió ver la verdad sobre sí mismo, pero esta verdad es más bien decepcionante.

Y aquí es precisamente donde la voluntad de salvación del Señor se revela en toda su grandeza: él quiere y puede hacer de aquel amasijo de pecadores un pueblo santo, testigo de su santidad en medio del mundo. Aunque la historia del desierto se presenta

como un fracaso que va a comprometer el porvenir del mundo, es el lugar de la llamada que se habrá de repetir a lo largo de los siglos: «Sed santos, como yo soy santo»; y es allí donde se proponen los medios de vivir esta consagración.

Se puede concluir de aquí que el desierto, el aislamiento, es el marco normal de desarrollos esenciales del pueblo. Pero no hay que quedarse ahí mucho tiempo. En la lógica de los relatos de los Números, el pueblo acabaría desapareciendo por completo. Tenía que salir del desierto y aprender a vivir como pueblo consagrado en medio de otros pueblos. El balance de esta nueva etapa será igualmente negativo, de forma que Oseas y Jeremías soñarán con volver de nuevo al desierto (Os 2, 16). Sin embargo, el Señor hará lo contrario: mandará al destierro a su pueblo, en medio de unos pueblos en donde correrá el peligro de perder su identidad. Es realmente lo opuesto al desierto y, sin embargo, las dos experiencias son simétricas. Hacen percibir al pueblo de Dios que no podrá nunca instalarse en un lugar o en una situación particular sin correr el riesgo de perder su identidad y su razón de ser.

RECUADROS

Leyes y relatos en el libro de los Números	6
Disposición de las tribus de Israel en el desierto	11
El oráculo urim-tummim	15
Los conflictos entre el pueblo y Moisés	17
Mapas	20-21
Itinerario espiritual	22
Datán y Abirán contra Moisés (Nm 16)	41
Coré contra Aarón (Nm 16)	43
La inscripción de Deir Allá	49

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

– La bibliografía en español sobre el libro de los Números es bastante reducida, fuera de los comentarios a toda la Biblia:

L. Alonso Schökel, *Pentateuco II* (Lv, Nm, Dt). Cristiandad, Madrid 1970, 404 p.

A. González Lamadrid, *Números. Texto y comentario*. La Casa de la Biblia, Madrid 1990.

J. King Philips, *Los Números* (Col. Conoce la Biblia: AT n. 3). Sal Terrae, Santander 1969, 209 p.

B. Ubach, *Nombres Deuteronomi*. Abadía de Montserrat 1954, 354 p.

– Muchos elementos útiles en estos estudios sobre los libros de Moisés:

H. Cazelles, *En busca de Moisés*. Verbo Divino, Estella 1981, 200 p.

Id., *Autour de l'Exode. Etudes*. Gabalda, París 1987, 438 p.

Análisis literarios según la hipótesis de las tradiciones del Pentateuco y una gran erudición para intentar restituir el texto en su marco geográfico e histórico.

– Estudios parciales:

H. Rouillard, *La péricope de Balaam*. Gabalda, París 1985. Estudio técnico sobre los orígenes de estos capítulos, especialmente Nm 22.

B. Dupuy y J. Eisenberg, *L'étoile de Jacob*. Cerf, París 1989.

– Entre los comentarios patristicos:

Orígenes, *Homélie sur les Nombres* (Sources chrétiennes 29). Cerf, París 1951.

Gregorio de Nisa, *Contemplation sur la vie de Moïse* (Sources chrétiennes 1bis). Cerf, París 1942/1987.

CONTENIDO

Todo el mundo conoce el comienzo del Exodo: la salida de Egipto y la alianza del Sinaí. ¿Y luego? Esta marcha liberadora parece perderse en las arenas del desierto... El padre Pierre BUIS, profesor en Brazzaville, nos invita a acompañar la larga marcha de Israel por el desierto para descubrir las etapas de su iniciación en la libertad y en la alianza con Dios.

La primera parte nos ofrece una visión de conjunto del libro en torno a dos cuestiones: ¿Israel es un pueblo santo o un pueblo de pecadores? ¿Qué sentido tiene esta larga marcha por el desierto? La segunda parte comenta todos los relatos del libro, especialmente las crisis y conflictos que reflejan las relaciones difíciles del pueblo con su Dios. Un bonito estudio para el tiempo de cuaresma.

Introducción	5
I. Un pueblo en el desierto	8
¿Pueblo santo? ¿Pueblo de pecadores?	8
– Un pueblo consagrado a Dios	8
– Guardar las distancias	10
– Pueblo de pecadores	12
– Unos responsables criticados	13
– Los conflictos	16
La larga marcha	18
– La meta	18
– El itinerario	19
– Significado de la marcha	21
– Un momento de una larga historia	23
II. Al hilo del texto	25
1; 26 Los censos	25
3-4 Los levitas	27
6, 1-21 El nazireato	30
6, 22-27 La bendición sacerdotal	31
11 Los desalientos de Moisés	33
12 Una disputa familiar	36
13-14 La gran crisis de Cadés	38
16 Dos revoluciones fallidas	41
20 Moisés descalificado	45
21, 4-9 La serpiente de bronce	47
22-24 Los oráculos de Balaán	48
25 La última crisis: Bet Peor	54