UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Letras Modernas
Programa de Pós-Graduação em Letras Estrangeiras e Tradução (LETRA)

ANDRÉ KANASIRO SPINELLI GUIMARÃES

A caracterização de YHWH na narrativa de Balaão

São Paulo
2022

ANDRÉ KANASIRO SPINELLI GUIMARÃES

A caracterização de YHWH na narrativa de Balaão

Versão Original

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Departamento de Letras Modernas) da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Letras Estrangeiras e Tradução

Orientadora: Profa. Dra. Suzana Chwarts

São Paulo

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Kc

Kanasiro, André
A caracterização de YHWH na narrativa de Balaão / André Kanasiro; orientadora Suzana Chwarts - São Paulo, 2022.
75 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de concentração: Estudos Judaicos e Árabes.

1. Bíblia Hebraica. 2. Balaão. 3. Deus. 4. Personagem. 5. Narrativa. I. Chwarts, Suzana, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Àquele que está entre nós.

À minha mãe, Ana Cristina, por sempre encorajar minha curiosidade e meu amor aos livros, por me ensinar que nada importa mais que a vida.

À minha tia Gal, por me ensinar a rir de mim mesmo e sempre servir.

À minha companheira, Julia, por ser meu farol na tempestade e minha sombra no deserto.

Ao meu primo, Victor, pelo café e pela companhia no isolamento.

Aos meus sogros e cunhado, Fábio, Liliam e Felipe, pelo calor e carinho.

À Comunidade Adventista de Jovens Universitários (CAJU), por ser solo tão fértil, por ter permitido que tanto florescesse sob seus galhos.

À Revista Zelota, por tanta camaradagem, pela força nas trincheiras e fora delas.

Ao Dr. Edson Nunes, por confiar tanto a cabeludos desconhecidos, por me incentivar quando nem eu sabia ao certo o que queria.

Ao Dr. Lucas Iglesias, por todas as contribuições no momento em que eu só tateava as maravilhas de Balaão.

À minha orientadora, Dra. Suzana, por não ter se esquecido, por me mostrar um novo mundo, por ter me acolhido na jornada.

RESUMO

A caracterização de YHWH, Deus único de Israel, é singular na Bíblia Hebraica, pois a divindade, conquanto personagem na narrativa, transcende-a no nível do discurso, elevando-se acima de outros personagens, do narrador e até mesmo do leitor. Essa dinâmica excepcional de caracterização é ilustrada de forma exemplar na narrativa de Balaão (Nm 22–24), texto carregado de ironia e ambiguidade que narra as tentativas de um vidente estrangeiro em amaldiçoar o povo de Israel com a ajuda de YHWH. A análise da caracterização é feita através dos critérios e métodos delineados pela crítica da narrativa bíblica, e as evidências obtidas são utilizadas na discussão de possíveis construções do divino na narrativa.

ABSTRACT

The characterization of YHWH, Israel's only God, is unique in the Hebrew Bible, for the deity, while a character in the narrative, transcends it on the level of discourse, rising above other characters, the narrator, and even the reader. This exceptional dynamic of characterization is exemplarily illustrated in the narrative of Balaam (Num. 22-24), a text loaded with irony and ambiguity that recounts the attempts of a foreign seer to curse the people of Israel with the help of YHWH. The characterization of YHWH is analyzed using the criteria and methods outlined by Biblical narrative criticism, and the evidence obtained is used in discussing possible constructions of the divine in the narrative.

Sumário

Introdução **4**

Metodologia 14

Capítulo 1: Diálogos Noturnos (Números 22.1-20) **17**

Capítulo 2: Balaão e a Jumenta (Números 22.21-35) **31**

"E enfureceu-se Deus porque ele foi": a divindade inconstante 31

YHWH e seu mensageiro 35

A jumenta falante 40

Capítulo 3: os oráculos de Balaão (Números 23—24) **46**

Trechos narrativos: a consagração de Balaão como profeta 46

A visão e a face de Deus 52

YHWH 54

'El 57

Šadday 58

'Elyôn 63

Conclusão: é possível controlar YHWH? **66**

Referências **72**

Introdução

A Bíblia Hebraica,[1] especialmente a coletânea de textos de Gênesis a 2Reis, é considerada por muitos acadêmicos uma das primeiras obras de fato literárias da Antiguidade.[2] De acordo com Robert Kawashima,[3] essas narrativas constituem uma ruptura com o épico, muito dependente da tradição oral, e constituem prosas literárias verdadeiramente pós-tradicionais. Um de seus traços distintivos seria a presença de personagens planos e esféricos, em oposição aos personagens do épico que, conforme notara Aristóteles, são meros agentes na execução da trama – "completamente externalizados", conforme as palavras de Auerbach.[4] Kawashima parte de autores como Propp, Forster e Kermode para afirmar que

> (…) é a história escrita, liberta dos grilhões da tradição, que permite a transformação de agente em personagem. (…) A narrativa bíblica vem depois do contador de histórias de Benjamin, depois do rapsodo épico. (…) O escritor bíblico, ao compor histórias imaginativas que derivam dos personagens ao invés de determiná-los, inventou a literatura.[5]

A genialidade dos escritores bíblicos na caracterização de seus personagens, assim como a diversidade de formas pelas quais o fazem direta e indiretamente em textos tão lacônicos, foi há tempos percebida e descrita pelos autores do que hoje convencionou-se

---

[1] As traduções do hebraico seguirão o léxico Brown-Driver-Briggs. Os versículos bíblicos em português seguem a Nova Almeida Atualizada (NAA), com termos como os nomes de Deus adaptados para facilitar a discussão. Transliterações do hebraico seguem os padrões de COLLINS, Billie J. et al. (eds.) **The SBL Handbook of Style, Second Edition**. Atlanta: SBL Press, 2014.

[2] Para uma discussão do surgimento da literatura bíblica e de seus contemporâneos na Antiguidade, cf. KAWASHIMA, Robert S. **Biblical Narrative and the Death of the Rhapsode**, p. 1-16. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

[3] Ibid.

[4] AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental.** São Paulo: Perspectiva, 1971.

[5] *"For it is the written story, loosed from the fetters of tradition, which allows for the transformation of agent into character. (…) Biblical narrative comes after Benjamin's storyteller, after the epic rhapsode. (…) One might say, then, that the biblical writer, by composing imaginative stories that derive from rather than determine character, invented literature."* KAWASHIMA, 2004, p. 34.

chamar "crítica da narrativa".[6] Mas seus autores, tais como Shimon Bar-Efrat,[7] Robert Alter[8] e Adele Berlin,[9] embora tenham estabelecido bases e ferramentas valiosas para analisar a construção dos personagens bíblicos, tendem a deixar de lado o único personagem presente ao longo de toda a narrativa bíblica: YHWH, o Deus de Israel. Tal ausência de análises da caracterização divina se dá, segundo Humphreys,[10] porque esta consiste no "Deus do texto, uma imagem feita de palavras. (…) Ele não vai necessariamente se conformar a uma das muitas imagens de Deus detrás ou em frente ao texto."[11]

A dificuldade deve-se então à imensa carga de premissas teológicas, filosóficas e históricas associadas à figura divina e alheias ao texto bíblico. Uma das primeiras obras a romper este silêncio foi a de Meir Sternberg,[12] propondo a existência de uma convenção literária que, presente de forma consistente ao longo de todo o corpo narrativo bíblico, representaria uma revolução epistemológica para a Antiguidade. Esta revolução transfere o contraste entre humano e divino, usualmente mantido em termos de mortalidade e imortalidade, para o campo do conhecimento: a ênfase agora reside na onisciência divina, a qual, frente ao conhecimento lacunar do homem, traça uma linha intransponível entre Deus e a humanidade.

A onisciência divina não é, no entanto, meramente expressa pelos personagens da narrativa bíblica de forma explícita, e sim dramatizada ao longo de todo o texto. O narrador, ele mesmo onisciente, estabelece Deus como personagem dotado do mesmo privilégio ao

---

[6] De acordo com MOORE, Stephen D. "Biblical Narrative Analysis from the New Criticism to the New Narratology", em FEWELL, Dana N. ed. **The Oxford Handbook of Biblical Narrative**, pp. 95-108. Oxford: Oxford University Press, 2016.
[7] BAR-EFRAT, Shimeon. **Narrative art in the Bible**. Sheffield: A&C Black, 1989.
[8] ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
[9] BERLIN, Adele. **Poetics and Biblical Interpretation**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1983.
[10] HUMPHREYS, W. Lee. **The Character of God in the Book of Genesis: A Narrative Appraisal**, p. 4. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.
[11] *"He is thus the God of the text, a figure made of words. (…) He will not necessarily conform to one of the several images of God behind or in front of the text."*
[12] STERNBERG, Meir. **The poetics of biblical narrative: Ideological literature and the drama of reading**, p. 84-99. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

mostrá-lo acessando informações que estariam ocultas a qualquer outro – sejam estas as deliberações internas de personagens ou eventos transcorridos na ausência da divindade. Esta "retórica da glorificação", *i.e.* a dramatização da onisciência divina, é também empregada pelo narrador na contraposição de Deus a outros personagens, dotados de conhecimento lacunar dos eventos na narrativa e tateando em busca de mais informações frente ao Deus onisciente.

Essa dinâmica confere a YHWH um caráter excepcional na narrativa bíblica. Pois ao mesmo tempo em que é personagem, não o é somente; enquanto presente no mundo narrado, não se restringe a ele, unindo-se ao narrador numa perspectiva superior até mesmo à do leitor. Este por vezes é deixado tateando com outros personagens e levado, pelo discurso da narrativa bíblica, a reconhecer a insuficiência de seu conhecimento em comparação a Deus. Não cabe, portanto, tratar YHWH como mero personagem na narrativa:

> Em um nível puramente literário, o narrador trata Deus como qualquer outra figura, descrevendo suas idas e vindas, sua perspectiva da criação ("E viu Deus que era bom" – Gn 1.10), até as reflexões privadas de Deus ("E disse o Senhor: Ocultarei eu a Abraão o que faço?" – Gn 18.17). Não há características particulares na sintaxe ou no vocabulário que sejam indicativas da fala divina. Mas de um ponto de vista ideológico ou teológico, o status de Deus como personagem é insustentável. Se o narrador postula uma divindade eminente, onisciente e exclusiva, ele então não pode presumir estar fora desta criação. O narrador existe não porque seu conselho é buscado por Deus, mas por razão de necessidade literária. Já que, por uma variedade de razões, o Deus de Israel escolhe não relatar sua própria história, é deixado para outro, ou outros, contá-la. O narrador só é onisciente porque Deus lhe garante esta perspectiva do mundo.[13]

[13] *"On a purely literary level, the narrator treats God like any other figure, describing his comings and goings, his perspective on creation ("And the Lord saw that it was good" - Gen. 1:10), even God's private musings ("Now the Lord had said 'Shall I hide from Abraham what I intend to do?'" - Gen. 18:17). There is no particular vocabulary or syntactic features that are indicative of divine speech. But from an ideological, or theological standpoint, God's status as a character is untenable. If the narrator posits an authoritative, omniscient, and exclusive deity, then he cannot presume to stand outside that creation. The narrator exists not because his advice is sought by God, but by reason of literary necessity. Since, for a variety of reasons, the God of Israel chooses not to relate his own story, it is left to another, or others, to tell the tale. The narrator is omniscient only because God grants him that perspective on the world."* SAVRAN, George W. **Telling and retelling: Quotation in Biblical narrative**, p. 88. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

O mesmo se aplica à onipotência divina: YHWH é dramatizado como capaz de criar e alterar o mundo narrado, que inclui seus personagens, juntamente com o narrador. Sternberg chama essa mistura entre os papéis de Deus e do narrador de "efeito onipotência":[14] YHWH dramatiza sua onipotência manipulando a própria sequência de eventos da narrativa, impondo seu reconhecimento aos personagens que a habitam e a propagandeando para os leitores através do narrador. O narrador constrói uma "retórica dupla, estendendo ao leitor implícito os sinais e a mensagem que Deus direciona aos seus próprios clientes refratários." Mas, ao mesmo tempo,

> A simetria dos dois atos comunicativos – a moldura do narrador e a inserção de Deus – não deve obscurecer sua interpenetração. Pois por um lado, (…) o narrador trabalha a serviço de Deus; mas, para fazê-lo, ele precisa, em última instância, inverter suas posições hierárquicas, incorporando a atuação de Deus em seu próprio discurso. Por outro lado, a operação de Deus como propagandista de si mesmo proporciona várias pistas para as manobras subterrâneas do narrador.[15]

Esta natureza singular do Deus bíblico, presente na história ao mesmo tempo em que transcende a ela, é demonstrada e problematizada de modo exemplar na narrativa de Balaão, localizada em Números 22–24. O livro de Números (no hebraico Bamidbar [במדבר], que significa "no deserto"[16]) é o quarto livro do Pentateuco, e narra a jornada de quarenta anos do povo israelita em direção às fronteiras de Canaã, pelo deserto, após a aliança feita com Deus no Sinai. Esta jornada se divide espacialmente, de acordo com Milgrom,[17] em três grandes estágios: "o deserto do Sinai (1.1–10.10), onde são feitos os preparativos para a jornada; a

[14] STERNBERG, 1987, p. 99-128.
[15] *"The symmetry of the two communicative acts — the narrator's frame and God's inset — must not therefore obscure their interpenetration. For one thing, (…) the narrator performs in the service of God; but to do so he must invert their ultimate hierarchical status by incorporating God's performance into his own discourse. For still another, God's operation as a self-propagandist affords a number of clues to the narrator's underground maneuvers."*
[16] Ou pasto, terras ermas, desabitadas (BDB).
[17] MILGROM, Jacob. **Numbers** (JPS Torah Commentary), p. xiii. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.

vizinhança de Kadesh (10.11–20.13), onde é passada a maior parte dos quarenta anos; e de Kadesh às estepes de Moab (20.14–36.13), onde eles se preparam para a conquista e o estabelecimento na terra prometida."[18] Milgrom também se detém sobre a divisão temporal da jornada: a viagem de quarenta anos abrange duas gerações, tempo suficiente para que geração do Êxodo, condenada por Deus em Nm 14, morra no deserto. Esta tragédia leva Levine a afirmar:

> De modo significativo, a função literária de Números como parte da literatura da Torah é assegurar que gerações futuras percebam como certas deficiências habituais têm complicado a relação de Israel com Deus, desde que este relacionamento foi iniciado depois do Êxodo do Egito.[19]

Para Milgrom, este Deus é, sem dúvida, o ator principal no livro de Números, já que a maior parte dos eventos ao longo desta jornada de quarenta anos pelo deserto se dá por interações entre ele e seu povo através da mediação de Moisés. E este Deus seria um personagem que reúne em sua construção muitos aspectos positivos: "Mesmo sob provocação extrema, Ele mantém Sua aliança com os israelitas, guia-os através do deserto, e provê suas necessidades. (…) É ao atributo da *ḥesed* de YHWH que Moisés apela em sua interlocução para que Deus não destrua Israel (14.18-20). *Ḥesed* representa a constância de Deus, Sua fidelidade à Sua aliança com Israel."[20] Ao mesmo tempo, a sequência de punições, matanças e condenações que Deus traz a seus filhos rebeldes (*e.g.* caps. 11–14, 16–17, 21.4-9, 25, 31)

---

[18] *"(…) the wilderness of Sinai (1:1-10:10), where the preparations for the journey are made; the vicinity of Kadesh (10:11-20:13), where the bulk of the forty years is spent; and from Kadesh to the steppes of Moab (20:14-36:13), where they prepare for the conquest and settlement of the promised land."*

[19] *"In a significant way, the literary function of Numbers as part of Torah literature is to assure that future generations realize how certain habitual shortcomings have complicated Israel's relationship with God, ever since that relationship was initiated after the Exodus from Egypt."* LEVINE, Baruch A. **Numbers 1–20: A New Translation with Commentary**, p. 46. New York: Doubleday, 1993.

[20] *"Even under extreme provocation, He keeps His covenant with the Israelites, guides them through the wilderness, and provides for their needs. (…) It is to YHVH's attribute of hesed that Moses appeals in his plea that God not destroy Israel (14:18-20). Hesed stands for God's constancy, His fidelity to His covenant with Israel."* MILGROM, 1990, p. xxxvii.

remete a aspectos mais ambíguos em sua caracterização. Lasine afirma que "Yahweh mostra novos traços de caráter depois que assume seu novo papel como rei divino de Israel em Êxodo (Êx 15.18). Estes incluem indignação, ciúmes, santidade, lealdade pactual (*ḥesed*), e misericórdia."[21]

Deus é, então, parte central do livro de Números, apresentado como uma divindade que desafia simplificações ao demonstrar várias camadas e traços de caracterização aparentemente contraditórias entre si. É neste contexto, mais especificamente no último estágio da jornada de Israel (20.14–36.13), que se inscreve a narrativa de Balaão.

A narrativa de Balaão se desenvolve ao longo de três capítulos e conta a história de Balaão, um adivinho, mago ou profeta que é contratado por Balaque, rei moabita, para amaldiçoar os israelitas acampados em sua fronteira. Balaão, porém, é limitado a falar somente o que Deus lhe permite, e deste impasse decorrem as tensões e conflitos da narrativa. Estes três capítulos foram considerados por críticos como material narrativo antigo do Pentateuco e atribuídos tradicionalmente às fontes J (Javista) e E (Eloísta),[22] sendo depois considerados uma inserção posterior e independente ao livro.[23] Tentativas de dividir a perícope em trechos javistas e eloístas têm sido repetidamente frustradas,[24] e uma outra fonte, a fonte T (Transjordânica),[25] foi postulada por Levine.[26] Clinton Moyer, a partir de uma

---

[21] *"Yahweh displays new character traits after he takes on his new role as Israel's divine king in Exodus (Exod. 15:18). These include wrathfulness, jealousy, holiness, covenantal loyalty (ḥesed), and mercy."* LASINE, Stuart. "Characterizing God in His/Our Own Image", em FEWELL, Dana N. ed. **The Oxford Handbook of Biblical Narrative**, p. 467. Oxford: Oxford University Press, 2015.

[22] NOTH, Martin. **Numbers: a commentary**, p. 171. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1968.

[23] Milgrom (1990, p. xv) chama estes capítulos de Documento de Balaão, dizendo: *"It has absolutely no verbal or thematic link with the contiguous chapters. The only connecting link is its setting: the steppes of Moab."* Rofé (1979) chama-o de "Livro de Balaão".

[24] LEVINE, Baruch A. **Numbers 21-36: a new translation with introduction and commentary**, p. 137-138. New York: Doubleday, 2000.

[25] Ibidem, p. 208-209.

[26] J (Javista), E (Eloísta), P (Sacerdotal) e D (Deuteronomista) são, de acordo com a Hipótese Documentária, algumas das escolas postuladas como fonte original de alguns textos do Pentateuco. Esta hipótese divide os textos bíblicos em suas partes componentes, tentando avaliar a idade relativa e o desenvolvimento de cada uma (BARTON, 1996, p. 20).

análise linguística e literária de Nm 22–24, aprofundou a hipótese de Levine propôs que estes capítulos representam a incorporação de tradições transjordânicas à tradição literária javista e monoteísta de Judá, algo que teria ocorrido em meados do século 8 antes da Era Comum, devido às levas de refugiados do norte de Israel por conta das numerosas incursões assírias na região.[27]

Entretanto, uma análise da caracterização de YHWH nestes capítulos depende menos de análises diacrônicas a respeito de suas origens e inserções e mais de análises sincrônicas a respeito do discurso deste texto; isto é, "(…) compreender não as realidades por trás do texto, mas o próprio texto como padrão de significado e efeito".[28] Em sua forma final, este texto, composto de trechos poéticos e em prosa, apresenta uma gama de recursos literários diversos, como ironia[29] e sátira,[30] e como tal tem se mostrado um terreno fértil para análises literárias.[31]

Entre as características mais distintivas desta narrativa está seu caráter lacônico e ambíguo, especialmente no que se refere aos personagens de Deus e Balaão. Embora o emprego de lacunas[32] seja um recurso constante na narrativa bíblica,[33] o texto de Nm 22–24 cria lacunas de tal modo que estas se tornam *cruxes*: um "elemento frequentemente debatido em uma obra que, dependendo de como o interpretamos, pode afetar significativamente como

---

[27] MOYER, Clinton J. **Literary and Linguistic Studies on Sefer Bil'am (Numbers 22-24)**, p. 542-548. Dissertação de doutorado. Cornell University, 2009.

[28] *"(…) to understand not the realities behind the text but the text itself as a pattern of meaning and effect."* STERNBERG, 1987, p. 15.

[29] Cf. SHARP, Carolyn J. **Irony and meaning in the Hebrew Bible**, p. 134-151. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

[30] MILGROM, 1990, p. 467-469.

[31] Há o episódio da jumenta (22:22-35), por exemplo, que satiriza Balaão (MILGROM, 1990, p. 468-469) e é repleto de ironia (ALTER, 2007, p. 161-164; SHARP, 2009, p. 134-151), elementos fantásticos e possíveis alusões a outros textos. Entre análises intertextuais deste episódio destacam-se a de Safren (1988), que faz paralelos entre Balaão e Abraão em Gn 22, e a de Savran (1994), que compara a jumenta falante à serpente de Gn 3.

[32] Lacuna aqui é "uma falta de informação sobre o mundo – um evento, motivação, relação causal, traço de caráter, estrutura da trama, lei probabilística – forjada por um deslocamento temporal." Cf. STERNBERG, 1987, p. 235.

[33] Cf. AUERBACH, 1971, p. 1-20; STERNBERG, 1987, p. 186-229.

interpretamos a obra como um todo".[34] Este fenômeno pode ser facilmente observado para a história de Balaão: a história da recepção deste texto é profundamente heterogênea, e opiniões opostas a respeito do caráter de Balaão podem ser encontradas tanto em comunidades da Antiguidade[35] quanto em publicações acadêmicas atuais. Para Carolyn Sharp, estas divergências na interpretação "podem estar respondendo à dinâmica entre o 'dito' e o 'não dito' na história de Balaão",[36] dinâmica esta que Sharp entende como parte da ironia da obra.

Na história de Balaão, a ironia está intimamente relacionada à formação de lacunas e de *cruxes*; é a impossibilidade de se aceitar o que está dito explicitamente no texto, devido à sua falta de autenticidade e sua incongruência com o que o leitor pensa serem as "intenções da obra", que leva o leitor a buscar no que não está dito camadas mais profundas de conhecimento e negar afirmações explícitas.[37]

> Não importa o quão firme é minha opinião de que uma afirmação é absurda, ilógica ou simplesmente falsa, eu devo de algum modo determinar se o que eu rejeito também é rejeitado pelo autor, e se ele tem motivos para esperar que eu concorde com ele. (…) Nossa melhor evidência das intenções por trás de qualquer sentença em *Cândido* será o todo de *Cândido*, e para alguns propósitos críticos só faz sentido, portanto, falar das intenções da obra, não do autor.[38]

---

[34] *"Gaps of this sort are cruxes. In criticism, a crux is an oft-debated element in a work that, depending on how we interpret it, can significantly effect how we interpret the work as a whole."* ABBOTT, H. Porter. **The Cambridge Introduction to Narrative**, p. 93. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

[35] Cf. VAN KOOTEN, George H. VAN RUITEN, Jacques. **The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam**. Leiden: Brill, 2008.

[36] *"(…) they may also be responding to the dynamic between the 'said' and the 'unsaid' in the story of Balaam".* SHARP, 2009, p. 136.

[37] BOOTH, Wayne C. **A Rhetoric of Irony**, p. 10-18. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

[38] *"No matter how firmly I am convinced that a statement is absurd or illogical or just plain false, I must somehow determine whether what I reject is also rejected by the author, and whether he has reason to expect my concurrence. (…) Our best evidence of the intentions behind any sentence in Candide will be the whole of Candide, and for some critical purposes it thus makes sense to talk only of the work's intentions, not the author's."* BOOTH, 1974, p. 11.

Embora seja impossível apontar autores para a maior parte dos textos da BH, críticos literários como Sternberg e Alter[39] enunciaram uma série de convenções literárias presentes nestes textos – entre eles a onisciência do narrador e o caráter peculiar de YHWH como personagem[40] – que facilitam a percepção de incongruências entre o explícito e o implícito na narrativa bíblica. Autores como Sharp e Alter partem de tais convenções para analisar o uso da ironia na caracterização de Balaão como profeta,[41] mas pouco foi escrito a respeito de suas implicações para a caracterização de YHWH em Nm 22–24.

A caracterização de YHWH na história de Balaão, embora seja um tópico pouco analisado até o momento, é uma *crux* de vital importância para a crítica literária do texto; pois se a ironia dramática depende de incongruências entre o que personagens dizem e fazem, assim como das contradições entre suas visões de mundo,[42] é indispensável compreender as ambiguidades e lacunas em um de seus principais personagens, cujas interações com o narrador onisciente e o protagonista Balaão definem – ou indefinem – nosso julgamento do pretenso profeta. Esta necessidade se faz ainda mais premente quando temos em mente a natureza da profecia bíblica. "O profeta bíblico 'duplica a voz' de Deus;"[43] autorizado pela divindade, profere uma mensagem que pode nunca entender completamente. No momento em que pronuncia "seus" oráculos, portanto, o discurso de Balaão é inseparável do discurso de YHWH, caracterizando ambos indiretamente e desestabilizando a fronteira entre o humano e o divino.

Ademais, as intenções e motivações de YHWH em Nm 22–24 talvez sejam ainda mais lacônicas que as de Balaão, a ponto de muitas de suas contradições serem interpretadas

---

[39] Cf. ALTER, 2007, p. 79-101, para uma discussão das cenas-padrão na narrativa bíblica; cf. p. 137-173 para uma discussão de técnicas de repetição.
[40] Cf. Supra, p. 5-7.
[41] Para uma análise da ironia na narrativa de Balaão a partir de Sharp e Alter, cf. IGLESIAS, Lucas A. (2021). Ironia e Visão na Narrativa de Balaão. **Cadernos De Língua E Literatura Hebraica**, (16), 84-97. https://doi.org/10.11606/issn.2317-8051.cllh.2018.171713
[42] Cf. BOOTH, 1974, p. 63-67.
[43] *"(…) The biblical prophet 'double-voices' God."* SHARP, 2009, p. 125.

como irreconciliáveis e, portanto, fruto de interpolações posteriores ao texto.[44] A instabilidade se estende à própria identidade de Deus: além de YHWH, nome predominante nas falas de Balaão, figuram nos oráculos nomes com fortes associações ao Antigo Oriente Próximo, tais como *ʾel* (Nm 23.8,19,22,23; 24.4,8,16,23), *šadday* (Nm 24.4,16) e *ʿelyon* (Nm 24.16). Esses três epítetos são "referentes comuns" do divino na literatura cananita, e os dois últimos títulos surgem frequentemente como epítetos do deus *ʾel*.[45] As placas de Deir 'Alla, principal referência extrabíblica a Balaão,[46] têm *ʾel* como a divindade principal da narrativa, com espaço significativo reservado a um grupo de divindades cognominadas *šaddayin*.[47]

A pluralidade de termos pode sugerir que Balaão não esteja se referindo a apenas uma divindade, e sim a um panteão que inclui YHWH, mas é comandado por *ʾel*. Esta é a visão de Levine,[48] que enxerga no pano de fundo dos oráculos de Balaão um momento da história de Israel no qual monoteísmo ainda não estaria plenamente consolidado (especialmente em tradições israelitas da Transjordânia, as quais ele denomina fonte T). No entanto, ao discutir as narrativas em Nm 22–24, Levine afirma que

> Teologicamente, as narrativas de Números 22–24 podem ser classificadas como uma literatura estritamente monoteísta (…) A premissa das narrativas é que todas as atividades de Balaão eram controladas pelo Deus de Israel, designado como YHWH ou ʾĕlōhîm. Está claro que o autor das narrativas compreendia as ocorrências de ʾel, ʾelyôn e šadday nos poemas de Balaão como epítetos do Deus de Israel.[49]

---

[44] Este é o caso do episódio da jumenta (Nm 22.21-35), no qual uma mudança aparentemente inexplicável na postura de YHWH levou Noth (1968, p. 178-180) e Milgrom (1990, p. 467-469), por exemplo, a postularem que o episódio da jumenta é uma tradição distinta desde o início de sua análise. *Contra*, cf. ALTER (2007, p. 161-164), que demonstra como a raiz ראה é uma palavra-guia e um tema compartilhado por toda a narrativa de Nm 22–24.

[45] MOYER, 2009, p. 345.

[46] Inscrições encontradas em 1967 a leste do rio Jordão, datadas entre os séculos 9 e 8 antes da Era Comum. Pertenciam às paredes internas de uma construção e representam a mais antiga referência extrabíblica a Balaão já encontrada. Cf. LEVINE, 2000, p. 241-275. HOFTIJZER, J. VAN DER KOOIJ, G. eds. **Aramaic Texts from Deir 'Alla**, p. 275-276. DMOA 19. Leiden: E. J. Brill. 1976. HACKETT, Jo Ann. **The Balaam Text from Deir 'Allā**, p. 85-87. HSM 31. Chico: Scholars, 1984.

[47] Há duas possibilidades: a de que *šaddayin* represente o dual de *šēd*, "demônio", ou uma forma plural de *šadday*. LEVINE, 2000, p. 249.

[48] LEVINE, 2000, p. 217-234.

[49] "*Theologically, the narratives of Numbers 22–24 may be classified as strictly monotheistic literature (…) The premise of the narratives is that all Balaam's activities were controlled by Israel's God,*

Entre as implicações deste fato está a de que os poemas, independentemente de seu processo de desenvolvimento e de seu papel na história do monoteísmo israelita, estão inseridos numa obra que os reinterpreta como estritamente monoteístas, referindo-se sempre a YHWH:

> Mesmo que isso seja um adágio ou um tropo poético mantido de algum substrato pré-javista, uma compreensão de seu papel neste contexto deve incluir um reconhecimento de seu entrelaçamento com poesia manifestamente javista.[50]

Para Moyer, portanto, vale mais compreender a multiplicidade de nomes divinos como uma espécie de sincretismo religioso,[51] com a presença de múltiplos nomes e epítetos para Deus, e discernir as características associadas a cada um destes nomes, para então entender as diversas faces do Deus de Israel em Nm 22–24. Todas estas peculiaridades, sejam os epítetos divinos ou contrastes e contradições na caracterização de YHWH, devem ser estudados para que tenhamos um panorama mais claro do caráter de Deus na perícope.

Metodologia

Esta dissertação tem como seu ponto de partida os autores que fundaram o que hoje é conhecido como "crítica da narrativa", termo originado nos estudos bíblicos que denota uma nova linha de pensamento na área.[52] Os proponentes desta nova linha,[53] contemporâneos da

---

designated either as YHWH or ʾĕlōhîm. Clearly, the author of the narratives understood the occurrences of ʾel, ʾelyôn and šadday in the Balaam poems as epithets of the God of Israel." LEVINE, 2000, p. 234.

[50] *" (…) even if this is an adage or poetic trope held over from some pre-Yahwistic substratum, a full understanding of its role in this context must include a recognition of its being interwoven into manifestly Yahwistic poetry."* MOYER, 2009, p. 359.

[51] Cf. MOYER, 2009, p. 351, e sua comparação dos poemas de Balaão com Êx 6.2-3.

[52] MOORE, 2016.

[53] ALTER, 2007; BAR-EFRAT, 1989; BERLIN, 1983; STERNBERG, 1987.

Introdução à Poética[54] de Todorov e da *Narratologia*[55] de Mieke Bal, apropriaram-se da crescente expansão do estruturalismo francês e do formalismo russo para os estudos literários norte-americanos e aplicaram seus métodos aos estudos bíblicos. Desta forma estabeleceram a base para uma crítica literária mais rigorosa do texto bíblico em sua versão final e proveram metodologias sólidas com as quais analisar trama, ponto de vista, cenário, *Leitwörter*[56] e – mais importante para este trabalho – caracterização nas narrativas hebraicas. Os critérios pelos quais serão interpretadas as evidências textuais de caracterização (*e.g.* descrições externas e internas da personagem, ações, diálogos, contrastes) seguem, portanto, o estabelecido pela crítica da narrativa.

A análise da caracterização de YHWH em Nm 22–24 não será exaustiva; como afirma Barton,[57] em seu panorama da crítica leitor-resposta como metodologia para crítica literária da BH, "*todas* as interpretações de textos são 'leituras', não a palavra final sobre o assunto."[58] Isso se deve à percepção de muitos críticos literários de que é o leitor quem preenche as lacunas e conecta as evidências fornecidas para construir os personagens da narrativa.[59] Este formula hipóteses de leitura conforme lê, e a postulação explícita dos objetivos e expectativas subjacentes a tais hipóteses é considerada uma estratégia metacognitiva de leitura a ser empregada para maior controle do próprio conhecimento do leitor.[60] Esta dissertação segue, portanto, o curso delineado por Humphreys,[61] que em sua análise da caracterização de Deus no livro de Gênesis parte das evidências fornecidas pelo

---

[54] TODOROV, Tzvetan. **Introduction to Poetics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
[55] BAL, Mieke. **Narratology: Introduction to the Theory of Narrative**. Toronto: University of Toronto Press, 1985.
[56] Palavras-guia. BUBER, Martin, ROSENZWEIG, Franz. **Scripture and translation**, p. 114-128. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
[57] BARTON, John. **Reading the Old Testament: Method in biblical study**, p. 216. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1996.
[58] *"all interpretations of texts are 'readings', not the final word on the subject."*
[59] RIMMON-KENAN, Shlomith. **Narrative Fiction: Contemporary Poetics**, p. 38-42. London: Routledge, 2002.
[60] CARDOSO-SILVA, Emanuel. **Prática de leitura: sentido e intertextualidade**, p. 37. São Paulo: Editora Humanitas, 2006.
[61] HUMPHREYS, 2001, p. 7-20.

texto para discutir quais "paradigmas de características"[62] podem ser construídos pelos leitores da narrativa para entender o personagem em questão. Esses paradigmas, sendo hipóteses de leitura, estão sujeitos a serem corroborados ou falseados por evidências adicionais conforme segue a leitura.

[62] Cf. CHATMAN, Seymour B. **Story and discourse: Narrative structure in fiction and film**, p. 126-131. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

Capítulo 1: Diálogos Noturnos (Números 22.1-20)

A narrativa de Números 22 tem início quando Balaque, rei dos moabitas, vê os israelitas acampando em suas fronteiras. Os israelitas se aproximam logo após derrotarem os amorreus, povo que vencera Moabe em batalha (Nm 21.21-35). Preocupado com o tamanho do povo de Israel, Balaque decide chamar Balaão, filho de Beor, para amaldiçoá-los:

וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֶל־בִּלְעָם בֶּן־בְּעוֹר פְּתוֹרָה אֲשֶׁר עַל־הַנָּהָר אֶרֶץ בְּנֵי־עַמּוֹ לִקְרֹא־לוֹ לֵאמֹר
הִנֵּה עַם יָצָא מִמִּצְרַיִם הִנֵּה כִסָּה אֶת־עֵין הָאָרֶץ וְהוּא יֹשֵׁב מִמֻּלִי:
וְעַתָּה לְכָה־נָּא אָרָה־לִּי אֶת־הָעָם הַזֶּה כִּי־ עָצוּם הוּא מִמֶּנִּי אוּלַי אוּכַל נַכֶּה־בּוֹ
וַאֲגָרְשֶׁנּוּ מִן־הָאָרֶץ כִּי יָדַעְתִּי אֵת אֲשֶׁר־תְּבָרֵךְ מְבֹרָךְ וַאֲשֶׁר תָּאֹר יוּאָר:

> Ele enviou mensageiros a Balaão, filho de Beor, a Petor, que está junto ao rio Eufrates, na terra dos filhos do seu povo, para chamá-lo, dizendo:
> — Eis que um povo saiu do Egito, cobre a face da terra e está morando perto de mim. Venha agora e, por favor, amaldiçoe este povo, pois eles são mais poderosos do que eu; talvez assim eu possa atacá-los e expulsá-los da terra. Porque sei que a quem você abençoar será abençoado, e a quem você amaldiçoar será amaldiçoado. (Nm 22.5-6)

Ao receber os mensageiros de Balaque, Balaão responde (v.8a):

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם לִינוּ פֹה הַלַּיְלָה וַהֲשִׁבֹתִי אֶתְכֶם דָּבָר כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר יְהוָה אֵלָי

> Balaão lhes disse:
> — Fiquem aqui esta noite, e lhes trarei a resposta, como YHWH me falar.

Desta afirmação depreendemos que a atuação de Balaão depende em última instância de YHWH, ocupando Balaão o papel de mero mensageiro a trazer a palavra proferida por Deus; Balaque aparenta ser o único a assumir que Balaão detém poderes independentes da vontade divina.[63] A aparente divergência entre as perspectivas de Balaque e Balaão demonstra, segundo Milgrom,[64] que Balaque vê Balaão como um feiticeiro, capaz de 'alterar o futuro' com suas palavras, enquanto Balaão vê a si mesmo como um mero adivinho capaz

[63] Cf. THISELTON,1974, p. 296. MOBERLY, R. Walter L. "On learning to be a true prophet: the story of Balaam and his ass", em HARLAND, Peter J. HAYWARD, Robert ed. **New Heaven and New Earth. Prophecy and the Millennium**, p. 1-17. Leiden: Brill, 1999.
[64] MILGROM, 1990, p. 404-406.

de prever o futuro traçado por YHWH, sendo essa tensão um dos fios condutores da narrativa. Contudo, as palavras na Bíblia Hebraica – assim como em outros textos no Antigo Oriente Próximo – não são dotadas de poder mágico intrínseco, conforme explica Thiselton:

> (…) palavras que foram ditas por Yahweh, ou por Marduk, ou por Atum ou Khnum, são na prática consideradas como 'carregadas de poder' não por causa da suposta natureza das palavras em geral, mas precisamente porque estas palavras procedem da boca de um deus.[65]

Thiselton[66] acrescenta que "questões a respeito do poder das palavras dependem pelo menos parcialmente da autoridade e do status do orador que as profere"[67] e que "um homem, ao abençoar ou amaldiçoar, está na prática invocando a Deus".[68] A tensão é mais claramente delineada à luz de narrativas anteriores. YHWH é um dos principais agentes a abençoar e amaldiçoar,[69] assim como é agente na primeira ocorrência de uma repetição similar de verbos relacionados a bênção e maldição.[70] Suas aparições como personagem incluem, ainda, demonstrações de sua onipotência[71] e de sua capacidade de transformar o mundo por meio de palavras.[72] A tensão, portanto, não estaria centrada na verdadeira profissão de Balaão – mago ou adivinho – mas na sua autoridade: teria ele a mesma autoridade e poder que YHWH?

---

[65] "*(…) words which have been spoken by Yahweh, or by Marduk, or by Atum or Khnum, are in practice regarded as 'power-laden' not because of the supposed nature of words in general, but precisely because these words proceed from the mouth of a god."* THISELTON, Anthony C. "The supposed power of words in the Biblical writings", em **The Journal of Theological Studies**, vol.XXV, n.2, p. 283-299. Oxford: Oxford University Press, 1974.

[66] THISELTON, 1974, p. 292, 295.

[67] *"(…) questions about the power of words depend at least partly on the authority and status of the speaker who utters them (…)"*

[68] "*(…) in blessing or in cursing a man is in practice invoking God."*

[69] Cf. Gn 1.22,28; 3.14-15,17-19; 4.10-12; 8.21-22; 9.1-7; 12.1-4; 17.15-16,20; 26.23-25; 32.25-31; 35.9.

[70] Gn 12.3. Nesta passagem, além da alternância entre ארר e קלל, há alteração no papel dos personagens em relação a Nm 22.6; o homem Abrão não abençoa ou amaldiçoa, tendo somente o papel passivo de receptáculo e/ou condutor de bênçãos e maldições.

[71] Sobre forma e função da onipotência divina na poética e no discurso bíblicos cf. STERNBERG, 1987, p. 99-128.

[72] Cf. Gn 1; 6–8; 21.1-2.

Seriam as palavras de Balaão, assim como as de YHWH,[73] atos performativos e antecipatórios carregados de poder criativo?

Ademais, a resposta de Balaão a Balaque salta aos olhos: o filho de Beor, que vive nas proximidades do rio Eufrates e não é parte do povo de Israel, conhece YHWH pelo nome, e parece saber de antemão quando Deus fará sua aparição. Estes detalhes também foram contemplados pela tradição rabínica,[74] que considera Balaão favoravelmente e o compara a Moisés: o fato de Balaão saber o nome da divindade, saber de antemão quando Deus aparecerá e ser capaz de falar com YHWH segundo seu próprio desejo – características inicialmente ausentes em Moisés[75] – sugerem a Balaão papel análogo ao de um profeta.[76]

Rastros adicionais a respeito da natureza da relação entre YHWH e Balaão advêm da associação de Balaão com Labão, proposta por Kahn.[77] Ambos chamam YHWH pelo nome ao serem introduzidos pela primeira vez na narrativa,[78] o que sugere um relacionamento preexistente com a divindade; e ambos vivem às margens do Eufrates,[79] a "terra do nascimento"[80] de Abraão.

Esse paralelo parece indicar a possibilidade de o relacionamento entre Balaão e YHWH oferecer riscos reais à integridade de Israel; pois, a despeito da ausência de poder intrínseco em suas palavras, Balaão pode ser, em sua intimidade com YHWH, análogo a

---

[73] "*(…) the quoted words fulfill a double role — performative as well as anticipatory. (…) God's speech is itself a creative act.*" STERNBERG, 1987, p. 106.
[74] Sifre de Deuteronômio 357, f. 150a; Números Rabbah XIV.1.
[75] SHARP, 2009, p. 136.
[76] Cf. BRICHTO, Herbert C. **The names of God: poetic readings in biblical beginnings**, p. 437, n. 10. Oxford: Oxford University Press on Demand, 1998. *Contra*, ver MILGROM, 1990, p. 404-406. Para Milgrom, Balaão só alcança o nível da profecia em seus dois últimos oráculos (Nm 24), enquanto que para Brichto o uso consistente do tetragrama na narrativa indica que Balaão é um profeta desde o início.
[77] KAHN, Pinchas. "Balaam Is Laban", em **Jewish Bible Quarterly** 35.4, p. 222-230. Jerusalém: Jewish Bible Association, 2007.
[78] Cf. Gn 24.31.
[79] Sobre a expressão הַנָּהָר em Nm 22.5 ver MILGROM, 1990, p. 146. *Contra*, ver LEVINE, 2000, p. 148.New York: Doubleday, 2000. Sobre אֲרַם נַהֲרַיִם em Gn 24:10 ver SARNA, Nahum M. **Genesis** (JPS Torah commentary), p. 158. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989. Balaão também é relacionado a אֲרַם נָהֲרַיִם em Dt 23.5.
[80] Gn 12.1, 24.4.

patriarcas situados na própria origem do povo eleito. Seria ele o único capaz de convencer YHWH a voltar-se contra seu próprio povo? A escolha de Balaque demonstra-se acertada a despeito de suas falsas premissas: Balaão talvez seja de fato o único oponente à altura dos israelitas.

A tensão é reforçada ainda mais à luz de eventos anteriores no livro de Números. O relacionamento de YHWH com seu povo eleito é pontuado por uma crise após a outra,[81] culminando na oferta que YHWH faz a Moisés: aniquilar todos os filhos de Israel e fazer de Moisés uma grande nação (14.11-12). Mesmo após as súplicas bem-sucedidas de Moisés, YHWH ainda condena toda uma geração de israelitas a morrer vagando no deserto (14.20-35). Tais acontecimentos desenham um cenário no qual uma maldição divina sobre os filhos de Israel é de fato uma possibilidade.

A relação entre YHWH e Balaão torna-se, no entanto, mais ambígua no verso seguinte (22.9):

וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל־בִּלְעָם וַיֹּאמֶר מִי הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה עִמָּךְ׃

> Deus veio a Balaão e perguntou:
> — Quem são esses homens que estão com você?

A primeira incongruência digna de nota provém do narrador que, a despeito do nome YHWH figurar no discurso de Balaão, cognomina a divindade com o termo *ʾĕlōhîm* (אֱלֹהִים),[82] aparentemente designando-o apenas tecnicamente como Deus, alternância que se manterá consistente ao longo de todos os diálogos noturnos (22.1-20). Esta "consistente falta de consistência",[83] conforme argumenta Sharp, sugere uma motivação retórica para a variação de nomes divinos:

---

[81] Cf. Nm 11–14,16, 20.
[82] אֱלֹהִים. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/430.htm>. Acesso em: 10/01/2022.
[83] *"consistent lack of consistency"*

> Ela pode representar a sinalização de uma discrepância, na perspectiva do narrador, entre o que Balaão sabe sobre Deus e o que o narrador sabe sobre Deus. O que Balaão diz não é inteiramente falso, ou então não atrairia o leitor. Mas sua verdade é apenas parcial, e é verdadeira num grau que é inapropriado para este contexto. Mesmo quando está certo, ele não está totalmente certo; sua autoridade talvez esteja sendo sutilmente sabotada.[84]

Tal incongruência sugere, ainda, a inexistência de uma intimidade essencial entre YHWH e Balaão aos olhos do narrador. A variação entre nomes divinos, conforme argumenta Brichto, frequentemente serve como "um contorno gráfico ou semi-gráfico de uma sequência de pensamento(s) listada para esclarecer um argumento",[85] apresentando diferentes perspectivas que esclarecem, explicitam ou problematizam argumentos implícitos no discurso narrativo. Nomes e epítetos bíblicos, particularmente conhecidos por seu papel vital na construção de pontos de vista,[86] servem, neste caso, à apresentação de diferentes perspectivas a respeito do divino, do conhecimento que outros personagens têm da divindade e até do relacionamento entre Deus e estes personagens.[87] A mudança, então, do tetragrama, nome mais íntimo e pessoal, nos lábios de Balaão, para o nome *ʾĕlōhîm*, título mais genérico para deuses, divindade e o numinoso, sugere que Balaão reivindica conhecimento e intimidade com Deus maiores do que de fato tem, já que estes não são reconhecidos pelo narrador onisciente[88] que conta a história. E dado que a autoridade sobre-humana do discurso ancorado no narrador "sobrepõe qualquer oposição humana",

---

[84] *"It may represent the flagging of a discrepancy, in the perspective of the narrator, between what Balaam knows about God and what the narrator knows about God. What Balaam says is not entirely false, else it would not lure the reader. But its truth is only partial, and it is true to a degree that is inappropriate for this context. Even when he is right, he is not entirely right; his authority is perhaps being subtly undermined."* SHARP, 2009, p. 136-137.

[85] *"a graphic or semi-graphic outline of a sequence of thought(s) enlisted to clarify an argument."* BRICHTO, 1998, p. 21.

[86] Cf. BERLIN, 1994, p. 43-82.

[87] Para um esboço das funções poéticas dos nomes bíblicos de Deus, cf. BRICHTO, 1998, p. 3-34.

[88] Sobre a onisciência do narrador bíblico cf. STERNBERG, 1987, p. 32-35, 84-98. BAR-EFRAT, p. 13-22.

> Isto nos encoraja a explicar a distância representativa em termos de distância de perspectiva: aproveitar ao máximo discrepâncias no que se sabe (conhecimento versus ignorância) ou no que se diz (*e.g.*, veracidade versus mendácia).[89]

A reivindicação falsa de Balaão torna-o inferior ao narrador, seja esta inferioridade informacional (caso Balaão ignore estar errado) ou ideológica (caso ele esteja mentindo a respeito de sua relação com YHWH). Ambas são, por enquanto, razões igualmente possíveis, mas com consequências distintas para o relacionamento de Balaão com a divindade.

Destaca-se também a fórmula no v.9 que, hábil e sutilmente postulada pelo narrador, ecoa episódios anteriores da narrativa bíblica.[90] A frase "*Wayyāvō ʾĕlōhîm ʾel-*" (וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל02 nG) euqelemibA moc sueD ed ortnocne on :seroiretna saicnâtsni saud me erroco ós (־.3-7) e com Labão (Gn 31.24). Todos os encontros se dão também durante a noite e são com personagens estrangeiros, não eleitos, enquanto Deus só vem durante o dia a Moisés e ao povo de Israel.[91] O cenário noturno serve ainda para classificar estes encontros como sonhos transparentes, não-simbólicos, ou experiências proféticas liminares,[92] o encontro entre Balaão e Deus sendo no máximo uma "teofania fraca".[93] Finalmente, chama a atenção que em ambas as ocorrências anteriores Deus vai a estrangeiros que estão prestes a prejudicar um eleito de YHWH e os impede de prosseguir. Faria Deus o mesmo com Balaão?

Tal questão, no entanto, torna-se secundária frente à pergunta feita por Deus a Balaão; pois a fala divina, ao apresentar YHWH como informacionalmente inferior tanto a Balaão

---

[89] *"This encourages us to explain the representational in terms of perspectival distance: to make the most of discrepancies in awareness (knowledge versus ignorance) or in telling (e.g., truthfulness versus mendacity)."* STERNBERG, 1987, p. 245.

[90] O uso de palavras-guia para a discussão intra- e intertextual de temas e conceitos é demonstrado por BUBER & ROSENZWEIG, 1994, p. 27-39, 114-150.

[91] Cf. Êx 19.9, 20.20.

[92] FIDLER, Ruth. "'Here Comes This Dreamer'(Genesis 37:19): Towards a Dreams/Dreamers Typology in the Hebrew Bible", em **Journal of the Ancient Near Eastern Society** 32.1, p. 51-72. Broadway: Jewish Theological Seminary, 2011.

[93] FIDLER, Ruth. **"Dreams Speak Falsely?" Dream Theophanies in the Bible: Their Place in Ancient Israelite Faith and Tradition**, p. 116-123. Jerusalem: Magnes (hebraico), 2005.

quanto ao narrador e ao leitor, cria uma imensa lacuna, dado que a onisciência divina é uma das mais sólidas convenções[94] na narrativa bíblica:

> No sistema bíblico (…) a *norma epistemológica* que opõe o conhecimento divino ao humano é a mais compulsória, e sua violação, consequentemente, a mais perturbadora. Por que o Onisciente começa algumas conversas com uma profissão de ignorância, e mais, sobre questões a respeito das quais até mesmo nós estamos cientes (…)?[95]

As motivações de Deus para professar tamanha ignorância, no entanto, permanecem obscuras. O que pretende YHWH conseguir de Balaão? Pode esta narrativa não compartilhar da convenção bíblica e de fato apresentar um Deus que não sabe tudo? Estará Balaão sensível a esta incongruência no comportamento divino, ou levará ele sua aparente vantagem informacional ao pé da letra?

> וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־הָאֱלֹהִים בָּלָק בֶּן־צִפֹּר מֶלֶךְ מוֹאָב שָׁלַח אֵלָי׃
> הִנֵּה הָעָם הַיֹּצֵא מִמִּצְרַיִם וַיְכַס אֶת־עֵין הָאָרֶץ עַתָּה לְכָה־קָּבָה־לִּי אֹתוֹ אוּלַי אוּכַל לְהִלָּחֶם בּוֹ וְגֵרַשְׁתִּיו׃
>
> Balaão respondeu:
> — Balaque, rei dos moabitas, filho de Zipor, enviou esses homens para que me dissessem: "Eis que o povo que saiu do Egito cobre a face da terra. Venha agora e amaldiçoe este povo; talvez eu possa combatê-lo e expulsá-lo daqui." (Nm 22.10-11)

Balaão não parece impressionado com a aparição divina, sugerindo que tais experiências teofânicas são familiares a ele – mas por outro lado, a rara falta de temor em sua reação pode indicar insensibilidade ou desconhecimento a respeito da identidade e poder de YHWH. Ademais, Balaão ignora a aparente incoerência da pergunta divina e repassa a mensagem de Balaque numa repetição quase verbatim que é, à primeira vista, supérflua.

---

[94] Sobre a onisciência divina como um dos principais eixos na narrativa bíblica, cf. STERNBERG, 1987, p. 84-98.

[95] *"In the Bible's system (…) the epistemological norm that opposes divine to human knowledge is the most binding and its infringement, accordingly, the most perturbing. Why does the Omniscient start some conversations with a profession of ignorance, and what is more, about matters to which even we are privy (…)?"* STERNBERG, 1987, p. 250.

Savran, enquanto aceita a factualidade do relato de Balaão, argumenta que a importância desta repetição encontra-se no nível do discurso:

> Balaão responde a questão sem qualquer engano, e Deus não faz acusações contra Balaão a essa altura da história. (…) Por mais que o profeta esteja disposto a garantir a autoridade final a Deus, ele não parece estar ciente da onisciência de YHWH. Sua resposta à questão do 22.9 está factualmente correta, mas o leitor deve perceber a incongruência de YHWH buscar informação com um adivinho! (…) A questão enganosa de Deus traz adiante uma resposta que reflete a percepção que o ouvinte tem dele como uma divindade poderosa, mas limitada.[96]

Há, contudo, alterações relevantes feitas por Balaão à mensagem original do rei Balaque; estas sugerem que Balaão não só enxerga inocentemente limitações no conhecimento de YHWH, mas deseja aproveitar-se delas em algum nível. Ele o faz tão sutilmente, maquiando omissões e alterações em meio a uma enxurrada de informações, que suas possíveis intenções passam despercebidas mesmo a Sharp, para quem "Balaão relata, de forma seletiva, somente parte do que Deus disse a ele".[97]

O que primeiro salta aos olhos é a omissão da frase que, enquanto irrelevante para o conteúdo da mensagem de Balaque, cria a primeira tensão discursiva da narrativa na relação entre Balaão e Deus: a afirmação de que quem Balaão abençoa é abençoado, e quem ele amaldiçoa é amaldiçoado (v.6b). Balaão, como já demonstrado, não compartilha esta crença do rei moabita; então por que citá-la e arriscar despertar a fúria da divindade? Tal omissão, portanto, não indica necessariamente falsidade por parte de Balaão, que pode estar agindo assim puramente por bom senso. Ao mesmo tempo, a discrepância cria desconforto e sugere que Balaão talvez não seja de fato um informante confiável.

---

[96] *"Balaam answers the question with no deceit whatever, and God makes no accusation against Balaam at that point in the story. (…) While the prophet is willing to grant final authority to God, he does not seem to be aware of YHWH's omniscience. His response to the question of 22:9 is factually correct, but the reader must perceive the incongruity of YHWH seeking information from a diviner! (…) God's deceptive question brings forth a response that reflects the listener's perception of him as a powerful, yet limited deity."* SAVRAN, 1988, p. 91.

[97] *"Balaam selectively reports only part of what God has said to him."* SHARP, 2009, p. 137.

Esta tentativa de amenizar a mensagem de Balaque ao repassá-la a YHWH pode ser vista ainda através da sutil substituição do radical *nkh* (נכה), "atingir" (v.6a),[98] no Hiphil, por *lhm* (לחם), com o sentido explícito de guerrear,[99] no Niphal.[100] O primeiro verbo, já indicando uma derrota violenta de Israel por Moabe, é substituído por outro em que não há necessariamente um vencedor; Balaque quer expulsar os israelitas após feri-los, enquanto Balaão sugere ser possível expulsá-los sem que haja um desfecho para a batalha. Para o Balaque apresentado a Deus por Balaão, talvez baste o início da guerra para livrar a terra moabita da praga israelita.

A alteração mais reveladora talvez seja, no entanto, a substituição do termo traduzido em ambos os casos como "maldição": o radical *ʾrr* (ארר)[101] nas palavras de Balaque, *qbb* (קבב)[102] nas palavras de Balaão. Enquanto Balaque pede um tipo de maldição, Balaão o cita pedindo outro. Este último verbo ocorre poucas vezes na BH, significando uma acepção mais geral de maldição ou mesmo "uma expressão falada de força antitética" a um "cumprimento amigável, favorável".[103]

O verbo do radical *ʾrr* (ארר), por outro lado, ocorre mais vezes e tem um campo semântico mais específico. Brichto,[104] em sua análise do termo e de suas derivações, conclui que seu significado é análogo ao de um feitiço de banimento. Nas ocorrências em Nm 22, Brichto aponta ainda que *ʾrr* (ארר) implica paralisia e enfraquecimento do alvo como resultado. A substituição deste termo por outro mais vago e leve como *qbb* (קבב) indica,

---

[98] נָכָה. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/5221.htm>. Acesso em: 10/01/2022.
[99] לָחַם. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/3898.htm>. Acesso em: 10/01/2022.
[100] No hebraico: (…) אוּלַי אוּכַל נַכֶּה־בּוֹ וַאֲגָרְשֶׁנּוּ מִן־הָאָרֶץ (…)
[101] אָרַר. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/779.htm>. Acesso em: 10/01/2022.
[102] קָבַב. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/6895.htm>. Acesso em: 10/01/2022.
[103] BRICHTO, Herbert C. **The Problem of "curse" in the Hebrew Bible**, p. 200-202. Pennsylvania: Society of Biblical Literature, 1963.
[104] BRICHTO, 1963, p. 77-117.

então, que Balaão talvez esteja tentando amenizar e eufemizar o conteúdo da mensagem ao citá-la para Deus, de forma a garantir sua autorização para encontrar Balaque.

Balaão parece, portanto, estar efetivamente se aproveitando de sua vantagem informacional para garantir que Deus não saiba mais que o suficiente antes de autorizar sua empreitada. Mas a resposta divina responde ao engano de Balaão em mais de um nível:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־בִּלְעָם לֹא תֵלֵךְ עִמָּהֶם לֹא תָאֹר אֶת־הָעָם כִּי בָרוּךְ הוּא׃

> Então Deus disse a Balaão:
> — Não vá com eles, nem amaldiçoe o povo; porque é povo abençoado. (Nm 22.12)

Deus aqui se mostra irredutível. A manipulação de informações por parte de Balaão não é o suficiente para a conquista do aval divino. Mas a escolha do verbo para maldição por parte de YHWH é ainda mais informativa: ao usar o verbo *ʾrr* (ארר), como Balaque, e não *qbb* (קבב), como Balaão, Deus mostra estar ciente de tudo que Balaão tenta esconder. A lacuna se preenche com maestria e, já que a citação indireta de YHWH se mostra mais acurada que a citação direta de Balaão, a onisciência divina é mais uma vez dramatizada.[105] YHWH é estabelecido como superior, informacional e ideologicamente, a Balaão.

A narrativa prossegue e torna cada vez mais explícitas as variações na repetição de mensagens entre diferentes interlocutores. Assim, Balaão, que só poderia "trazer de volta a palavra de YHWH" (v.8), o faz de forma incompleta, e não relata aos mensageiros moabitas que Israel é abençoado (v.13). Esta retenção de informação foi notada por Carolyn Sharp[106] e Mary Douglas,[107] que interpretam a omissão como um ato proposital do personagem para não encerrar definitivamente as negociações. Os mensageiros, por sua vez, alteram ainda mais a mensagem ao repassá-la a Balaque: para eles é Balaão que recusa o convite, não o seu deus

[105] Para outro caso em que uma citação indireta de YHWH é mais acurada que a citação direta de seu intermediário, cf. Nm 11.4-18; STERNBERG, 1987, p. 91.
[106] SHARP, 2009, p. 137.
[107] DOUGLAS, Mary. "Balaam's Place in the Book of Numbers", em **Man**, vol. 28, n. 3, p. 419-420. Londres: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1993.

(v. 14). Balaque entende o recado, e envia mais oficiais a Balaão – mais honrados e em maior número (v. 15). Estes transmitem a mensagem de seu rei, exortando Balaão a ir com eles sob a promessa de grandes recompensas (vv. 16-17), e recebem a seguinte resposta de Balaão:

> וַיַּעַן בִּלְעָם וַיֹּאמֶר אֶל־עַבְדֵי בָלָק אִם־יִתֶּן־לִי בָלָק מְלֹא בֵיתוֹ כֶסֶף וְזָהָב לֹא אוּכַל לַעֲבֹר אֶת־פִּי יְהוָה אֱלֹהָי
> לַעֲשׂוֹת קְטַנָּה אוֹ גְדוֹלָה:
> וְעַתָּה שְׁבוּ נָא בָזֶה גַּם־אַתֶּם הַלָּיְלָה וְאֵדְעָה מַה־יֹּסֵף יְהוָה דַּבֵּר עִמִּי:
>
> Balaão respondeu aos oficiais de Balaque:
> — Ainda que Balaque me desse a sua casa cheia de prata e de ouro, eu não poderia transgredir o mandado de YHWH, meu Deus, para fazer coisa pequena ou grande. Agora peço que fiquem aqui também esta noite, para que eu saiba o que mais o Senhor me dirá. (Nm 22.18,19)

A resposta de Balaão é a princípio bela e poética, uma expressão de lealdade a YHWH carregada de merismas (ouro e prata, grande ou pequeno) e hipérboles (a casa cheia) para transmitir aos moabitas quem é seu verdadeiro mestre. Sua resposta mais uma vez evoca a de Labão,[108] que também se utiliza de merismas (bem ou mal) para expressar sua impossibilidade em agir contra a vontade de YHWH. Balaão, no entanto, caracteriza seu Deus de forma curiosa: a boca de YHWH[109] constitui um limite que ele, seu servo, não é capaz de transpassar.[110] Tal antropomorfismo parece estreitar os laços entre Balaão e seu Deus, colocando-os numa relação de imanência e legitimando Balaão como representante da boca divina; mas o que começa como grandiosa resposta negativa mostra-se como a desculpa exasperada de um homem para quem a boca de seu Senhor é mais obstáculo que diretriz. Esta resposta pode ser ainda uma forma velada de negociação, conforme o argumento de Sharp:

> Este falso protesto de Balaão sugeriu de forma oblíqua uma intensa sessão de barganhas. (…) ele sublinha o nível de compensação exigido, enquanto finge reivindicar uma motivação teológica mais nobre.[111]

---

[108] Cf. Gn 24.50. O próprio Deus utiliza um merisma ao restringi-lo em Gn 31.24.
[109] No hebraico: פִּי יְהוָה אֱלֹהָי
[110] No hebraico: לֹא אוּכַל לַעֲבֹר
[111] *"This faux protestation of Balaam has obliquely cued a heightened session of bargaining. (…) he underlines the level of compensation required, while pretending to claim a nobler motivation theologically."* SHARP, 2009, p. 137.

A possibilidade de que Balaão só esteja negociando é favorecida pelo final de sua resposta, pois, após uma série de negativas, ele pede que os moabitas fiquem em sua casa enquanto ele "conhece o que mais YHWH lhe dirá". O termo aqui usado (*ysp* – יסף) denota um acréscimo, uma nova tentativa, e por isso implica certa insistência por parte de Balaão; o mesmo termo é usado para descrever a nova tentativa de Balaque no verso 15. Franz Rosenzweig, ao discutir esta história, marca a importância deste verbo para o sentido da narrativa:

> A história da expedição de Balaão gira, então, em torno do problema de "começar outra vez", de fazer algo duas vezes. Normalmente o provérbio está certo: uma vez não é o bastante. Assim Balaque pode de fato fazer uma segunda tentativa, e começar a enviar novamente seus cortesãos. Balaão também pensa assim (…)[112]

Esta insistência em obter uma resposta favorável de Deus apresenta o verdadeiro sentido da resposta de Balaão: a despeito de estar limitado a fazer o que YHWH lhe permite, Balaão está sempre disposto a alargar as fronteiras do que lhe é permitido. Milgrom, ao discutir tal postura de Balaão, chega a descrevê-lo como espécie de anti-profeta:

> Talvez o Senhor mude de ideia. Tal é de fato a premissa não dita por trás de todas as formas de adivinhação. Os mesmos procedimentos rituais são repetidos até que um presságio favorável seja recebido. (…) Assim Balaão pode esperar sinceramente que em seu segundo sonho ele descubra que o Senhor mudou de ideia. Esta visão basicamente pagã é refletida no midrash de que Balaão estava a par da fração de segundo em que Deus cresce em ira contra Israel todos os dias. A diferença entre Balaão e os profetas de Israel cria um contraste agudo nessa questão. Ambos esperam que Deus mude de ideia. Mas os profetas assumem Sua constância mesmo enquanto tentam fazê-Lo mudar de ideia; já Balaão assume que Deus é inconstante, e tenta explorar esta inconstância através da adivinhação.[113]

---

[112] *"The story of Balaam's expedition revolves, then, around the problem of "commencing anew," of doing something twice. Ordinarily the proverb is right: once is not enough. So Balak may indeed make a second attempt, and commence to send his courtiers again. Balaam thinks so too (…)"* BUBER & ROSENZWEIG, 1994, p. 139.

[113] *"Perhaps the Lord will change His mind. Such indeed is the unspoken premise behind all forms of divination. The same ritual procedures are repeated until a favorable omen is received. (…) Thus*

Enquanto os profetas intercedem pelo povo assumindo a constância de Deus, Balaão intercede contra o povo apostando na inconstância divina, e desta forma é apresentado como anti-profeta, seja em seus métodos ou em sua ideologia. Para Margaliot, esta postura cria um conflito entre concepções hebraicas e do Antigo Oriente Próximo a respeito das relações entre homem e divindade.[114] A resposta de YHWH a Balaão torna-se, então, ainda mais notável neste contexto:

וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל־בִּלְעָם לַיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ אִם־לִקְרֹא לְךָ בָּאוּ הָאֲנָשִׁים קוּם לֵךְ אִתָּם וְאַךְ
אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר־אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תַעֲשֶׂה׃

> De noite Deus veio a Balaão e lhe disse:
> — Como aqueles homens vieram chamá-lo, levante-se e vá com eles; mas faça apenas o que eu lhe disser. (Nm 22.20)

A resposta de YHWH é perturbadora porque, a despeito das restrições indefinidas impostas a Balaão, a divindade parece ter mudado de ideia, adequando-se à perspectiva de Balaão a seu respeito. Este consegue a permissão que desejava, e logo partirá com os príncipes moabitas, mas permanece a impressão de algo a ser explicado no comportamento divino. YHWH, que no primeiro diálogo demonstrara sua superioridade informacional e ideológica frente a Balaão, agora aparenta certa inconstância em suas decisões – pode ser o Deus onisciente, incontrolável através da manipulação de informação, manipulável através da simples insistência de seu servo? Esta pergunta será respondida conforme Balaão parte em

---

Balaam can sincerely hope that in his second dream he will learn that the Lord has changed His mind. This basically pagan view is reflected in the midrash that Balaam was privy to the split second when God waxes angry against Israel each day. The difference between Balaam and Israel's prophets contrasts sharply on this matter. Both hope that God will change His mind. But the prophets assume His constancy even while attempting to change His mind, whereas Balaam assumes that God is fickle, and he attempts to exploit that by divination." MILGROM, 1990, p. 189.

[114] MARGALIOT, M. "The Connection of the Balaam Narrative with the Pentateuch", em **Proceedings of the World Congress of Jewish Studies**, vol. I, Division A, p. 279-290. Jerusalém: World Union of Jewish Studies, 1973.

sua expedição no capítulo seguinte, no qual algumas nuances desta permissão divina serão retomadas.

Capítulo 2: Balaão e a Jumenta (Números 22.21-35)

O episódio seguinte (Nm 22.21-35) tem início com a ação rápida de Balaão, que logo ao amanhecer prepara sua jumenta e parte com os moabitas, acompanhado de dois rapazes (v. 21).[115] Deus então se ira contra a jornada de seu servo, e envia um mensageiro como adversário em seu caminho (v. 22). Balaão só será salvo por sua jumenta que, ao ver o mensageiro invisível a Balaão, desvia do caminho três vezes, sendo espancada com cada vez mais violência por seu dono, até que o animal tem sua boca aberta por YHWH e se engaja num debate com o adivinho cego. Somente após outra intervenção divina será Balaão capaz de ver o mensageiro, e este permite que Balaão prossiga sob a condição de só falar o que Deus lhe disser.

A narrativa que se segue é a mais célebre dentre as narrativas de Balaão, devido à sua alta carga de ironia dramática e comicidade.[116] Ela é considerada uma sátira a Balaão[117] e apresenta variações peculiares em relação à cena-padrão de teofania.[118] Na caracterização de YHWH, maior destaque será dado à (1) mudança de ideia por parte de Deus (v. 22), (2) à descrição direta e indireta do mensageiro de YHWH e (3) à jumenta de Balaão.

"E enfureceu-se Deus porque ele foi": a divindade inconstante

Poucos aspectos divinos na narrativa de Balaão foram tão discutidos quanto sua súbita mudança de ideia no verso 22, onde Deus, após autorizar Balaão a ir com os moabitas,

---

[115] Baruch Levine (2000, p. 154-55) enfatiza a ressonância entre Balaão e Abraão em Gênesis 22: ambos levantam-se pela manhã, preparam seus jumentos e partem com dois rapazes para seus destinos. Para uma discussão mais extensa da comparação entre Balaão e Abraão, cf. SAFREN, Jonathan D. **Balaam and Abraham**. Vetus Testamentum 38, Fasc. 1, 1988, p. 105-113.

[116] Apesar de sua forte conexão com a ironia e a sátira, o humor e o cômico desafiam definições, sendo "uma manifestação subjetiva e intrinsecamente indefinível de um certo *Weltashchauung* temperamental e altamente pessoal" (RADDAY & BRENNER, 1990, p. 24). Curiosamente, quase todos os pesquisadores e comentaristas citados nesta dissertação enxergam humor satírico no episódio da jumenta.

[117] cf. MILGROM, 1990, p. 468-469.

[118] SAVRAN, George W. **Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative**, p. 5-30. New York: T&T Clark International, 2005.

enfurece-se com sua partida. Em meio a estudos da forma final do texto de Balaão, diversas explicações foram propostas para a mudança súbita na posição de Deus em relação à viagem de seu servo. Mary Douglas, em sua análise literária do episódio, argumenta que não há legitimidade em qualquer avanço de Balaão após a declaração de YHWH no v. 12, pois frente à permanência da bênção sobre Israel, qualquer tentativa de amaldiçoá-lo é ineficaz e ofensiva à divindade.[119] Tal explicação não esclarece, no entanto, a razão pela qual YHWH permite que Balaão vá em seu diálogo seguinte. Moberly, por sua vez, postula que a própria permissão concedida a Balaão surge como teste, e por isso não deve ser interpretada literalmente; o episódio da jumenta seria, então, um teste para correção e edificação de Balaão como porta-voz da divindade.[120]

Uma explicação mais abrangente é proposta por Moyer, em sua análise do verbo *qrʾ* (קרא) como palavra-guia no Livro de Balaão.[121] O verbo, que significa "chamar, convocar, consultar, cumprimentar",[122] é primeiro utilizado para descrever a convocação feita por Balaque no v.5:

> וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֶל־בִּלְעָם בֶּן־בְּעוֹר פְּתוֹרָה אֲשֶׁר עַל־הַנָּהָר אֶרֶץ בְּנֵי־עַמּוֹ לִקְרֹא־לוֹ לֵאמֹר
> הִנֵּה עַם יָצָא מִמִּצְרַיִם הִנֵּה כִסָּה אֶת־עֵין הָאָרֶץ וְהוּא יֹשֵׁב מִמֻּלִי׃

> Ele enviou mensageiros a Balaão, filho de Beor, a Petor, que está junto ao rio Eufrates, na terra dos filhos do seu povo, para chamá-lo, dizendo:
> — Eis que um povo saiu do Egito, cobre a face da terra e está morando perto de mim.

Tal convocação, no entanto, baseia-se na premissa falsa de Balaque, isto é, a de que Balaão possui em si o poder para abençoar e amaldiçoar o povo de Israel. Ao usar o mesmo

---

[119] DOUGLAS, 1993.
[120] MOBERLY, Walter L. On learning to be a true prophet: the story of Balaam and his ass, p. 9-10, em HARLAND, Peter J. HAYWARD, Robert ed. **New Heaven and New Earth: Prophecy and the Millennium**, p. 1-17. Leiden: Brill, 1999.
[121] MOYER, 2009, p. 314-319.
[122] קָרָא. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/7121.htm>. Acesso em: 10/01/2022.

verbo em sua condicionante no v. 20, Deus alveja, então, esta mesma premissa equivocada que Balaão não se preocupou em esclarecer:

> (…) já que a resposta de Deus começa com a condicional "אִם – se", cabe a Balaão decidir por qual das duas perspectivas contraditórias agir, seja esta a que atribui o poder de abençoar e amaldiçoar a Balaão, ou a que expressa a ineficácia de Balaão em conquistar tais feitos fora da instrução direta de Deus.[123]

É a Balaão que cabe, então, decidir se agirá de acordo com a perspectiva – e o chamado – de Balaque ou com a de YHWH. Caso escolha agir de acordo com a perspectiva divina e fazer somente o que lhe for ordenado, a ordem negativa já fora dada no verso 12: "Não vá com eles, nem amaldiçoe o povo; porque é povo abençoado." A escolha de Balaão em acompanhar os moabitas é resultado de sua própria interpretação da ambígua permissão divina, e sua partida acaba por contradizer suas declarações piedosas anteriores (v.13,18). Somente ao final do episódio Balaão parece entender o que está em jogo, conforme sua declaração ao mensageiro de YHWH:

> וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־מַלְאַךְ יְהוָה חָטָאתִי כִּי לֹא יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה נִצָּב לִקְרָאתִי בַּדָּרֶךְ
> וְעַתָּה אִם־רַע בְּעֵינֶיךָ אָשׁוּבָה לִּי׃

> Então Balaão disse ao mensageiro de YHWH:
> — Pequei, porque não sabia que o senhor estava neste caminho para se opor a mim; agora, se parece mal aos seus olhos seguir viagem, voltarei. (Nm 22.34)

Ao reconhecer seu erro, Balaão parece por fim entender parte da sutileza do termo, compreendendo que a convocação não é apenas literal, mas envolve também um sentido mais profundo a respeito do relacionamento entre o que chama e o que é chamado:

> Balaão compreende que mesmo que o mensageiro só tenha interagido com sua jumenta, o chamado (קרא) foi direcionado a ele; e, de fato, o chamado não se

[123] *"(…) since God's response begins with the conditional "אִם - if," it falls to Balaam to decide which of the two contradictory perspectives upon which to act, whether it be the one that attributes the power of blessing and cursing to Balaam, or the one that expresses Balaam's powerlessness to achieve such effects outside of God's direct instruction."*

> origina com o próprio mensageiro, mas com Deus, e só passa pelo mensageiro em seu trajeto até Balaão. Esse aglomerado de relações é análogo ao que envolve Balaão, Deus, e os mensageiros de Balaque: mesmo que estes interajam diretamente com ele, seus chamados (קרא) buscam uma resposta que somente Deus pode fornecer.[124]

Balaão ainda não parece reconhecer, contudo, que sua interpretação equivocada das ordens divinas também se estende às palavras que saem de sua boca. Ao se oferecer para voltar, a resposta dada pelo mensageiro demonstra que até mesmo o que Balaão diz está sujeito às ordens de YHWH, pois repete a ordem anterior (v.20) e substitui o "fazer" pelo "falar":

> וַיֹּאמֶר מַלְאַךְ יְהוָה אֶל־בִּלְעָם לֵךְ עִם־הָאֲנָשִׁים וְאֶפֶס אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר־אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תְדַבֵּר
> וַיֵּלֶךְ בִּלְעָם עִם־שָׂרֵי בָלָק׃

> O mensageiro de YHWH disse a Balaão:
> — Vá com esses homens, mas fale somente o que eu lhe disser.
> Assim, Balaão foi com os chefes de Balaque. (Nm 22.35)

Há ainda, no entanto, outra questão a ser discutida na contradição da ira de Deus. A própria incongruência transmitida pela narrativa parece intensificar a impressão de uma inconstância na vontade divina; Balaão, que buscava manipular a vontade de YHWH assumindo sua inconstância, acaba vendo essa inconstância voltar-se contra si mesmo. O Deus que parece mudar de ideia e permitir a jornada de Balaão se enfurece quando a jornada começa, e o adivinho, reconhecido como portador de visão e poder inigualáveis, torna-se joguete nas mãos da divindade a quem pensava manipular. Esse traço de imprevisibilidade divina foi percebido por Rosenzweig durante sua discussão da palavra-guia *ysp* (יסף),[125] traduzida por ele como "começar de novo", e seu papel na narrativa de Balaão:

---

[124] *"Balaam understands that although the messenger interacted directly only with his jenny, the call (קרא) was directed at him; and, indeed, the call does not originate with the messenger himself, but with God, and only passes through the messenger on its way to Balaam. This cluster of relationships is analogous to that involving himself, God, and Balaq's messengers: although they interact directly with him, their summons (קרא) seeks a response that only God can provide."* MOYER, 2009, p. 487.

[125] As ocorrências do verbo יסף na narrativa encontram-se em Nm 22.15,19,25-26.

> A história da expedição de Balaão gira, então, em torno do problema de "começar outra vez", de fazer algo duas vezes. Normalmente o provérbio está certo: uma vez não é o bastante. (…) Na visão de Deus, uma vez é uma vez por todas; e o homem que, como Balaão, depois de ouvir a primeira palavra de Deus faz uma tentativa adicional para ver o quanto, no fim das contas, o provérbio é válido para ele, também acaba punido precisamente ao tornar-se o caso em que agora, para ele, uma vez realmente não é o bastante – e agora, de fato, "uma vez" pela segunda vez. Se nós não nos satisfazemos com a primeira palavra clara de Deus, mas precisamos testar o que Deus, começando de novo, vai nos dizer uma segunda vez, então Deus vai dessa vez vai infalivelmente proferir as palavras dos demônios de nosso próprio coração.[126]

A súbita ira divina dramatiza, então, a imprevisibilidade de YHWH contra quem o considera previsível, e seu poder de manipulação contra quem tenta manipulá-lo; o uso do verbo *ysp* para descrever a ação do mensageiro de YHWH (v. 26) demonstra sua intenção em repetir e prolongar a interação com Balaão, tornando-a um jogo em que está refletida a própria insistência de Balaão para com a divindade. Aquele que chama é também aquele cuja vontade é soberana e incontrolável, e que sobrepuja a qualquer um que busque manipulá-lo.

YHWH e seu mensageiro

No episódio de Nm 22.21-35 o narrador dramatiza YHWH de forma muito mais ativa em sua relação com Balaão; o tetragrama, antes proferido somente por Balaão, agora aparece na própria narração, antropomorfizado em sua ira, e indicando um envolvimento mais direto da divindade com os personagens da história. Sua presença mais constante se dá através de seu mensageiro, *malʾak YHWH* (מַלְאַךְ יְהוָה),[127] que aparece pela primeira vez no v. 22:

---

[126] *"The story of Balaam's expedition revolves, then, around the problem of "commencing anew", of doing something twice. Ordinarily the proverb is right: once is not enough. (…) In God's sight, once is once and for all; and the man who, like Balaam, after hearing God's first word makes a further attempt to see whether in the end the proverb is valid for him as well is punished precisely by its becoming the case that now, for him, once is not enough in earnest - and now, in fact, "once" for the second time. If we are not to be satisfied with God's first clear word, but must try what God, commencing anew, will say to us a second time, then God will this time unerringly speak the words of our own heart's demon."* BUBER & ROSENZWEIG, 1994, p. 138-139.

[127] מַלְאָךְ. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/4397.htm>. Acesso em: 10/01/2022.

וַיִּחַר־אַף אֱלֹהִים כִּי־הוֹלֵךְ הוּא וַיִּתְיַצֵּב מַלְאַךְ יְהוָה בַּדֶּרֶךְ לְשָׂטָן לוֹ
וְהוּא רֹכֵב עַל־אֲתֹנוֹ וּשְׁנֵי נְעָרָיו עִמּוֹ׃

> Mas acendeu-se a ira de Deus, porque Balaão foi, e o mensageiro de YHWH se pôs por adversário no caminho dele. Ora, Balaão ia montado na sua jumenta, e dois de seus servos iam com ele.

A expressão *mal'akh YHWH* usualmente descreve uma manifestação antropomórfica do divino que pode vir no lugar de YHWH.[128] Para Martin Noth, essa manifestação é intercambiável com a divindade e serve para evitar a manifestação direta e prolongada do inefável:

> O mensageiro de Yahweh ('anjo de Yahweh'), aqui, como em outros lugares do Antigo Testamento, não uma figura individual em particular mas um ser de origem desconhecida enviado por Yahweh de tempos em tempos, representa o próprio Yahweh e é introduzido particularmente nos momentos em que um discurso muito prolongado da parte de Yahweh deveria ser evitado; o mensageiro de Yahweh, então, age e fala no lugar de Yahweh, mas sempre de maneira que sua ação ou fala pertencesse ao próprio Yahweh.[129]

Como representante direto de YHWH, então, seu mensageiro caracteriza-o diretamente, e sua presença na estrada pode ser compreendida como a aparição da própria divindade.

O mensageiro de YHWH põe-se no caminho de Balaão como adversário.[130] A raiz *yṣb* (יצב),[131] que indica o posicionamento do mensageiro no caminho de Balaão, descreve-o como objeto estacionário; o mensageiro não persegue Balaão, mas coloca-se em seu caminho e o aguarda, sendo possível a Balaão evitá-lo ou contorná-lo.[132] Isso é o que de fato acontece

---

[128] SAVRAN, 2005, p. 65.

[129] *"The messenger of Yahweh ('angel of Yahweh'), here, as elsewhere in the Old Testament, not a particular individual figure but a being of unknown origin sent by Yahweh from time to time, represents Yahweh himself and is introduced particularly at those points where too extended a speech by Yahweh was to be avoided; the messenger of Yahweh, then, acts and speaks in place of Yahweh, but always in such manner as if it were an action or speech of Yahweh himself."* NOTH, 1968, p. 179.

[130] No hebraico: וַיִּתְיַצֵּב מַלְאַךְ יְהוָה בַּדֶּרֶךְ לְשָׂטָן לוֹ

[131] יָצַב. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/3320.htm>. Acesso em: 10/01/2022.

[132] MOBERLY, 1999, p. 9.

conforme a jumenta, única personagem ciente da presença do mensageiro, contorna-o por duas vezes seguidas, de forma a proteger seu dono. Somente após essas duas vezes o encontro se torna inevitável:

וַיֹּסֶף מַלְאַךְ־יְהוָה עֲבֹור וַיַּעֲמֹד בְּמָקֹום צָר אֲשֶׁר אֵין־דֶּרֶךְ לִנְטֹות יָמִין וּשְׂמֹאול׃

> Então o mensageiro de YHWH passou mais adiante e pôs-se num lugar estreito, onde não havia caminho para se desviar nem para a direita nem para a esquerda. (Nm 22.26)

Uma vez envolvido diretamente com a jornada de Balaão, YHWH mostra-se como força inevitável que, embora não persiga seu servo, permanece à sua frente até encurralá-lo. Para Balaão, seguir adiante sem encarar seu Deus não é uma opção. Moyer, ao discutir o uso de *yṣb* no Livro de Balaão,[133] compara o mensageiro de YHWH a Balaque com base na ocorrência do verbo em ambos os casos:

> A união do rei moabita e do mensageiro de Deus é surpreendente, e sugere que ambas as figuras representam obstáculos que Balaão deve superar. O mensageiro de Yahweh impede sua jornada física, enquanto Balaque perturba seu progresso para a liberação de todo o seu potencial profético ao incitá-lo repetidas vezes a agir de modo contrário à vontade de Deus para Israel.[134]

Ambos surgem como obstáculos a Balaão, e visam impedir que este cumpra a vontade de outro mestre; da mesma forma que o mensageiro de YHWH obstrui o caminho de Balaão e impede que este cumpra a vontade de Balaque, também o rei moabita é obstáculo ao cumprimento da vontade de YHWH, pois deseja que Balaão amaldiçoe um povo abençoado.

A caracterização do mensageiro de YHWH como adversário de Balaão também surpreende, sendo a única descrição de YHWH como *śāṭān* (שָׂטָן) na Bíblia Hebraica. Para

---

[133] Cf. Nm 22.22, 23, 31, 34; 23.3, 6, 15, 17.

[134] *"The drawing together of the Moabite king and the messenger of God is striking, and suggests that both figures represent obstacles that Balaam must overcome. Yahweh's messenger impedes his physical journey, while Balaq disrupts his progress toward the realization of his full prophetic potential by urging him repeatedly to act counter to God's will for Israel."* MOYER, 2009, p. 319.

Peggy L. Day,[135] o termo descreve o mensageiro de YHWH como um adversário legal (ou acusador) de Balaão, que teria incorrido na ira divina e estaria sendo julgado por sua jornada proibida. Moberly, traçando um paralelo com os adversários político-militares de Salomão (1Rs 11.9,14,23), comenta:

> De forma significativa, como são Hadade e Rezon para Salomão, também é o anjo com a espada para Balaão: uma figura que se opõe, perigosa, contudo sem uma implementação instantânea ou sobrepujante deste perigo, uma figura cuja presença opositora simboliza o desagrado divino com a falha na fidelidade de alguém que já foi melhor, e ainda deveria ser.[136]

A presença do mensageiro de YHWH como adversário já indica por si só a ira divina sem que precise tomar qualquer iniciativa, sendo invisível ao servo que sequer concebe ter desagradado a seu Deus. A incapacidade de Balaão em ver o mensageiro não somente satiriza sua reputação de adivinho e profeta, mas reflete sua própria concepção de mundo: Balaão não concebe que YHWH, a quem ele serve e pensa manipular, possa voltar-se contra ele. A descrição do mensageiro, no entanto, indica que este pode sim agir em relação a Balaão:

> וַתֵּרֶא הָאָתוֹן אֶת־מַלְאַךְ יְהוָה נִצָּב בַּדֶּרֶךְ וְחַרְבּוֹ שְׁלוּפָה בְּיָדוֹ וַתֵּט הָאָתוֹן מִן־הַדֶּרֶךְ
> וַתֵּלֶךְ בַּשָּׂדֶה וַיַּךְ בִּלְעָם אֶת־הָאָתוֹן לְהַטֹּתָהּ הַדָּרֶךְ׃
>
> A jumenta viu o mensageiro de YHWH parado no caminho, com a sua espada na mão; por isso a jumenta se desviou do caminho, indo pelo campo. Então Balaão espancou a jumenta para fazê-la voltar ao caminho. (Nm 22.23)

A descrição do mensageiro portando uma espada desembainhada em sua mão, somente usada para descrever emissários divinos,[137] sinaliza não só uma violência iminente, mas também a restrição dessa violência,[138] como revela o mensageiro a Balaão:

---

[135] DAY, Peggy L. **An Adversary in Heaven: śāṭān in the Hebrew Bible**, p. 45-68. Atlanta: Scholars Press, n. 43, 1988.

[136] *"In significant respects, as Hadad and Rezon are to Solomon, so is the angel with the sword to Balaam: a figure who opposes, dangerous yet without instant or overwhelming implementation of that danger, a figure whose opposing presence symbolises divine disfavour with the failure in faithfulness of someone who once did, and still should, know better."* MOBERLY, 1999, p. 10.

[137] Cf. Js 5.13-15; 1Cr 21.16.

וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַלְאַךְ יְהוָה עַל־מָה הִכִּיתָ אֶת־אֲתֹנְךָ זֶה שָׁלוֹשׁ רְגָלִים
הִנֵּה אָנֹכִי יָצָאתִי לְשָׂטָן כִּי־יָרַט הַדֶּרֶךְ לְנֶגְדִּי:
וַתִּרְאַנִי הָאָתוֹן וַתֵּט לְפָנַי זֶה שָׁלֹשׁ רְגָלִים
אוּלַי נָטְתָה מִפָּנַי כִּי עַתָּה גַּם־אֹתְכָה הָרַגְתִּי וְאֹתָהּ הֶחֱיֵיתִי:

> Então o mensageiro de YHWH lhe disse:
> — Por que você já espancou a sua jumenta três vezes? Eis que eu saí para ser o seu adversário, porque o seu caminho é perverso diante de mim. A jumenta me viu e já três vezes se desviou de mim. Se ela não tivesse se desviado, eu teria matado você e a teria deixado com vida. (Nm 22.32,33)

Esta declaração ressoa ironicamente após a explosão de Balaão contra sua jumenta, que o salvava de morrer pelas mãos de YHWH:

וַיֹּאמֶר בִּלְעָם לָאָתוֹן כִּי הִתְעַלַּלְתְּ בִּי לוּ יֶשׁ־חֶרֶב בְּיָדִי כִּי עַתָּה הֲרַגְתִּיךְ:

> Balaão respondeu à jumenta:
> — Foi porque você zombou de mim. Se eu tivesse uma espada na mão, mataria você agora mesmo! (Nm 22.29)

O desejo de Balaão por uma arma que ele desconhece estar apontada para si próprio ilustra bem a relação entre Balaão, YHWH e a violência na narrativa: enquanto Balaão parece sempre disposto a exercer seu poder contra outros, seja amaldiçoando povos ou matando jumentas, o adivinho mostra-se impotente nos momentos decisivos, pois o poder que deseja para praticar a violência encontra-se todo nas mãos de YHWH. Este mostra-se mais cauteloso com respeito à violência, abstendo-se de matar seu próprio servo rebelde enquanto o impede de amaldiçoar Israel. No entanto, a violência divina refreada é sempre iminente; a espada de YHWH, embora não usada, jamais é embainhada, sempre pronta a descer contra aqueles que desafiam sua soberania.

[138] SAVRAN, 2005, p. 165.

A jumenta falante

A jumenta é possivelmente o elemento mais conhecido na história de Balaão, pois é o único animal além da serpente do Éden (Gn 3) que se mostra capaz de falar nas narrativas bíblicas. Esta conexão intertextual, percebida e analisada por George Savran,[139] é um dos poucos aspectos analisados com profundidade em relação à jumenta de Balaão na narrativa; a maior parte das análises e comentários de Números 22 tratam-na como mero componente folclórico inserido para o avanço da história. A jumenta é, no entanto, personagem importante para a trama, sendo chamada por Cameron Howard[140] de "personagem esférica" e colocada mais próxima da divindade que os seres humanos na narrativa. Sua proximidade com Deus pode conferir às palavras da jumenta um caráter profético, sendo revelação ao humano com quem interage, e como tal pode caracterizar indiretamente o próprio YHWH – daí a importância de sua caracterização para este trabalho. A aplicação de uma "hermenêutica animal", *i.e.*, uma análise do texto que leve em consideração a "tendência humana de conceituar identidade e alteridade em relação a animais não-humanos,"[141] faz-se aqui especialmente necessária.

Para isso é necessário entender o papel da jumenta enquanto "espécie de companhia" no Antigo Oriente Próximo. O conceito de espécie de companhia, cunhado por Donna Haraway e trazido para os estudos bíblicos por Ken Stone,[142] é usado para analisar as relações co-constitutivas de seres humanos com outras criaturas e compreender o papel desses seres vivos na concepção de identidade e alteridade das culturas locais. O termo "jumenta" (אָתוֹן) denota, juntamente com "jumento" (חֲמוֹר) e "garanhão" (עַיִר), a mesma espécie de burro

---

[139] SAVRAN, George W. **Beastly speech: intertextuality, Balaam's ass and the Garden of Eden**. Journal for the Study of the Old Testament 19.64, 1994, p. 33-55.
[140] HOWARD, Cameron B R. "Animal Speech as Revelation in Genesis 3 and Numbers 22." Em HABEL, Norman C. e TRUBINGER, Peter L. ed. **Exploring Ecological Hermeneutics**, p. 21–29. Society of Biblical Literature Symposium Series 46. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
[141] Cf. STONE, Ken. "Animating the Bible's Animals." Em FEWELL, Dana N. ed. **The Oxford Handbook of Biblical Narrative**, p. 444-455. Oxford: Oxford University Press, 2015.
[142] Ibid., p. 447-449.

doméstico, *Equus asinus*.[143] O burro doméstico era o principal animal de carga do Antigo Oriente Próximo, sendo também um indicativo de posição socioeconômica elevada quando utilizado como montaria e servindo, portanto, como riqueza/capital para seu dono.[144] Sendo tão importante para o dia-a-dia israelita, o burro gozava de uma parceria simbiótica com os seres humanos, parceria esta que era parte dos alicerces da ordem social da época.[145] Por fim, o jumento apresenta uma função que, mesmo incomum, é de vital importância para as tradições de Balaão, tanto em Números 22–24 quanto nos textos de Deir ‘Alla: seu comportamento é fonte potencial de augúrios e adivinhações.[146]

Compreender tais funções da jumenta como espécie de companhia para Balaão é especialmente enriquecedor, pois a inversão de papéis entre Balaão e sua jumenta é um dos principais temas do episódio. Moyer,[147] após comparar o episódio com outros exemplos de inversão de papéis na BH (e.g. Gn 38 e 1Sm 25), descreve o relacionamento de Balaão com sua jumenta como uma superimposição do relacionamento entre Balaque e Balaão no restante da narrativa. Robert Alter comenta a respeito dessa inversão de papéis que

> Parece claro que a jumenta representa neste episódio o papel de profeta — aquele que vê as visões divinas com olhos desvelados — para o próprio Balaão, como este logo fará para Balac. A analogia entre as duas metades da história é ressaltada pelo fato de que, nas profecias de Balaão, encontram-se novamente três ocorrências simetricamente ordenadas do mesmo incidente, cada uma contribuindo para aumentar o embaraço de Balac.[148]

A partir dessa inversão, Moyer denota o episódio “como um cenário que expõe sua fragilidade humana [de Balaão] mas termina, em última instância, com o protagonista

---

[143] WAY, Kenneth C. **Donkeys in the Biblical World: Ceremony and Symbol**, p. 162. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
[144] Ibid., p. 170-172.
[145] Ibid., p. 179, n. 59.
[146] Ibid., p. 60-67; p. 88-91.
[147] MOYER, 2009, p. 492-503.
[148] ALTER, 2007, p. 163.

percebendo suas próprias deficiências".[149] Mas a inversão de papéis não só desenvolve Balaão, como também desestabiliza a fronteira entre o animal, o humano e o divino;[150] da mesma forma que a vida de Balaão é tratada como inferior à jumenta pelo mensageiro de YHWH – "se ela não se desviasse de diante de mim, na verdade que eu agora te haveria matado, e a ela deixaria com vida", diz o mensageiro em Nm 22.33 – a jumenta assume o papel de profeta, enxergando seu Deus naturalmente,[151] enquanto Balaão, por outro lado, só enxerga o mensageiro após ter seus olhos descobertos por YHWH (Nm 22.31). Para Martin Noth, parte importante do discurso do episódio é que

> (…) um animal imparcial pode ver coisas para as quais um homem, em sua teimosia, está cego; também há certamente nesse aspecto a pressuposição de que o mensageiro de Yahweh era 'visível' ao modo usual, assim como em outros lugares no Velho Testamento o mensageiro de Yahweh (…) é pensado sendo visível e em forma humana (…)[152]

A jumenta ainda assume um papel profético ao ter sua boca aberta por YHWH para falar – da mesma forma que a jumenta só é capaz de falar através da intervenção de YHWH, Balaão só pode falar o que Deus põe em sua boca (Nm 22.38). Seu papel profético se estende até mesmo à intercessão, pois em seus desvios a jumenta salva seu dono da espada de YHWH de forma análoga a Moisés, o profeta e intercessor por excelência que salva Israel da ira divina.[153]

Tantos paralelos entre a jumenta e a função profética sugerem que seu comportamento também é revelação divina em potencial, refletindo algo de YHWH que este quer transmitido

---

[149] *"(…) as a scenario that exposes his human frailty but ultimately ends with the protagonist's realization of his own shortcomings."*

[150] Para uma discussão da desestabilização do binário animal/humano na Bíblia Hebraica, cf. STONE, em FEWELL, p. 449-450.

[151] Para uma breve discussão da clarividência aparentemente natural da jumenta, cf. WAY, 2011, p. 185, n. 88.

[152] *"(…) an unprejudiced animal can see things to which a man in his wilfulness is blind; there is certainly also in this respect the presupposition that Yahweh's messenger was in himself 'visible' in the usual way, just as elsewhere in the Old Testament the messenger of Yahweh (…) is thought of as visible and in human form (…)"* NOTH, 1968, p. 178.

[153] Para uma discussão do papel intercessório de Moisés em Êx 32–34, cf. BUBER e ROSENZWEIG, 1994, p. 143-150.

a Balaão: enquanto Balaão pensa ser capaz de controlar e conduzir seu Deus da mesma forma que sua jumenta, ele em última instância se mostra incapaz de controlar ambos. É Deus quem conduz o pretenso condutor através de Seu jogo com o mensageiro que se posiciona e a jumenta que desvia.

O diálogo iniciado pela jumenta traz ainda mais tensões à dinâmica entre Balaão, Balaque e YHWH. A jumenta fala pela primeira vez após ser espancada por Balaão com seu cajado (Nm 22.27), ato que pode ser agourento por si só.[154] YHWH então abre a boca da jumenta, que diz a Balaão:

מֶה־עָשִׂיתִי לְךָ כִּי הִכִּיתַנִי זֶה שָׁלֹשׁ רְגָלִים׃
וַיֹּאמֶר בִּלְעָם לָאָתוֹן כִּי הִתְעַלַּלְתְּ בִּי לוּ יֶשׁ־חֶרֶב בְּיָדִי כִּי עַתָּה הֲרַגְתִּיךְ׃

> — O que foi que eu fiz a você, para que você me espancasse já três vezes?
> Balaão respondeu à jumenta:
> — Foi porque você zombou de mim. Se eu tivesse uma espada na mão, mataria você agora mesmo! (Nm 22.28b-29)

Para Kenneth Way, a fala da jumenta chama a atenção porque não funciona simplesmente para avançar a trama; isto é, a jumenta não usa seu dom recém-adquirido para avisar Balaão da ameaça à sua frente. Pelo contrário, a jumenta assume que Balaão obviamente sabe disso, e manifesta a seu dono os pensamentos introspectivos de alguém que está prestes a morrer.[155] Também surpreende a naturalidade com que Balaão aceita que sua jumenta agora fala. Way postula que Balaão, sendo um adivinho, entende as palavras da jumenta como um presságio, e por isso se engaja naturalmente em sua investigação. Mas Balaão, da mesma forma que a jumenta, não tenta justificar o comportamento de sua montaria, e sim o seu próprio – Balaão não está analisando a teimosia da jumenta, e sim sua própria violência. Para Jacob Milgrom, Balaão deveria ter reconhecido o comportamento

[154] Para um possível presságio envolvendo jumentos e cajados no AOP, cf. WAY, 2011, p. 90, n. 321.
[155] WAY, 2011, p. 185-86.

errático de sua jumenta como um presságio desde o início,[156] o que rebaixa mais ainda a posição de Balaão: o adivinho que se reivindica profeta sequer consegue exercer sua verdadeira profissão corretamente.

Seja qual for a razão pela qual Balaão não se surpreende com sua jumenta falante, ele logo justifica sua violência como em razão da "zombaria" de sua jumenta; Balaão se sente humilhado pela jumenta que na verdade age em resposta à ação divina. A jumenta então responde:

וַתֹּאמֶר הָאָתוֹן אֶל־בִּלְעָם הֲלוֹא אָנֹכִי אֲתֹנְךָ אֲשֶׁר־רָכַבְתָּ עָלַי מֵעֹדְךָ עַד־הַיּוֹם הַזֶּה
הַהַסְכֵּן הִסְכַּנְתִּי לַעֲשׂוֹת לְךָ כֹּה וַיֹּאמֶר לֹא׃

> A jumenta disse a Balaão:
> — Não é verdade que eu sou a sua jumenta, em que você tem montado toda a sua vida até hoje? Será que tem sido o meu costume fazer isso com você?
> Ele respondeu:
> — Não. (Nm 22.30)

A ira de Balaão é respondida por outra pergunta retórica da jumenta, dessa vez ainda mais elaborada que a primeira, à qual Balaão responde, sobrepujado, com um monossilábico "não". A comicidade da cena foi notada já pelo midrash:

> Aí estava esse jumento, o mais estúpido de todas as bestas, e aí estava o homem mais sábio de todos os sábios, mas assim que ela abriu sua boca ele não pôde defender sua posição contra ela.[157]

Mas a pergunta da jumenta não contrasta com Balaão somente em seus níveis de retórica. Para Cameron Howard, é essa pergunta que consolida a importância da jumenta como personagem, pois

> (…) a jumenta apela para o companheirismo – embora um companheirismo forjado através da servidão – compartilhado entre ela e Balaão. Ela coloca sua

[156] MILGROM, 1990, p. 190.
[157] *"Here was this ass, the most stupid of all beasts, and there was the wisest of all wise men, yet as soon as she opened her mouth he could not stand his ground against her."* Nm R. 20:14.

> própria subjetividade em primeiro lugar, insistindo que Balaão reconheça a confiança que deve a ela.[158]

A jumenta usa seu dom recém-adquirido não só para avançar a trama, mas para se defender contra os abusos que sofreu com base em sua própria lealdade, o que cria novas camadas na fronteira já borrada entre o animal, o humano e o divino. É a lealdade da jumenta a seu mestre que a faz fugir ao seu controle, mas a inversão de papéis já em curso convida novas perguntas retóricas: Balaão reivindica lealdade a seu Deus, mas está sempre percorrendo a linha tênue entre o compromisso com YHWH e o compromisso com Balaque, sem se comprometer totalmente com nenhum dos lados. YHWH, por outro lado, não possui mestre; onde, então, repousa sua lealdade?

[158] *"(…) the donkey appeals to the companionship—albeit a companionship forged through servitude—she and Balaam have shared. She puts her own subjectivity first, insisting that Balaam acknowledge the trust he owes her."* HOWARD, 2008, p. 27.

Capítulo 3: os oráculos de Balaão (Números 23—24)

Após o episódio da jumenta, Balaão finalmente encontra o rei de Moabe. Após um diálogo ácido e impaciente (22.37-38), Balaque leva Balaão (22.41) aos "lugares altos de Baal", de onde Balaão pode ver as "beiradas" do povo de Israel.

A narrativa, em alternância com a poesia dos oráculos de Balaão, apresenta o mesmo padrão 3+1 observado no episódio da jumenta falante; a situação se repete três vezes, com Balaque levando Balaão de um local a outro para conquistar seus objetivos, mas sendo frustrado em todos eles. Balaão abençoa Israel vez após outra, incapaz de proferir maldições contra o povo que YHWH abençoou:

> Os oráculos de Balaão sustentam a promessa de elementos positivos, tais como descendência, proteção contra o pecado, enraizamento e sucesso militar.[159]

As bênçãos de Balaão a Israel são extremamente relevantes para a caracterização de Deus em Números 22–24. Não só Balaão caracteriza a divindade em diversos momentos da poesia, usando nomes e títulos para YHWH observados poucas vezes na BH, mas suas palavras são colocadas em sua boca pelo Deus de Israel, caracterizando indiretamente a divindade que inspira o possível profeta. Este capítulo analisará tanto a narrativa quanto a poesia de Nm 23–24, concentrando-se nos eixos temáticos, termos e nomes divinos mais relevantes para a caracterização de YHWH.

Trechos narrativos: a consagração de Balaão como profeta

A narrativa de Números 23 retoma o tema dos preparativos para o primeiro oráculo de Balaão, que Balaque espera ser uma maldição. Balaão instrui o rei moabita a construir sete

[159] *"Balaam's oracles hold out the promise of positive elements such as progeny, protection from sin, rootedness, and military success."* SAVRAN, 1994, p. 41.

altares e preparar sete novilhos e sete carneiros para a oferta queimada[160] (*ʿōlāh* – עֹלָה; Nm 23.1-3). De acordo com Levine, este é o procedimento padrão no Antigo Oriente Próximo:

> A "oferta queimada" (*ʿōlāh*) parece ter sido especialmente apropriada ao objetivo de atração. O mago tinha que atrair a atenção dos deuses de modo a apresentar sua petição; de fato, ele tinha que induzi-los a se aproximar, a estar presentes, porque somente desta forma ele poderia esperar uma resposta. A *ʿōlāh*, cuja fumaça aromática subia em direção aos céus e era inalada pela divindade, funcionava como um teste. Se a divindade estivesse bem disposta para com a invocação, ela aceitava a *ʿōlāh*, respondia o adorador, e vinha até ele. É por isso que, em rituais compostos de uma série de sacrifícios, a *ʿōlāh* era consistentemente oferecida primeiro.[161]

A partir desses preparativos, Balaão instrui Balaque a esperar ao lado da *ʿōlāh* (עֹלָה) enquanto ele "vai" — uma colocação vaga que o narrador detalhará em seguida (24.1):

> וַיֹּאמֶר בִּלְעָם לְבָלָק הִתְיַצֵּב עַל־עֹלָתֶךָ וְאֵלֵכָה אוּלַי יִקְרֶה יְהוָה לִקְרָאתִי
> וּדְבַר מַה־יַּרְאֵנִי וְהִגַּדְתִּי לָךְ וַיֵּלֶךְ שָׂפִי׃
>
> Então Balaão disse a Balaque:
> — Fique aqui junto do seu holocausto, e eu irei mais adiante; talvez YHWH venha ao meu encontro, e o que ele me mostrar direi a você.
> E Balaão subiu a um monte descampado. (Números 23.3)

A forma como Balaão descreve seu encontro com YHWH é peculiar, e para Levine pode "representar percepções não israelitas da comunicação divina".[162] Os padrões iniciados em Números 22, por sua vez, se mantêm; Balaão se refere ao Deus de Israel por seu nome próprio, e em suas explicações a Balaque é sempre YHWH que tem a iniciativa. O mesmo não pode ser dito de suas interações com a divindade:

---

[160] עֹלָה. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/5930.htm>. Acesso em: 10/01/2022.

[161] "*The ʿolah "burnt offering" appears to have been especially well suited to the objective of attraction. The magician had to attract the attention of the gods in order to present his petition; in fact he had to induce them to draw near, to be present, because only in this way could he hope for a response. The ʿolah, whose aromatic smoke ascended heavenward and was inhaled by the deity, functioned as a trial run. If the deity was well disposed to the invocation, he accepted the ʿolah, responded to the worshipper, and came to him. This is why, in composite rites including a series of sacrifices, the ʿolah was consistently offered first.*" LEVINE, 2000, p. 162.

[162] "(…) *represent non-Israelite perceptions of divine communication*". Ibid., p. 166.

וַיִּקָּר אֱלֹהִים אֶל־בִּלְעָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֶת־שִׁבְעַת הַמִּזְבְּחֹת עָרַכְתִּי וָאַעַל פָּר וָאַיִל בַּמִּזְבֵּחַ׃

> Deus se encontrou com Balaão, e este lhe disse:
> — Preparei sete altares e sobre cada um ofereci um novilho e um carneiro. (Nm 23.4)

A fórmula aqui é muito similar a dos diálogos noturnos em Números 22.7-20, com exceção da raiz בוא (*bwʾ*, "vir"),[163] substituída pela raiz קרה (*qrh*, "acontecer, encontrar").[164] Há, no entanto, uma ruptura. A sentença, que em Nm 22.9,20 dá lugar à fala de Deus, sujeito da frase, desta vez dá lugar a uma fala de Balaão sem qualquer especificação, de modo que se impõe uma ambiguidade: o leitor pensa que está lendo uma fala divina, e só pelo conteúdo e contexto da fala compreende que as palavras são de Balaão. Para Moyer, "a ambiguidade que reside no sujeito não especificado de וַיֹּאמֶר ["*wayyoʾmer*"] e no sufixo pronominal representando o objeto da preposição אֶל ["*ʾel*"] permitem uma mudança no padrão",[165] de modo que Balaão parece estar "falando fora de sua vez, afirmando enfaticamente a importância de suas próprias ações ao invés de aguardar atentamente a mensagem de Deus".[166] A descrição detalhada dos sacrifícios que Balaão faz a Deus corrobora essa impressão; o adivinho ainda não parece ter compreendido plenamente a extensão da soberania divina. YHWH, por sua vez, nada diz em relação aos sacrifícios, limitando-se a "pôr uma palavra" na boca de Balaão para que seja repassada a Balaque.

Curiosamente, após o primeiro oráculo que se revela uma bênção, a repreensão de Balaque a Balaão (23.11) apresenta o mesmo possível eufemismo usado por Balaão em Nm 22.11 (a raiz *qbb* – קבב), mas insiste em tratar Balaão como o responsável pelo conteúdo do oráculo. Não surpreende, então, que Balaque busque restringir ainda mais a visão que Balaão

---

[163] בוא. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/935.htm>. Acesso em: 10/01/2022.
[164] קָרָה. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/7136.htm>. Acesso em: 10/01/2022.
[165] "*the ambiguity residing in the unspecified subject of* וַיֹּאמֶר *and in the pronominal suffix representing the object of the preposition* אֶל *permit a shift in the pattern*". MOYER, 2009, p. 393.
[166] "*speaking out of turn, emphatically asserting the importance of his own actions instead of attentively awaiting God's address*". Ibid., p. 394.

tem do acampamento de Israel: enquanto no primeiro oráculo Balaão estava em posição para enxergar a "extremidade" (*qāṣeh*, קָצֶה)[167] do acampamento de Israel (22.41), aqui Balaque o posiciona (23.13) de modo que não veja nada além da beirada ("*ʾefes qāṣēhû*"; אֶפֶס קָצֵהוּ):

> Balaque presume que se Balaão só visse uma parte do acampamento israelita, ele não seria sobrepujado. (…) A sintaxe mais comum é *ʾepes* + *kî* "nada exceto-", o que expressa contraste (Nm 13.28; Dt 15.4). Aqui o sentido transmitido é de restrição.[168]

Balaão, no entanto, é mais enfático quanto a suas limitações: o vidente responde a Balaque que deve "guardar" (da raiz *šmr* – שמר)[169] para falar somente o que YHWH coloca em sua boca, possivelmente sugerindo perigo (23.12). Em suas interações com a divindade, Balaão tem um papel muito mais passivo que anteriormente; ele nada diz, só recebendo na boca as palavras de YHWH (23.16). Balaque, por sua vez, chama YHWH pelo nome pela primeira vez (23.17), perguntando o que ele disse a Balaão. Para Levine, esta é uma "pergunta significativa, pois demonstra que Balaque está começando a entender o cerne da questão".[170]

Após Balaão abençoar Israel pela segunda vez, Balaque está prestes a desistir (23.25), enquanto Balaão expande os limites de sua sujeição a YHWH; agora ele deve não só dizer, mas "fazer" somente o que Deus lhe disser (23.26), assim como Balaque faz[171] o que Balaão lhe diz. Balaque resolve tentar mais uma vez, mas parece mais próximo de entender a situação de Balaão: apesar de ainda tentar mudar o local de onde se observa o alvo, o rei

---

[167] קָצֶה. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/7097.htm>. Acesso em: 10/01/2022.

[168] *"Balak presumes that if Balaam were to see only a part of the Israelite encampment, he would not be overwhelmed. (…) The usual syntax is ʾepes + kî "naught except that-," which expresses contrast (Num 13:28, Deut 15:4). Here the sense conveyed is restriction."* LEVINE, 2000, p. 179-180.

[169] שָׁמַר. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/8104.htm>. Acesso em: 10/01/2022.

[170] *"This is a significant question, because it shows that Balak is beginning to get the point"*. Ibid., p. 180.

[171] Assim como Balaão "faz" (עָשָׂה) o que YHWH lhe diz, Balaque "faz como Balaão lhe diz" (23.2,30). Se antes Balaque era a contraparte de Deus na disputa pela lealdade de Balaão, agora o rei moabita é pateticamente colocado abaixo do vidente, que é como deus para Balaque mas enxerga menos que uma jumenta.

moabita parece compreender que a maldição deve parecer correta aos olhos de Deus ("*hāʾĕlōhîm*", הָאֱלֹהִים), e não de Balaão (23.27). Só agora Balaque chega ao estágio de Balaão no início da narrativa, reconhecendo a soberania divina enquanto tenta manipulá-la.

Balaão, no entanto, alcança novos patamares em sua trajetória. Enquanto Balaque ainda tenta manipular as circunstâncias para tornar uma maldição favorável aos olhos de Deus, Balaão finalmente "vê" o que é bom aos olhos de YHWH:

וַיַּרְא בִּלְעָם כִּי טוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה לְבָרֵךְ אֶת־יִשְׂרָאֵל
וְלֹא־הָלַךְ כְּפַעַם־בְּפַעַם לִקְרַאת נְחָשִׁים וַיָּשֶׁת אֶל־הַמִּדְבָּר פָּנָיו:
וַיִּשָּׂא בִלְעָם אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא אֶת־יִשְׂרָאֵל שֹׁכֵן לִשְׁבָטָיו וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים:

> Quando Balaão viu que era bom aos olhos de YHWH que ele abençoasse Israel, não foi esta vez, como antes, ao encontro de agouros, mas voltou o rosto para o deserto. Balaão levantou os olhos e viu Israel acampado segundo as suas tribos. E o Espírito de Deus veio sobre Balaão (…) (Nm 24.1,2)

Balaão, entendendo que a YHWH só interessa abençoar Israel, levanta os seus olhos para contemplar, desta vez, o acampamento de Israel em sua completude, cuja grandeza catalisa a vinda do Espírito de Deus ("*rûah ʾĕlōhîm*", רוּחַ אֱלֹהִים) sobre ele. Pela primeira vez na narrativa Balaão age como um genuíno profeta de YHWH:

> Esta é a primeira vez em que se diz que Balaão profetizou com o espírito de Deus, e esta declaração claramente reflete uma mudança de percepção do papel de Balaão. Não mais um adivinho pagão, ele se tornou um profeta.[172]

Ainda mais surpreendente, no entanto, é a revelação posterior de que o primeiro e o segundo oráculo foram obtidos por meio de adivinhações ("*nĕḥāšîm*", נְחָשִׁים),[173] algo que leva o leitor a uma reavaliação em retrospectiva dos oráculos e introduz um novo eixo de

[172] *"This is the first time it is said of Balaam that he prophesied with God's spirit, and this statement clearly reflects a changing perception of Balaam's role. No longer a pagan diviner, he has become a prophet."* LEVINE, 2000, p. 191.
[173] נָחַשׁ. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/5173.htm>. Acesso em: 10/01/2022.

ambiguidade na história.[174] A revelação dos *něḥāšîm* (נְחָשִׁים) como um obstáculo superado ainda introduz, sendo sua raiz idêntica à do termo hebraico para serpente ("*nāḥāš*", נָחָשׁ),[175] outra conexão com a narrativa do Jardim do Éden além da presença de animais falantes:

> Eu sugiro que o homófono נָחָשׁ pode refletir aspectos contrastantes da relação entre o mundo humano e Deus. Da mesma forma que a adivinhação constitui uma abordagem indireta à compreensão da vontade do divino, também o conselho da serpente em Gênesis 3 evidencia um desejo de controlar o divino através de meios humanos.[176]

A narrativa de Balaão demonstra que a adivinhação não é somente uma forma de apreender indiretamente a vontade divina; assim como o conselho da serpente, ela é uma tentativa de manipular a divindade, apostando em sua inconstância para induzi-la ao veredito desejado. A narrativa de Números 22–24 apresenta, portanto, uma trajetória inversa à do Jardim do Éden, conforme postulado por Savran: enquanto no jardim os primeiros humanos partiram de um relacionamento harmonioso com YHWH e foram induzidos ao erro por alguém que desejava manipular a Deus e suas criaturas, Balaão parte de uma postura análoga à da serpente para finalmente se sujeitar a YHWH, de tal modo que o Espírito de Deus desce sobre ele. Já a serpente do Éden, que prometia aos humanos torná-los como Deus, é amaldiçoada por YHWH e tem seu status reduzido em todos os sentidos.

Somente Balaque permanecerá alheio à restauração do Éden: embora reconheça que foi YHWH quem privou Balaão das glórias de Moabe (24.10-11) após o terceiro oráculo, seu próprio reconhecimento está repleto de tons zombeteiros,[177] e não fica claro se o rei moabita realmente se deu conta da existência de poderes superiores ao de Balaão. Seja rebelando-se

---

[174] Cf. infra, p. XXX.
[175] נָחָשׁ. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/5175.htm>. Acesso em: 10/01/2022.
[176] *"I suggest that the homophone נָחָשׁ can be seen to reflect contrasting aspects of the relationship between the human world and God. As divination constitutes an indirect approach to understanding the will of the divine, so the counsel of the snake in Genesis 3 bespeaks a desire to control the divine by human means."* SAVRAN, 1994, p. 51.
[177] De acordo com MOYER, 2009, p. 363.

contra um Deus que percebe ou atribuindo a vontade divina ao cinismo de seu profeta, Balaque permanece alheio ao conhecimento de YHWH.

A visão e a face de Deus

O tema da visão é há muito reconhecido como um dos principais eixos de Nm 22–24, sendo a raiz ראה (*rʾh*)[178] uma de suas principais palavras-guia,[179] algo já discutido nos capítulos anteriores. Em Números 23–24, fica claro que a visão não só diz respeito à capacidade de enxergar o sobrenatural, mas também ao poder de proferir bênçãos e maldições:

> A dimensão visual envolve tanto tempo quanto espaço. Ele [Balaão] vê o objeto de seus pronunciamentos, seu alvo pretendido. Está implícito que ter em vista o alvo da maldição é um requisito para a eficácia do pronunciamento. Este tema é levado a grandes distâncias nas narrativas, já que Balaão muda seu ponto de observação várias vezes com esse propósito.[180]

A ligação fenomenológica entre a visão do alvo e a eficácia de uma maldição, no entanto, permanece pouco clara. A fenomenologia da raiz ארר (*ʾrr*), já estabelecida anteriormente,[181] é corroborada por Levine; para ele,

> O que se esperava que a Arca [da Aliança] numinosa fizesse em batalha, isto é, dispersar o inimigo conforme o chamado por YHWH era pronunciado, era o que Balaque queria que Balaão fizesse ao pronunciar maldições contra Israel.[182]

---

[178] רָאָה. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/7200.htm>. Acesso em: 10/01/2022.
[179] Cf. ALTER, 2007, p. 161-164; MOYER, 2009, p. 307-313.
[180] "*The visual dimension involves both time and space. He sees the object of his pronouncements, his intended target. It is implicit that having the target of the curse in sight is requisite to the efficacy of the pronouncement. This theme is carried to great lengths in the narratives, as Balaam shifts his vantage point several times for this purpose.*" LEVINE, 2000, p. 215.
[181] Supra, p. 25-26.
[182] "*What the numinous Ark was expected to do in battle, namely, to disperse the enemy as the call upon YHWH was pronounced, was what Balak wanted Balaam to accomplish by pronouncing curses against Israel.*" LEVINE, 2000, p. 213.

Levine conecta as maldições de Balaão com a Arca da Aliança a partir de Números 10.35-36:

וַיְהִי בִּנְסֹעַ הָאָרֹן וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קוּמָה יְהוָה וְיָפֻצוּ אֹיְבֶיךָ וְיָנֻסוּ מְשַׂנְאֶיךָ מִפָּנֶיךָ׃

> Quando a arca partia, Moisés falava: "Levanta-te, YHWH, sejam espalhados os teus inimigos e fujam diante de ti os que te odeiam." (Nm 10.35)

O que torna esta conexão especialmente relevante para a fenomenologia das bênçãos e maldições é a menção à "face" de YHWH, da qual seus inimigos devem fugir. Ver a face de YHWH é algo tratado na Torá como potencialmente letal; de acordo com o próprio Deus, Moisés não poderia ver sua face, pois não há humano que possa vê-la e viver (Êx 33.20,23). De acordo com Buber, boa parte do diálogo entre Moisés e YHWH em Êxodo 33 se explica com essa premissa:

> Moisés e Deus estão discutindo se a *panim* de Deus "irá", i.e., irá com o povo. (…) A "face" de Deus "ir com" significa, já que aqueles que vêem Sua face morrem (33.20 e 23), que Deus vai à frente do povo, para derrubar os inimigos em seu caminho (…)[183]

A face de YHWH, no entanto, representa muito mais que um perigo de vida, especialmente quando não é o objeto da visão de humanos, e sim o sujeito. Para Savran, as aparições da face de Deus têm um sentido majoritariamente positivo:

> *Panim* implica algo como 'presença', mas isso pode variar de um termo metonímico para a divindade 'inteira', uma descrição da atenção divina,

[183] "*Moses and God are talking about whether God's panim will "go," i.e. go with the people. (…) That God's "face" will "go with" means, since those who see His face will die (33:20 and 23), that God will precede the people, to cast down the enemies in their way (…)*" BUBER, ROSENZWEIG, 1994, p. 149.

> uma fonte de bênção, ou um sentido ritual, talvez conectado com a peregrinação religiosa.[184]

Estes sentidos positivos da face de YHWH estão consolidados e eternizados em outro texto de Números, isto é, a Bênção Sacerdotal (Nm 6.22-27). Nela, a luz da face de YHWH sobre o povo é paralela à graça divina, e o erguer de sua face para o povo é paralelo ao estabelecimento de paz para o povo.

A face de YHWH, então, aparece como sujeito soberano na dádiva de bênçãos ou maldições aos seres humanos — tema este que permeia toda a narrativa de Balaão. Uma discussão tão elaborada a respeito de quem tem o poder de proferir bênçãos e maldições não deixaria de emergir no momento em que os oráculos são de fato proferidos, e a necessidade que Balaão tem de ver seu alvo reflete seu papel como mediador da vontade divina. Sua face e seus olhos devem estar voltados para o povo de Israel, assim como estão os de YHWH, para que Balaão possa finalmente proferir a sentença da face divina.

YHWH

O tetragrama YHWH (hebr. יהוה), nome próprio do Deus de Israel, é o nome divino de mais difícil tradução na BH. Há amplo consenso de que o nome deriva da raiz *hyh* (היה)[185] no Qal imperfeito,[186] significando algo como "aquele que é", "o absoluto e imutável," com as conotações "de eternidade, atemporalidade, sem começo ou fim, e na exposição de

---

[184] "*Panim implies something like 'presence', but this can vary from a metonymic term for the 'entire' deity, a description of divine attentiveness, a source of blessing, or a cultic meaning, perhaps connected with pilgrimage.*" SAVRAN, 2005, p. 51.
[185] הָיָה. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/1961.htm>. Acesso em: 10/01/2022.
[186] Cf. BRICHTO, 1998, p. 24.

imutabilidade uma confiabilidade duradoura".[187] Polemizando contra estas concepções "platonizantes",[188] Rosenzweig afirma, partindo da exposição do significado de YHWH em Êxodo 3.12, que

> O contexto narrativo do capítulo fala completamente contra o primeiro significado, a necessidade existencial, e a favor do segundo, a providencialidade, do termo [hebr. היה] em questão — o qual implica, até no sentido puramente linguístico, não o sentido estático de *ser*, mas o sentido dinâmico de *se tornar*, de *aparecer*, de *acontecer*. (…) Qual significado para israelitas desesperados e miseráveis haveria em uma aula a respeito da necessidade da existência de Deus? Eles como seu próprio líder tímido, precisam na verdade de uma confirmação da presença de Deus entre eles; e diferente de seu líder, que ouve isso direto da boca de Deus, eles precisam disso na forma de um esclarecimento do nome antigo e obscuro, suficiente para estabelecer que a confirmação é de origem divina.[189]

De acordo com Rosenzweig, portanto, as concepções de YHWH como "o eterno" ou "aquele que é" só estão conectadas ao nome como consequências filosóficas de seu significado,[190] que seria muito mais direto e indicaria o eterno e mutável "se tornar" de Deus junto a todos os que o invocam; YHWH seria o "Deus pessoal da experiência imediata",[191] e seu nome um "termo relacional".[192]

Esta conotação relacional do nome divino está muito presente em Números 22–24. Na narrativa, além da discrepância irônica entre os nomes usados por Balaão e pelo narrador,[193] o uso do tetragrama por este último também ocorre em situações marcadamente distintas:

---

[187] *"(…) of eternity, timelessness, without beginning or end, and in the exposition of changelessness, enduring dependability."* BRICHTO, 1998, p. 24.
[188] BUBER, ROSENZWEIG, 1994, p. 99-113, 189-191.
[189] *"The narrative context of the chapter speaks altogether against the first meaning, the existential necessity, and for the second, the providentiality, of the word in question—which connotes, even on purely linguistic grounds, not the static sense of being but the dynamic sense of becoming, of appearing, of happening. (…) But what meaning for the despairing and wretched Israelites would be offered by a lecture on God's existential necessity? They, like this timid leader himself, need rather an assurance of God's being-among-them; and unlike their leader, who hears it directly from God's mouth, they need this in the form of a clarification of the old, obscure name, sufficient to establish that the assurance is of divine origin."* BUBER, ROSENZWEIG, 1994, p. 104.
[190] Ibid., p. 190.
[191] *"the personal God of immediate experience"*. Ibid., p. 108.
[192] *"a word of relation."* Ibid., p. 106.
[193] Cf. Supra, p. 20-22.

> Não só יהוה é o sujeito em todos os casos, mas fica imediatamente aparente que ele ocorre predominantemente como sujeito de verbos transitivos — em outras palavras, este termo para Deus possui conotações claras de contato direto e interação com os agentes e eventos na narrativa.[194]

Isto é, o tetragrama, um nome relacional, é usado especialmente nas interações mais próximas e concretas entre Deus e os seres humanos. Este padrão também pode ser observado nos oráculos de Balaão:

לֹא־הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא־רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ׃

> Não viu desgraça em Jacó, nem contemplou calamidade em Israel; YHWH, seu Deus, está com eles; no meio deles se ouvem aclamações ao seu Rei. (Nm 23.21)

כִּנְחָלִים נִטָּיוּ כְּגַנֹּת עֲלֵי נָהָר כַּאֲהָלִים נָטַע יְהוָה כַּאֲרָזִים עֲלֵי־מָיִם׃

> São como vales que se estendem, como jardins à beira dos rios, como árvores de sândalo que YHWH plantou, como cedros junto às águas. (Nm 24.6)

De acordo com Moyer, Nm 23.21 "descreve a segurança de Israel de uma perspectiva especificamente *interna*";[195] é YHWH que não vê iniquidade em Israel, é seu Deus e Rei cujo clamor de guerra se faz presente com o povo. As combinações utilizadas para descrever a visão que Deus tem de Israel são incomuns e evocam Habacuque 1.3,13, sugerindo um "cuidado providencial". Deus "não vai permitir que inimigos prejudiquem Israel; ele não contemplará tais feitos sem vir ao auxílio de Israel."[196]

---

[194] *"Not only is* יהוה *the subject in every case, but it is immediately apparent that it predominantly occurs as the subject of transitive verbs—in other words, this term for God has clear associations of direct contact and interaction with the players and events in the narrative."* MOYER, 2009, p. 336.
[195] *"(…) specifically describes an internal perspective on Israel's security"*. Ibid., p. 361.
[196] *"(…) will not allow enemies to harm Israel; he will not countenance such doings without coming to Israel's aid."* LEVINE, 2000, p. 184.

O texto de Nm 24.6 “também está associado a questões internas do povo de Israel, especificamente atividades e imagens pastorais”.[197] Neste caso, YHWH é apresentado como o jardineiro que planta Israel, em versos que evocam a criação do Jardim do Éden:

> O uso de imagens arborescentes por Balaão faz referência ao jardim bem irrigado de Gn 2.8-10, plantado por Deus (כַּאֲהָלִים נָטַע יְהוָה) e estabelecido ao lado de rios (כְּגַנֹּת עֲלֵי נָהָר). Mas enquanto as árvores no jardim eram inalcançáveis, agora o próprio Israel é comparado a elas, erguendo-se acima das águas, firmemente enraizado nas profundezas primordiais. Israel retorna a um estado de harmonia com a natureza, uma harmonia inicialmente desfeita pelas maldições de Gn 3.14-19.[198]

Curiosamente, em Gênesis 2 o tetragrama aparece em um contexto semelhante. Para Brichto, YHWH é usado na narrativa do Éden porque seu “foco está nos relacionamentos íntimos e pessoais da Divindade com as primeiras gerações da humanidade”.[199] O mesmo YHWH que planta o Jardim para os primeiros seres humanos e se relaciona intimamente com eles é o Deus que se manifesta e se faz presente em novos relacionamentos íntimos, restaurando Israel ao Éden e plantando-o com o cuidado típico do jardineiro do cosmos. YHWH é de fato o nome de um Deus relacional.

ʾEl

O nome *ʾEl*, antes considerado apenas um título que significaria “divindade” de modo genérico, foi estabelecido, com os textos ugaríticos descobertos a partir de 1929, como o nome próprio do chefe do panteão cananita, o deus por excelência.[200] Como autoridade

---

[197] *“(…) likewise is associated with matters internal to the people of Israel, specifically, pastoral activities and images”*. Ibid.

[198] *“Balaam’s use of arborescent imagery owes something to the well watered garden of Gen. 2.8-10, planted by God (כַּאֲהָלִים נָטַע יְהוָה) and set beside flowing rivers (כְּגַנֹּת עֲלֵי נָהָר). But whereas the trees in the garden were unapproachable, now Israel itself is likened to them, towering over the waters, firmly rooted in the primal deep. Israel returns to a state of harmony with nature, a harmony initially undone by the curses of Gen. 3.14-19.”* SAVRAN, 1994, p. 42.

[199] *“(…) the focus is on Deity's personal and intimate relations with the first generations of humankind”*. BRICHTO, 1998, p. 104.

[200] CROSS, Frank M. **Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel**, p. 13. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

suprema do panteão, ʾEl era o legitimador da ordem social e mantenedor da civilização; seu papel não seria o de seus antecessores, representantes violentos de forças da natureza, mas o de um deus social:

> ʾEl reflete as estruturas patriarcais da sociedade em muitos dos mitos, assim como representa as instituições organizadas em outros títulos e funções. Ele pode ser um deus estatal ou um "deus dos pais".[201]

Como deus social, ʾEl exerce sua autoridade como um patriarca ou como juiz no conselho de uma confederação de tribos,[202] sendo retratado como um velho sábio de barba cinzenta que exerce julgamento a partir de seu trono; ele é o "rei eterno", o "pai dos anos".[203] ʾEl teria conquistado essa autoridade após guerrear contra seu pai Samêm, o Céu, castrá-lo, e casar-se com suas irmãs; este ato o consagra como pai dos deuses e da sociedade, que se forma sob a paz cósmica garantida por ele.

O uso de ʾEl nos oráculos de Balaão (*e.g.* Nm 23.19,22,24) reflete seu papel como divindade superior, um representante da ordem estabelecida ao qual todos os outros poderes se submetem. Levine reconhece que "as referências distintivas a El falam de poder, de atos divinos de libertação, e da vitória dentro da história".[204] Moyer também afirma que ʾEl "está associado à dominação de Israel sobre outras nações", e que sua aparição nos oráculos "apresenta uma declaração a respeito da interação mais definitiva de todas entre Israel e uma potência estrangeira, isto é, o Êxodo".[205] Esta imagem é especialmente clara em Nm 23.22 e 24.8:

---

[201] *"ʾel reflects the patriarchal structures of society in many of the myths and the organized institutions in other titles and functions. He may be a state god or a "god of the father"."* (CROSS, p. 41)
[202] Ibid., p. 39.
[203] Ibid., p. 16.
[204] *"(…) the distinctive references to El speak of power, of divine acts of liberation and victory within history."* (LEVINE, 2000, p. 218)
[205] *"(…) is associated with Israel's dominance over other nations"*; *"(…) presents a statement of the single most definitive outside interaction between Israel and a foreign power, namely, the Exodus."* (MOYER, 2009, p. 361)

אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרָיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ׃

> ʾel os tirou do Egito; as forças deles são como as do boi selvagem. (Nm 23.22)

אֵל מוֹצִיאוֹ מִמִּצְרַיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ יֹאכַל גּוֹיִם צָרָיו וְעַצְמֹתֵיהֶם יְגָרֵם וְחִצָּיו יִמְחָץ׃

> ʾel tirou do Egito o povo de Israel, cujas forças são como as do boi selvagem; consumirá as nações inimigas, e quebrará seus ossos, e, com as suas flechas, os atravessará. (Nm 24.8)

Outro ponto que chama a atenção nestes versos é a comparação de ʾEl com um "touro selvagem" ("*rĕʾēm*", רְאֵם).[206] De acordo com Sharp,[207] a associação de *tôʿăfōt* (תוֹעֲפֹת) ao boi selvagem remete aos seus chifres,[208] e consequentemente à violência explícita: ʾEl é o touro que devorará as nações inimigas, quebrará seus ossos e os atravessará com suas setas.[209] Para Sharp, no entanto, Moabe não é o único povo que deve temer os chifres de ʾEl:

> Deus pode de fato ser como os chifres de um boi selvagem para eles [Israel] — uma metáfora ambígua, já que um boi selvagem, indomável e caprichoso, pode se voltar contra eles a qualquer momento.[210]

Essa ameaça potencial a Israel é corroborada por outras aparições do boi selvagem na Bíblia Hebraica. Em Salmos 22.22, os chifres do *rĕʾēm* são uma ameaça da qual Deus livrou o salmista; em Jó 39.9-10, o *rĕʾēm* é descrito como um animal indomável, jamais disposto a servir o homem. ʾEl, portanto, é uma potência transnacional, uma força indomável da natureza, que no momento vai adiante de Israel, mas não serve ou se submete a povo algum.

---

[206] רְאֵם. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/7214.htm>. Acesso em: 10/01/2022.

[207] SHARP, 2009, p. 293, n. 51.

[208] Cf. LEVINE, 2000, p. 185. Levine aprofunda os argumentos a favor da imagem zoomórfica de ʾEl como um touro selvagem com chifres poderosos, em oposição a comentaristas que buscam traduções alternativas por apreensões teológicas. O touro selvagem era uma representação comum para divindades no Antigo Oriente Próximo.

[209] Há ambiguidade quanto ao sujeito dos verbos em Nm 24.8: as ações de violência podem tanto partir de ʾel quanto do povo de Israel, metonimizado como Jacó. Em ambos os casos, os temores de Balaque se revelam ainda piores: ou Israel fará muito mais do que meramente "lamber a relva de seus arredores como um boi" (22.4), ou Balaque estava se preocupando com o inimigo errado, e ʾel fará muito pior do que faria Israel. No entanto, cf. Dt 33.17, onde Deus atravessa os povos com seus chifres de boi selvagem.

[210] "*God may be like the horns of a wild ox to them indeed—an ambiguous metaphor, since a wild ox, untamable and capricious, could turn its horns on them in a moment.*" SHARP, 2009, p. 144.

Para Sharp,[211] Nm 23.22-23 expressa que ʾEl só não se volta contra Israel porque não há adivinhação (da raiz נחשׁ) ou feitiçaria (קסם) em meio ao povo – o que não é o caso de Balaão e Balaque, ambos na mira dos chifres do touro divino. Enquanto isso, Israel é imediatamente informado do que ʾEl realiza (v. 23), o que torna a adivinhação não só indesejável, mas também desnecessária como forma de acessar a vontade divina.

ʾEl também é, por fim, associado à revelação verbal: Balaão se descreve como o que "escuta os pronunciamentos de ʾEl" ("*ʾimrê-ʾēl*", אִמְרֵי־אֵל; Nm 24.4,16). Tal caracterização é análoga à de ʾĕlōhîm nos trechos de narrativa:

> Os verbos conectados a esta designação para Deus estão limitados aos reinos da fala, emoção, e manifestação, algo claramente evidente no fato de que todos os verbos associados com אֱלֹהִים [*ʾĕlōhîm*] são intransitivos.[212]

O distanciamento de ʾEl em relação a seus interlocutores humanos, portanto, se faz sentir tanto em sua caracterização universal quanto em suas formas de interação com o mundo narrado, assim como observado para ʾĕlōhîm. Resta a outros nomes e faces de Deus representar sua proximidade com os seres humanos.

Šadday

O nome *šadday* (שַׁדַּי), tradicionalmente traduzido como "Todo-Poderoso,"[213] é relativamente raro na BH.[214] Seu significado provavelmente é algo como "O da montanha,"[215] derivado de termos cognatos que significam "seio" no ugarítico, aramaico,

---

[211] *Ibid.*
[212] *"The verbs connected with this designation for God are limited to the realms of speech, emotion, and manifestation, a point most clearly evident in the fact that all verbs associated with* אֱלֹהִים *are intransitive."* MOYER, 2009, p. 336.
[213] שַׁדַּי. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/7706.htm>. Acesso em: 10/01/2022.
[214] Cf. Gn 17.1; 28.3; 35.11; 43.14; 48.3; 49.25; Êx 6.3; Nm 24.4; 24.16; Dt 32.17; Rt 1.20; 1.21; Jó 5.17; 19.29; Sl 68.15; 91.1; Is 13.6; Ez 1.24; 10.5; Jl 1.15.
[215] *"The mountain one"*. CROSS, 1973, p. 55.

árabe e hebraico.[216] Ambos os significados, no entanto, pouco esclarecem o sentido poético de seu uso em Nm 24.4 (repetido em Nm 24.16):

נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי־אֵל אֲשֶׁר מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם׃

> palavra daquele que ouve os ditos de ʾEl, daquele que tem a visão de šadday e prostra-se, porém de olhos abertos: (Números 24.4)

Este é um problema generalizado das análises de *šadday* na BH; de acordo com Biale, a busca por novos cognatos e etimologias para *šadday* "começa a parecer uma perda de tempo quando os críticos perdem de vista o contexto bíblico no qual as expressões são usadas".[217] Importa, então, considerar o contexto em que o termo é usado nos oráculos de Balaão, e como este dialoga com os possíveis significados do nome.

Tal tarefa é sem dúvida um desafio. À primeira vista, o nome šadday só aparece em Números 24.4,16 em associação com a *maḥăzēh* (מַחֲזֵה), a "visão profética",[218] e nada mais; e por mais que *šadday* frequentemente apareça relacionado à visão em Gênesis e Êxodo,[219] o verbo mais utilizado nestes livros deriva da raiz *rʾh* (ראה), termo mais comum para visão e menos associado ao êxtase profético. Mas há outras pistas discretas que podem ajudar na caracterização indireta de *šadday*. Os oráculos de Balaão são pronunciados a partir do cume de uma montanha (Nm 22.41), uma conexão não explicitada pelo texto que talvez fosse transparente aos conhecedores do nome. Ademais, o objetivo da jornada ao topo do monte é justamente contemplar o acampamento de Israel em sua inteireza e assim amaldiçoá-lo com

---

[216] *Ibid*. Cf. também ALBRIGHT, William F. "The Names Shaddai and Abram," **Journal of Biblical Literature** 54, p. 180-93. Atlanta: The Society of Biblical Literature Press, 1935.
[217] *"The painstaking hunt for Near Eastern cognates of intractable Hebrew expressions occasionally begins to look like a wild goose chase when critics lose sight of the biblical context in which the expressions are used."* BIALE, David. "The God with Breasts: El Shaddai in the Bible." **History of Religions**, 21(3), p. 240–256. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. doi:10.1086/462899
[218] מַחֲזֶה. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/4236.htm>. Acesso em: 10/01/2022.
[219] Cf. Gn 17.1; 48.3; Êx 6.3.

maior eficiência; sendo assim, o termo *šadday* pode se referir à manifestação divina que, observando seus alvos do alto da montanha, executa seu veredito.[220]

Há ainda a imagem de *Šadday* como guerreiro divino, encontrada principalmente em textos mais tardios:

> No século VI, Ezequiel, Jó e o segundo Isaías ressuscitaram símbolos antigos e formas míticas da teofania tempestuosa, encontradas em descrições das aparições de Yahweh e em cânticos de guerra descrevendo sua vitória universal na nova era. Pode ser que Shaddai tenha recebido as características do deus da tempestade a partir da assimilação de Shaddai a Yahweh.[221]

Comentando a caracterização de *Šadday* nestes textos tardios, Biale comenta que "*Šadday* (…) apresenta as associações comuns para a teologia israelita tardia: reverência e veneração na melhor das hipóteses, medo e hostilidade na pior."[222]

A aplicabilidade da imagem do guerreiro divino ao šadday de Balaão, no entanto, é controversa. Analisando a possibilidade de que Números 24 fosse uma das origens da imagem de Šadday como guerreiro divino, Biale afirma que "não está claro se Balaão pretendia louvar o Deus hebreu como guerreiro ou, o que parece mais provável, glorificar o poder militar e político dos próprios israelitas".[223] A esta altura, já está claro que o poder militar e político dos israelitas, nas palavras de Balaão, só existe devido ao seu Deus; sendo assim, a divisão proposta por Biale pode não passar de um falso dilema.

Há, por fim, a associação de *Šadday* com fertilidade, demonstrada por Biale especialmente para as ocorrências do nome em Gênesis. Por mais que este tema não se faça

---

[220] Para uma discussão mais detalhada da relação entre bênçãos/maldições e a visão, cf. o tópico "A visão e a face de Deus".

[221] *"In the sixth century, Ezekiel, Job and second Isaiah resurrected the ancient symbols and mythic forms of the storm theophony in descriptions of Yahweh's appearances and in war songs describing his universal victory in the new age. It may be that Shaddai received the traits of the storm god from Shaddai's assimilation to Yahweh."* CROSS, 1973, p. 58.

[222] *"Shaddai (…) has the associations common to late Israelite theology: awe and veneration at best, fear and hostility at worst."* BIALE, 1982, p. 246.

[223] *"It is not clear whether Balaam intended to praise the Hebrew God as a warrior or, as seems more probable, to glorify the military and political might of the Israelites themselves."* BIALE, 1982, p. 246.

tão presente nos oráculos de Balaão – a principal alusão à fertilidade de Israel (Nm 23.10) está em um oráculo no qual Šadday não é mencionado – os oráculos de Nm 24 estão repletos de referências ao testamento de Jacó (Gn 49)[224] e à linhagem de Judá (Nm 24.17). O testamento de Jacó apresenta uma das conexões mais explícitas entre Šadday, seios e fertilidade (Gn 49.25):

> Aqui nós temos não só uma bênção de fertilidade (…) mas também um jogo de palavras sugerindo um significado para o nome El Shaddai. O autor associa Shaddai com *shadayim* (seios).[225]

Em Números 24, então, Šadday possui certa ambivalência em sua identidade, podendo representar tanto o poder do guerreiro divino contra os inimigos de Israel quanto a tão desejada bênção da fertilidade na linhagem prometida de Judá. Tanto o leão que se deita (Nm 24.9) quanto a estrela que sai de Jacó (Nm 24.17) são visões que partem de Šadday, provedor de Israel no presente e no futuro.

ʿElyôn

O nome *ʿelyôn* (עֶלְיוֹן), tradicionalmente traduzido como "Altíssimo,"[226] ocorre algumas vezes na Bíblia Hebraica como referente divino,[227] em sua maioria como título dado ao Deus de Israel, e apenas uma vez em artefatos do Antigo Oriente Próximo.[228] Sua primeira ocorrência no texto bíblico se dá em Gênesis 14, no encontro insólito entre Abrão e o rei-sacerdote de Salém; de acordo com Brichto, o uso de *ʿelyôn* nessa narrativa visa transmitir ao leitor que ʿElyôn e YHWH são a mesma divindade:

---

[224] Cf. Gn 49.8-10; Nm 23.24; 24.9,17.
[225] *"Here we have not only a fertility blessing similar to the others noted above, but also a wordplay suggesting a meaning for the name El Shaddai. The author associates Shaddai with shadayim (breasts)."* BIALE, 1982, p. 248.
[226] עֶלְיוֹן. In: BDB, Brown-Driver-Briggs. Glassport: Bible Hub, 2022. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/5945.htm>. Acesso em: 10/01/2022.
[227] Cf. Gn 14.18,19,20,22; Nm 24.16; Dt 32.8; 2Sm 22.14; Sl 7.18; 9.3; 18.14; 46.5; 47.3; 50.14; 57.3; 73.11; 77.11; 78.17,35,56; 82.6; 83.19; 87.5; 91.1,9; 92.2; 107.11; Is 14.14; Lm 3.35,38.
[228] Na Inscrição Sujin. Cf. POPE, Marvin H. **ʾel in the Ugaritic Texts**, p. 55-58. Leiden: Brill, 1955.

> O jogo, então, é com uma expressão para a Divindade, que da perspectiva de Melquisedeque é um nome, e da perspectiva de Abrão é um epíteto. De uma terceira perspectiva, a do narrador com autoridade, estes dois pontos de vista constituem uma identificação do Deus de Abrão com o Deus de Melquisedeque, de YHWH com El Elyon. E o leitor, para quem a narrativa e os parênteses são encenados, vai reconhecer que essa perspectiva do narrador é o ponto de vista ou kerygma que ele deve adotar como seu.[229]

Na narrativa de Balaão essa identificação já é assumida *a priori*, sendo *ʿelyôn* mais um nome divino utilizado em paralelo com seus equivalentes. É o único, no entanto, que aparece apenas uma vez, no quarto e último oráculo de Balaão:

נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי־אֵל וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם׃

> palavra daquele que ouve os ditos de ʾEl e tem o conhecimento de ʿelyon; daquele que tem a visão de šadday e prostra-se, porém de olhos abertos: (Números 24.16)

As palavras de Balaão enfatizam a associação do Altíssimo com o conhecimento, uma conexão que só ocorre em dois outros versículos da BH.[230] Em Sl 83.18, o conhecimento divino apreendido pelos homens é justamente o de que YHWH é o único Altíssimo sobre toda a terra:

וְיֵדְעוּ כִּי־אַתָּה שִׁמְךָ יְהוָה לְבַדֶּךָ עֶלְיוֹן עַל־כָּל־הָאָרֶץ׃

> Então reconhecerão que só tu, cujo nome é YHWH, és o Altíssimo sobre toda a terra. (Sl 83.18)

Balaão afirma "conhecer o conhecimento do Altíssimo", conhecimento este que lhe foi incutido, muitas vezes forçosamente, ao longo de sua jornada. Transmitir conhecimento é

---

229 "*The play then is on an expression for Deity, which from Melchizedek's perspective is a name and from Abram's perspective is an epithet. From a third perspective, that of the authoritative narrator, these two points of view constitute an identification of Abram's God with Melchizedek's God, of YHWH with El Elyon. And the reader, for whom narrative and parenthesis are played out, will recognize that this perspective of the narrator's is the point of view or kerygma that he is asked to adopt as his own (…).*" BRICHTO, 1998, p. 202.

230 Cf. Sl 73.11; 83.18.

de fato “o principal motivador das ações de Deus ao longo da história”;[231] não na forma de apreensão intelectual das propriedades do mundo físico, e sim na experiência profunda e íntima[232] da soberania, do caráter e do poder de YHWH. Conhecer o conhecimento do Altíssimo implica reconhecer justamente sua posição como Altíssimo – como Deus inigualável nos céus e na terra, que não será manipulado e defenderá seu povo enquanto este lhe for fiel.[233]

[231] *“The mainspring of God’s actions throughout history is the spread of “knowledge” (...). Only when his creatures threaten or frustrate that desire do other motives, like retribution, come into play; (...)”* STERNBERG, 1987, p. 324.
[232] A respeito da natureza do conhecimento na Bíblia Hebraica, cf. BUBER, 1994, p. 148.
[233] Cf. KANASIRO, André. “Seu nome por toda a terra”: as estratégias políticas de YHWH em Êxodo 3-15. **Cadernos De Língua E Literatura Hebraica**, 2019 (17), 53-63. https://doi.org/10.11606/issn.2317-8051.cllh.2019.178558

Conclusão: é possível controlar YHWH?

Na análise dos oráculos de Balaão empreendida nos capítulos precedentes, houve um verso de especial relevância que foi deixado de lado. Pronunciado em sua segunda bênção, no verso Deus é cognominado ʾEl, e constam nele declarações grandiosas a respeito da natureza divina:

לֹא אִישׁ אֵל וִיכַזֵּב וּבֶן־אָדָם וְיִתְנָחֵם הַהוּא אָמַר וְלֹא יַעֲשֶׂה וְדִבֶּר וְלֹא יְקִימֶנָּה׃

> ʾEl não é homem, para que minta; nem filho de homem, para que mude de ideia. Será que, tendo ele prometido, não o fará? Ou, tendo falado, não o cumprirá? (Nm 23.19)

Tal verso, à primeira vista uma máxima teológica que assegura à audiência a posição abençoada de Israel, é desconcertante e ambígua para o leitor mais atento. Isso porque YHWH de fato se arrepende ou muda de ideia, não só em outros livros da BH (*e.g.* Gn 6.6, onde Deus se arrepende de criar a humanidade e a destrói com o Dilúvio), mas na própria narrativa de Balaão (22.12,20).[234] A curiosa e flagrante contradição lembra 1Samuel 15, onde o profeta Samuel declara que YHWH "não é homem, para que se arrependa" (1Sm 15.29) – e é desmentido no mesmo capítulo, tanto por YHWH ("Arrependo-me", 1Sm 15.10) quanto pelo narrador ("YHWH se arrependeu", 1Sm 15.35). A insistência de Samuel em caracterizar YHWH de modo inverso ao do resto da narrativa

> pode mascarar uma inquietação profunda a respeito do assunto (…) o texto foca essa questão do "arrependimento" de Yahweh de modo a levantar questionamentos sobre ele.[235]

[234] Cf. Supra, p. 31-35.

[235] *"Is it possible that the prophet's confidant-sounding assertion that God will not repent may mask a deep unease on the subject (that is to say, he is over-compensating)? That may be too subtle a conclusion. But the point I wish to make is that the way the text focuses on this matter of Yahweh's "repentance" is to raise questions about it."* GUNN, David M. **The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story**, p. 72-73. Sheffield: JSOT Press, 1980.

Há a possibilidade, portanto, de que esta aparente contradição entre o que Balaão afirma e o que a narrativa conta busque suscitar questionamentos sobre o tema em disputa, *i.e.* a mutabilidade de YHWH. Mas há uma diferença importante entre estes dois casos: enquanto Samuel fala por sua própria iniciativa, aqui Balaão fala as palavras colocadas por Deus em sua boca. Para Sharp, uma possibilidade é que "Deus seja o ironista aqui, brincando com Balaão e com a audiência moabita."[236] A narrativa de Números 22 já demonstrou que a vontade de YHWH é soberana e não pode ser restringida nem mesmo por suas próprias palavras, motivo pelo qual o próprio Deus pode ironizar sua aparente imutabilidade no momento em que o leitor se acomoda com as bênçãos divinas sobre Israel:

> Nós estamos começando a vislumbrar a possibilidade perturbadora de que, já que o Senhor colocou essas palavras na boca de Balaão, talvez seja a perspectiva do Senhor quanto à "bênção" de Israel que é ambígua. Aqui há uma ironia não dita, espreitando nas sombras deste oráculo: se Israel de fato acabar amaldiçoado ao invés de abençoado, seria porque o próprio Deus fez isso, assim como vimos em Êxodo 32 no caso do Bezerro de Ouro, e como estamos para ver em Números 25. (…) Deus vai proteger e abençoar os israelitas até que eles caiam em apostasia, em cujo caso Deus vai se tornar seu pior inimigo e destrui-los sem piedade – precisamente o que acontece em Baal-Peor.[237]

A ambiguidade dos oráculos de Balaão[238] apresenta um desfecho propício para a caracterização de YHWH em Números 22–24. Em Números 22.1-20, Balaão tenta manipular as informações transmitidas a Deus para atingir seus objetivos, mas tem sua tentativa frustrada pela onisciência divina, dramatizada tanto a Balaão quanto aos leitores da narrativa.

---

[236] *"Another option is that God is the ironist here, toying with Balaam and with the Moabite audience."* SHARP, 2009, p. 143.

[237] *"(…) we are beginning to glimpse the unsettling possibility that since the Lord put these words into Balaam's mouth, it may be the Lord's perspective on the "blessing" of Israel that is ambiguous. Here is an unspoken irony lurking in the shadows of this oracle: if Israel does indeed turn out to be cursed rather than blessed, it would be God himself who performs it, just as we have seen in Exodus 32 in the matter of the Golden Calf and as we are about to see in Numbers 25. On both of those occasions, God wreaks deadly havoc upon the Israelites for their apostasy. (…) God will protect and bless the Israelites unless they fall away in apostasy, in which case God will become their worst enemy and destroy them without mercy—precisely what happens at Baal-Peor."* SHARP, 2009, p. 143-144.

[238] Cf. SHARP, 2009, p. 141-148, para uma discussão mais extensa dos versos ambíguos nos oráculos de Balaão. Ver também supra, p. 57-65.

O vidente então tenta apostar na inconstância da palavra de YHWH, insistindo até obter a resposta desejada; mas a volatilidade que Balaão atribui a Deus volta-se contra si mesmo, e em Números 22.21-35 o Deus que autorizou a jornada do adivinho torna-se seu maior inimigo. O tom satírico do episódio, já demonstrado como parte do discurso da narrativa,[239] é sentido dentro da trama pelo próprio Balaão, que se sente humilhado por sua jumenta (Nm 22.29). Sua jumenta, por sua vez, só está agindo em resposta à ação divina, que manipula a própria estrutura repetitiva do episódio: é por iniciativa do mensageiro de YHWH que a mesma cena se repete três vezes, sendo Balaão crescentemente humilhado em cada uma delas. Também é por iniciativa de YHWH que a boca da jumenta é aberta antes dos olhos de Balaão, ocasionando mais uma oportunidade para que Balaão seja humilhado – tanto diante de seus companheiros de viagem quanto dos leitores da história. Deus manipula a forma do episódio juntamente com o narrador, desencadeando efeitos e reações similares dentro e fora do mundo narrado.

Este "efeito onipotência"[240] também está presente na narrativa do Êxodo, onde YHWH anuncia desde o início que lançará pragas contra o Egito e chega a manipular o coração do Faraó para garantir que ele não liberte Israel antes de mostrar todos os seus sinais (Êx 3–12). Ao fazê-lo, Deus manipula a própria estrutura da narrativa, gerando o padrão 3+3+3+1 de episódios que se repetem e variam entre si, com o fim de dramatizar sua onipotência para seu próprio povo, para o povo inimigo e, indiretamente, para os próprios leitores da obra. Curiosamente, o termo utilizado por Balaão para se queixar de sua humilhação é o mesmo utilizado por YHWH para referir-se à humilhação que causará aos egípcios (Êx 10.2).[241]

---

[239] Cf. MILGROM, 1990, p. 468-469; ALTER, 2007, p. 161-164.
[240] Cf. supra, p. 7.
[241] MOBERLY, 1999, p. 11, n. 23.

Na narrativa de Nm 22.21-35, YHWH manipula os eventos narrados de modo a prolongar e escalar a humilhação de Balaão, forçando-o à completa submissão. Balaão sequer é obrigado a retornar para sua casa:

וַיֹּאמֶר מַלְאַךְ יְהוָה אֶל־בִּלְעָם לֵךְ עִם־הָאֲנָשִׁים וְאֶפֶס אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר־אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תְדַבֵּר׃

> O mensageiro de YHWH disse a Balaão:
> — Vá com esses homens, mas fale somente o que eu lhe disser. (Nm 22.35a)

Esta humilhação, para Moberly, não é um fim em si mesmo, mas tem um propósito restaurador. YHWH despoja Balaão de seu orgulho e de seu pretenso controle da situação para que possa adequá-lo à sua vontade:

> (…) há a possibilidade de arrependimento e transformação da missão de Balaão, uma possibilidade iniciada por ações de misericórdia divina (a abertura da boca da jumenta, a abertura dos olhos de Balaão). Essa misericórdia humilha Balaão ao confrontá-lo com sua total incompetência, e ao mostrá-lo para o quão perto do desastre sua busca o tinha trazido. Mas essa misericórdia também lhe ensina a lição necessária quando ele reconhece seu pecado, e dessa forma o capacita a ir e falar como um profeta deve falar.[242]

A sátira a Balaão demonstra, tanto no mundo narrado quanto no discurso da narrativa, as fraquezas e deficiências do protagonista frente à onipotência divina, levando-o a um ponto de ruptura para que sua transformação se torne possível. Tal como com Faraó no Êxodo, YHWH destrói a própria concepção que seus inimigos têm da realidade: o rei de um império opressor, que se arroga soberano sobre todos e não reconhece a superioridade do Deus de Israel, tem seu prestígio político e até seu livre-arbítrio destruídos por YHWH.[243] Já Balaão,

---

[242] *"(…) there is the possibility of repentance and a transformation of Balaam's mission, a possibility initiated by actions of divine mercy (opening the ass's mouth, opening Balaam's eyes). This mercy humbles Balaão by confronting him with his utter incompetence and showing him how close to disaster his quest had brought him. But this mercy also teaches him the necessary lesson when he acknowledges his sin, and so enables him to go and speak as a prophet should speak."* MOBERLY, 1999, p. 16-17.

[243] Cf. GUNN, David M. The hardening of Pharaoh's heart: Plot, character and theology in Exodus 1–14. Em CLINES, David J., GUNN, David M., HAUSER, Alan J. ed. **Art and Meaning: Rethoric in Biblical Literature**, p. 72-96. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press, 1982.

pretenso aliado que busca manipular a vontade divina para atingir seus próprios fins, passa a ser ele mesmo manipulado por YHWH, um joguete nas mãos divinas que é incapaz de controlar até mesmo sua jumenta. Tanto o opressor arrogante quanto o devoto manipulador encontram o mesmo fim: são humilhados e reduzidos à sua insignificância pelo Deus que menosprezam.

Os oráculos de Balaão, portanto, acrescentam outra camada de desconforto. Isso porque o Deus que dramatiza sua onisciência e sua onipotência, trabalhando em conjunto com o narrador para demonstrá-las tanto aos personagens da história quanto aos leitores da narrativa, não poderia se contentar em ser o protetor incondicional de qualquer povo, mesmo seu eleito; isso o sujeitaria, afinal de contas, a ser manipulado por homens. É por isso que os oráculos "podem indicar que Deus na verdade não está abençoando Israel diretamente, mas sim avisando Israel sobre a possibilidade de apostasia";[244] no momento preciso em que os leitores se acomodariam com a vitória de Israel e as bênçãos de Balaão, YHWH os lembra de que a vitória não é definitiva, de que ela depende de sua fidelidade ao Deus que os protege. Deus pode se arrepender e pode mudar de ideia, pois é o soberano do universo e faz o que quiser – e ai daquele que o faz se arrepender, como Israel descobrirá amargamente no capítulo seguinte, perdendo 24.000 dos seus devido à fúria divina contra sua apostasia. Balaão, por sua vez, terminará morto pela espada que nunca foi embainhada por YHWH, desta vez nas mãos de Israel (Nm 31.8,16). Não há final feliz para a história de um povo com Deus, pois não há final; todo novo dia é um horizonte incerto, e seu destino depende invariavelmente da fidelidade do homem.

Talvez esteja aí a imutabilidade de Deus; em sua eterna mudança, que pode se fazer presente como jardineiro carinhoso ou como os chifres de um touro selvagem, dependendo de como seus súditos respondem ao seu chamado e mergulham no "conhecimento de YHWH".

---

[244] *"(…) they may hint that God is in fact not blessing Israel in any straightforward way but rather warning Israel about the possibility of apostasy."* SHARP, 2009, p. 148.

Este é o Deus que fortalece os fracos, humilha os poderosos e manipula os manipuladores; tudo para que “seu nome seja proclamado por toda a terra” (Êx 9.16).

REFERÊNCIAS

ABBOTT, H. Porter. The Cambridge Introduction to Narrative. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ALBRIGHT, William F. "The Names Shaddai and Abram," Journal of Biblical Literature 54, p. 180-93. Atlanta: The Society of Biblical Literature Press, 1935.

ALTER, Robert. A arte da narrativa bíblica. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

AUERBACH, Erich. Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BAL, Mieke. Narratology: Introduction to the Theory of Narrative. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

BAR-EFRAT, Shimeon. Narrative art in the Bible. Sheffield: A&C Black, 1989.

BARTON, John. Reading the Old Testament: Method in biblical study. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1996.

BERLIN, Adele. Poetics and Biblical Interpretation. Winona Lake: Eisenbrauns, 1983.

BIALE, David. “The God with Breasts: El Shaddai in the Bible.” History of Religions, 21(3), p. 240–256. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. doi:10.1086/462899

BOOTH, Wayne C. A Rhetoric of Irony. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

BRICHTO, Herbert C. The Problem of "curse" in the Hebrew Bible. Pennsylvania: Society of Biblical Literature, 1963.

BRICHTO, Herbert C. The names of God: poetic readings in biblical beginnings. Oxford: Oxford University Press on Demand, 1998.

BROWN, Francis, DRIVER, Samuel R, BRIGGS, Charles A. The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic. Logos Research Systems, 2000.

BUBER, Martin, ROSENZWEIG, Franz. Scripture and translation. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

CARDOSO-SILVA, Emanuel. Prática de leitura: sentido e intertextualidade. São Paulo: Editora Humanitas, 2006.

CHATMAN, Seymour B. Story and discourse: Narrative structure in fiction and film. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

COLLINS, Billie J. et al. (eds.) The SBL Handbook of Style, Second Edition. Atlanta: The Society of Biblical Literature Press, 2014.

CROSS, Frank M. Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

DAY, Peggy L. An Adversary in Heaven: śāṭān in the Hebrew Bible. Atlanta: Scholars Press, n. 43, 1988.

DOUGLAS, Mary. “Balaam's Place in the Book of Numbers”, em Man, vol. 28, n. 3, p. 419-420. Londres: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1993.

DOUGLAS, Mary. Leviticus as literature. Oxford: Oxford University Press, 2000.

FIDLER, Ruth. "Dreams Speak Falsely?" Dream Theophanies in the Bible: Their Place in Ancient Israelite Faith and Tradition. Jerusalem: Magnes (hebraico), 2005.

FIDLER, Ruth. "“Here Comes This Dreamer”(Genesis 37: 19): Towards a Dreams/Dreamers Typology in the Hebrew Bible", em Journal of the Ancient Near Eastern Society 32.1, p. 51-72. Broadway: Jewish Theological Seminary, 2011.

GUNN, David M. The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story, p. 72-73. Sheffield: JSOT Press, 1980.

GUNN, David M. The hardening of Pharaoh’s heart: Plot, character and theology in Exodus 1–14. Em CLINES, David J., GUNN, David M., HAUSER, Alan J. ed. Art and Meaning: Rethoric in Biblical Literature, p. 72-96. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press, 1982.

HACKETT, Jo Ann. The Balaam Text from Deir ‘Allā. HSM 31. Chico: Scholars, 1984.

HOFTIJZER, J. VAN DER KOOIJ, G. eds. Aramaic Texts from Deir ‘Alla. DMOA 19. Leiden: E. J. Brill, 1976.

HOWARD, Cameron B R. “Animal Speech as Revelation in Genesis 3 and Numbers 22.” Em HABEL, Norman C. e TRUBINGER, Peter L. ed. Exploring Ecological Hermeneutics, p. 21–29. Society of Biblical Literature Symposium Series 46. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

HUMPHREYS, W. Lee. The Character of God in the Book of Genesis: A Narrative Appraisal. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.

IGLESIAS, Lucas A. Ironia e Visão na Narrativa de Balaão. Cadernos De Língua E Literatura Hebraica, (16), 84-97. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2021. https://doi.org/10.11606/issn.2317-8051.cllh.2018.171713

KAUFMANN, Yehezkel. A religião de Israel do início ao exílio babilônico. São Paulo: Perspectiva, 1989.

KAHN, Pinchas. "Balaam Is Laban", em Jewish Bible Quarterly 35.4, p. 222-230. Jerusalém: Jewish Bible Association, 2007.

KANASIRO, André. "Seu nome por toda a terra": as estratégias políticas de YHWH em Êxodo 3-15. Cadernos De Língua E Literatura Hebraica, 2019 (17), 53-63. https://doi.org/10.11606/issn.2317-8051.cllh.2019.178558

KAWASHIMA, Robert S. Biblical Narrative and the Death of the Rhapsode. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

LASINE, Stuart. Characterizing God in His/Our Own Image, em FEWELL, Dana N. ed. The Oxford Handbook of Biblical Narrative, p. 465-478. Oxford: Oxford University Press, 2015.

LEVINE, Baruch A. Numbers 1–20: A New Translation with Commentary. New York: Doubleday, 1993.

LEVINE, Baruch A. Numbers 21-36: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2000.

MARGALIOT, M. "The Connection of the Balaam Narrative with the Pentateuch", em Proceedings of the World Congress of Jewish Studies, vol. I, Division A, p. 279-290. Jerusalém: World Union of Jewish Studies, 1973.

MILGROM, Jacob. Numbers (JPS Torah Commentary). Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.

MOBERLY, R. Walter L. "On learning to be a true prophet: the story of Balaam and his ass", em HARLAND, Peter J. HAYWARD, Robert ed. New Heaven and New Earth. Prophecy and the Millennium, p. 1-17. Leiden: Brill, 1999.

MOORE, Stephen D. Biblical Narrative Analysis from the New Criticism to the New Narratology, em FEWELL, Dana N. ed. The Oxford Handbook of Biblical Narrative, p. 95-108. Oxford: Oxford University Press, 2015.

MOYER, Clinton J. Literary and Linguistic Studies on Sefer Bil'am (Numbers 22-24). Dissertação de doutorado. Cornell University, 2009.

NOTH, Martin. Numbers: a commentary. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1968.

POPE, Marvin H. ʾel in the Ugaritic Texts, p. 55-58. Leiden: Brill, 1955.

RADDAY, Yehuda T. BRENNER, Athalya. On Humour and the Comic in the Hebrew Bible. Sheffield: Almond Press, 1990.

RIMMON-KENAN, Shlomith. Narrative Fiction: Contemporary Poetics. London: Routledge, 2002.

ROFE, Alexander. The book of Balaam. Jerusalém: Simor Limited, 1979.

RÖSEL, Martin. "Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestal", em Biblica, v. 80, p. 506-524. Leuven: Pontifical Biblical Institute, 1999.

SAFREN, Jonathan D. Balaam and Abraham. Vetus Testamentum 38, Fasc. 1, 1988, p. 105-113.

SAVRAN, George W. Telling and retelling: Quotation in Biblical narrative. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

SAVRAN, George W. Beastly speech: intertextuality, Balaam's ass and the Garden of Eden. Journal for the Study of the Old Testament 19.64, 1994, p. 33-55.

SAVRAN, George W. Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative. New York: T&T Clark International, 2005.

SARNA, Nahum M. Genesis (JPS Torah commentary). Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.

SEEBASS, Horst. "Zur literarischen Gestalt der Bileam-Perikope", em Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 107, p. 409-419. De Gruyter, 1995.

SHARP, Carolyn J. Irony and meaning in the Hebrew Bible. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

SMITH, Mark S. The origins of biblical monotheism: Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts. Oxford: Oxford University Press on Demand, 2001.

STERNBERG, Meir. The poetics of biblical narrative: Ideological literature and the drama of reading. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

STONE, Ken. “Animating the Bible’s Animals.” Em FEWELL, Dana N. ed. The Oxford Handbook of Biblical Narrative. Oxford: Oxford University Press, 2015.

THISELTON, Anthony C. “The supposed power of words in the Biblical writings”, em The Journal of Theological Studies, vol.XXV, n.2. Oxford: Oxford University Press, 1974.

TODOROV, Tzvetan. Introduction to Poetics. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.

VAN KOOTEN, George H. VAN RUITEN, Jacques. The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam. Leiden: Brill, 2008.

WAY, Kenneth C. Donkeys in the Biblical World: Ceremony and Symbol. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.