

Demonología del A. T.: los *šedim*

La palabra española “demonios”, simple transcripción de *daimonia*, nos ha llegado, a través del latín, del griego judeo-cristiano. Con este término traducen los LXX una serie de vocablos hebreos, que de este modo quedan uniformados bajo la idea general de “espíritus malignos”. En dos casos, al *daimonia* de los LXX corresponde en hebreo *šedim*. Nuestra intención en este trabajo es buscar las representaciones originales que se esconden detrás de estos *šedim* hebreos. Una simple lectura de los textos produce ya la impresión de que en este caso la idea de “espíritus malignos” es insuficiente o inadecuada.

En dos casos ciertos y uno probable menciona la Biblia hebrea a los *šedim*, y siempre para reprochar a Israel el haberles dado culto. El más antiguo, y a la vez el que más nos dice sobre estas potencias demoníacas, es Dt 32,17, en el cántico de Moisés:

“Ofrecieron sacrificios a los *šedim*,
que no son dios (1),
dioses que no conocían,
nuevos, recién llegados,
a los que vuestros padres no temieron”.

Los LXX, a primera vista, parece que no entendieron bien el texto hebreo, que no vieron el pronombre relativo implícito después de *šedim*. Por eso tradujeron:

“Ofecieron sacrificios a demonios
y no a Dios”.

Pero un examen más detenido del original y la versión hace sospechar que aquí el traductor se encontró ante una dificultad y la resolvió como mejor pudo. Al traducir *šedim* por *daimonia* —espíritus malignos—, sin duda le pareció tautológico decir que los *daimo-*

(1) Una expresión semejante tenemos en el libro griego de Baruc (4,7):
“Porque habíais irritado al que os creó,
sacrificando a demonios (δαιμονίαις), y no a Dios”.

nia no son dios, y así ofreció una versión-targum a la que, en parte al menos, se prestaba el original hebreo: “a los demonios y no a Dios”, en vez de “a demonios que no son dios”. Pero con esto quedaba rota la estructura del versículo hebreo, que consta de cuatro fórmulas distintas para decir qué son los *šedim*, tras el reproche inicial de haberles dado culto. Esta insistencia en afirmar que los *šedim* no son dioses no se explica si *šedim* designaba “potencias malignas”.

El segundo texto hebreo en que aparecen los *šedim* es Sal 106,37:

“Sacrifican sus hijos y sus hijas a los *šedim*.
Derramaban la sangre inocente,
la sangre de sus hijos y sus hijas,
que sacrificaban a los ídolos de Canaán”.

En este pasaje se nos puntualiza qué tipo de sacrificio se ofrecía a los *šedim*, pero quizá tenga más importancia el paralelismo que se establece entre los *šedim* y las divinidades cananeas. Lo mismo hacía ya, aunque de modo menos explícito, el cántico de Moisés: *šedim* = dioses nuevos, recién llegados.

Hay finalmente un pasaje en que es probable la presencia de los *šedim*. Se trata de Os 12,12, que en el texto masorético dice:

“En Guilgal sacrifican toros (*š'warim*)”.

Pero la “lectio conflata” que ofrece el Targum de Jonatán y el análisis interno del texto hacen suponer la posibilidad de otras dos variantes:

a) “En Guilgal sacrificaban a los toros” (*lašš'warim*)”.

—en este caso la lección del texto masorético habría nacido por haplografía del lamed final de “Guilgal”—, y:

b) “En Guilgal sacrifican a los *šedim*” (*lašš'edim*).

Según esta última lección, la segunda mitad del versículo diría:

“En Guilgal sacrifican a los *šedim*,
por eso sus altares serán como majanos,
entre los surcos de los campos”.

De estas tres lecciones, la del texto masorético no parece justificar suficientemente la condena del acto cultural: todavía no se ha llegado a la unidad de santuario. Las otras dos variantes, sí: se reprobaba el culto a dioses extraños representados en figura de toro, o a los *šedim*.

¿Quiénes son estos *šedim*? No basta decir que *šedim*, como el *daimonia* que les corresponde en los LXX, es una denominación despectiva de las divinidades paganas: lo importante sería saber por qué surgió esta denominación despectiva. En el caso de los *šedim*, los LXX no recurren al término *éidola*, con que en otras ocasiones traducen palabras hebreas que designan dioses paganos o sus imágenes. En este caso es claro el tono despectivo de la designación (2).

Para conocer las representaciones que evocaba en un israelita la palabra *šedim* necesitábamos más datos dentro del hebreo. Pero, como hemos visto, la Biblia hebrea sólo los menciona en, a lo sumo, tres pasajes (3). ¿Nos dice algo el ambiente cultural y lingüístico en que vive Israel? Con plena conciencia de los límites y las dificultades de este tipo de estudios, nos decidimos a intentar una búsqueda de datos y un esbozo de interpretación del precario material bíblico a la luz de esta búsqueda nos proporcione.

* * *

En las lenguas semíticas del Norte, el *šed* hebreo tiene un equivalente. Se trata de una palabra con la misma forma externa y con el mismo valor semántico de "potencia demoníaca" (benéfica). Donde mejor documentación poseemos es en el ámbito de la antigua Mesopotamia. Por eso, aunque se trate del ámbito geográfico menos cercano a Israel, comenzaremos por ella.

Los textos cuneiformes presentan casi siempre juntas dos figuras demoníacas: *šedu* y *lamassu*. Así, en un pasaje de la serie *šu-ila* leemos:

"Que mi dios (protector) esté a mi derecha,
que mi diosa (protectora) esté a mi izquierda,
que el *šedu* bueno y la *lamassu* buena estén junto a mí" (4).

Si en este texto la invocación al *šedu*, en paralelismo con el "dios personal" del orante, pone de relieve su poder (bueno), todavía resulta más destacado este poder en un pasaje de una inscripción votiva de Asurbanipal:

(2) El mecanismo expresivo de εἰδωλα como denominación despectiva es claro. Los dioses paganos son εἰδωλα, es decir, "fantasmas", algo que se ve pero no es; como la imagen del que se mira en el agua. El ambiente religioso del Antiguo Oriente, donde los dioses eran representados en imagen, dio la base a la expresión. El Dios de Israel no podía llamarse εἰδωλον, "no se veía".

(3) El Targum traduce ַדְּשִׁי (y en la Peshita aparece el término equivalente), que en la literatura rabinica será el término con que se designa casi siempre a los demonios en general.

(4) E. EBELING, *Die akkadische Gebetserie 'Handerhebung'*, Berlín 1953, p. 106.

“Al que cambie este *tallu* (5) y utilice su cubierta (de oro) para otro uso, y destruya la gloria de Ningal, mi señora, y cambie mi nombre, que Sin, el Señor grande, el fuerte, le infunda terroz y que el *šedu* (“*šedu*) le robe (?) la vida...” (6).

El *šedu*, por tanto, como genio protector del nombre y de la obra de Asurbanipal, puede causar la muerte a un culpable de profanación. En el mismo sentido de genio protector, y citado junto a otros “dioses”, aparece con *lamassu* en el Código de Hammurabi:

“Que *šedu*, *lamassu*, los dioses que entran en Esagila (y) *Lebettum* de Esagila conviertan en bien los deseos formulados diariamente en presencia de Marduk, mi señor, y Sarpanitu, mi señora” (7).

Y en las maldiciones finales del epílogo contra el que “no observe las palabras escritas en la estela, borre el nombre de Hammurabi y escriba el suyo...”, leemos:

“Que los dioses poderosos del cielo y de la tierra, los Annunaki en su totalidad, el *šedu* del templo (*še-id bi-tim*) (y) *Lebettum* de Ebabbar lo maldigan con infausta maldición, a él, a sus descendientes, a su país...” (8).

Estos “genios protectores” muy probablemente estaban representados en los conocidos colosos que flanqueaban las puertas de templos y palacios. Un pasaje de los anales de Asurbanipal nos hace ver que se los consideraba dignos de una cierta atención cultural:

“El resto de los supervivientes (en una rebelión sofocada), ante *šedu* y *lamassi*, ante los que fue acuchillado Senaquerib, mi abuelo, hice de estas gentes ofrenda mortuoria para él” (9).

Quizá más explícito en este sentido sea un pasaje del poema del “Job babilonio”:

“Degollé toros cebados, sacrificué corderos.
Ofrecí una libación de vino dulce de dátiles..., vino.

(5) Utensilio de culto: pebetero (?), en el que está grabada la inscripción.

(6) M. STRECK, *Assurbanipal*, Leipzig 1916, t. II, p. 292.

(7) A. POHL — R. FOLLET, *Codex Hammurabi*, Roma 1950, XXVr, 48 ss.

(8) *Ibid.*, XXVIIIr, 70 ss.

(9) M. STRECK, *op. cit.*, p. 38.

Al divino *šedu*..., a los divinos protectores de los muros del Esagila;
con libaciones les alegré el ánimo..." (10).

De estas dos figuras, *lamassu* aparece siempre como potencia benéfica; *šedu*, en cambio, puede ser también una potencia maléfica. Así en un conjuro de la serie *Maqlû* (11):

"Levanto la antorcha, quemo las imágenes
de utukku, *šedu*, rabisu, ekimmu,
labartu, labasi, ahhazi,
lilu y lilitu y ardat lili
y de todo mal que se adueña del hombre" (12).

Imágenes de esos "genios protectores" no sólo existían en las puertas de templos y palacios, sino también en la entrada de las casas particulares —al exterior o enterradas bajo el umbral—, e incluso de los dormitorios. La fabricación y colocación de estas imágenes debía someterse a un complicado ceremonial (13). Naturalmente hay textos en que los términos *šedu* y *lamassu* designan de manera directa las estatuas que los representan; pero lo mismo sucede con el nombre genérico de dios, *ilu*.

Una de las características de las figuras demoníacas es siempre la vaguedad de configuración, la imprecisión de límites. Hablando de este hecho en el ambiente de Mesopotamia escribe Meissner: "La frontera entre dioses y demonios no siempre es fácil de trazar, ya que los dioses serviciales y los genios protectores desempeñan a menudo funciones muy semejantes... A causa de su posición intermedia, los "genios" están en contacto frecuente con los hombres, y por eso éstos se dirigen a ellos con súplicas o intentan defenderse de ellos. Al que cuenta con el favor de los dioses, lo protegen espíritus buenos; el que está bajo la ira de los dioses, cae en manos de demonios malignos" (14).

El proceso que pudo llevar a este estado de cosas en medio de un politeísmo muy denso pudiera explicarse, al menos en parte, por lo que el mismo Meissner dice en otro lugar: "Probablemente, los más antiguos sumerios y babilonios, antes de que se encontraran agrupados

(10) J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1955, p. 437, l. 37 ss. (trad. de R. H. Pfeifer).

(11) Cf. G. MEIER *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû* (Archiv für Orientforschung, Beiheft 2) Berlín 1937.

(12) M. JASTROW, *The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston 1898, p. 267..

(13) Una amplia descripción del mismo, con abundantes citas de textos, puede verse en H. W. F. SAGGS, *The Greatness that was Babylon*, London 1962, páginas 313-316.

(14) B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg 1920/1925, t. II, p. 50.

en una colectividad, veneraron dentro de sus viviendas al “numen de la casa” (*il biti*), al “dios protector de la casa” (*šed biti, lamas biti*) o al “hogar de la casa” (*k̄n̄un b̄iti*). Cuando varias familias se agruparon en una colectividad urbana, ésta se creó también un dios local común que era como el Señor y dueño de toda la ciudad” (15).

* * *

A la vista de estos textos asirio-babilonios en que aparecen *šedu* y *lamassu* como “genios protectores”, resulta perfectamente comprensible la aparición de *lamassu* como elemento integrante de nombres propios de persona. Tenemos, por ejemplo:

abi-lamassi = “mi padre es mi genio protector”.

ištar-lamassi = “Istar es mi genio protector”.

ši-lamassi: “Ella (Istar ?) es mi genio protector” (16).

lamassu-bani = “Lamassu es mi engendrador” (17).

Puesto que la relación entre el \aleph hebreo y el *šedu* babilonio parece innegable —no sólo por la correspondencia fonética, sino también por la inclusión semántica en el mismo campo de lo “demoníaco”—, ¿podríamos decir que los *šedim* hebreos son también genios protectores? (18).

La escasez de datos —en la Biblia y en los documentos que la arqueología ha recogido en el marco semita nordoccidental— impide responder de modo tajante a esta pregunta. Pero quizá no falten indicios que sugieran una respuesta afirmativa. En efecto, la onomástica hebrea nos presenta un caso paralelo a los nombres asirio-babilonios con *lamassu*:

\aleph = “Mi genio protector es luz” (19).

(15) B. Meissner, *l. c.*, p. 1. — Esta divinidad se llamó entonces “rey de la ciudad”, o, según la ciudad correspondiente, “señor/señora de Girsu, Kinunir, Isin”, o “Mar”.

(16) K. L. TALLQUIST, *Assyrian personal Names*, Helsingfors 1914, pp. 5, 106.

(17) *Archives Royales de Mari VII*: J. BOTTERO, *Textes économiques et administratives*, París 1957, p. 87 s., n.º 190, l. 20.

(18) Un cierto parentesco se quiere ver entre el *lamassu* babilonio y el \aleph hebreo que tiene el valor de “imagen de un dios, ídolo” (cf. Dt 4,16; Ez 8, 3.5; 2 Cro 33,7.15).

(19) Nm 1,5; 2,10; 7,30.35; 10,18. — W. F. Albright (*From the Stone Age to Christianity*, New York 1957, p. 245) ve en este nombre un nombre teóforo compuesto de *šadday*, no de *šed*, como *amisadday* y *sûrisadday*. Pero la diferencia de vocalización en el texto hebreo y de lectura en los LXX, que en un mismo contexto transcriben $\Sigma\epsilon\delta\iota\omicron\upsilon\rho$ y $\Sigma\omicron\upsilon\rho\iota\sigma\delta\alpha\iota$ (Nm 1,5.6), y la existencia de *šed* en nombres fenicios y arameos, sugieren más bien la lectura *šedi*.

El personaje que lleva este nombre es padre de

אליצור = “Mi dios es roca”.

El *šedê*, por tanto, del primer nombre es paralelo al *'eli* del segundo. Por eso el paralelismo de *Sede'úr* con nombres del tipo Istar-lamas-si no es perfecto; en ambos entra como elemento integrante —en frase nominal— un término que traducimos por “genio protector, potencia protectora”. Pero mientras en los nombres propios asirios —excepto el último citado— “divinidad protectora, genio protector” es predicado de la frase —cuyo sujeto es un nombre divino—, en el nombre hebreo *Sede'úr* el “genio protector” es sujeto, ciertamente como apelativo divino del tipo *'el*. *Sed*, por tanto, posee una innegable carga de numinosidad.

Pero esta intervención de *šed* en la formación de nombres propios hebreos no es un caso aislado; lo hallamos también en el marco más amplio del Noroeste semita. En los textos de Ugarit, por ejemplo, aparece un:

šd'l = “Mi (?) genio protector es excelso” (20).

Y en una inscripción fenicia un personaje se llama:

גדשד = “Gad es mi genio protector (?)” (21).

que tendría un paralelo hebreo en גדיאל y otro arameo en גדאאל (22). Este *Gad*, del que en la frase nominal que forma el nombre de persona se dice que en *šed* (en arameo y hebreo *'el*; en ninguno de los casos podríamos quizá decidir con exactitud qué elemento es el nombre divino y cuál el epíteto), es una “divinidad” bien conocida en la antigua Fenicia cananea y la Siria aramea (23). “El semítico *gad* (Is 65,11) —escribe Dussaud—, *djadd* árabe, corresponde a la Fortuna griega, τύχη, que a su vez es idéntica al *genius*. Pero en las regiones desérticas de Siria *gad* tiene categoría de *théos*; es en particular el dios de un personaje, de una tribu, de una fuente (24), e incluso de

(20) C. H. GORDON, *Ugaritic Manual*, Roma 1955, p. 154, 91.4.

(21) M. H. LEVY, *Stiegel und Gemmen mit aramäischen, phönizischen, althebräischen, himjarischen, nabathäischen und altsyrischen Inschriften*, Breslau 1869, n.º 10. — Cf. M. LIDZBARSKI, *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*, Hildesheim 1962, I. Teil, p. 249.373.

(22) Cf. M. LIDZBARSKI, *op. cit.*, p. 248.

(23) Así lo demuestra la frecuente aparición del elemento *gd* en nombres propios de persona en las inscripciones semíticas del Noroeste (cf. M. LIDZBARSKI, *op. cit.*, p. 248) y en nombres propios israelitas.

(24) Cf. *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, II, 3976 (“al *gad* de la fuente”); H. INGHOULT — J. STARCKY, *Recueil des inscriptions sémitiques de la Palmirène du*

una ciudad. Malakbel es definido como el *gad* de Taimi, es decir, de la tribu de este nombre. El *gad* puede ser concebido como un dios o una diosa: la cuestión del sexo es a menudo secundaria para las entidades divinas" (25).

Se observará que esta descripción de *gad* coincide bastante con el *šed biti* o *il bîti* que Meissner suponía para el primitivo estadio cultural de Mesopotamia. Así mismo, de la onomástica hebrea, fenicia y arameo-siria se deduce que *šed* representa una figura protectora, muy semejante a la que encontrábamos en el *šedu* (y *lamassu*) babilonio. El mismo hecho de que en la Biblia se hable de sacrificios ofrecidos a los *šedîm* —y de ofrendas a *gad* que pudieran estar en estrecho paralelismo (Is 65,11)—, armonizaría muy bien con una concepción que viera en ellos "genios protectores" cuyo favor se pretende garantizar. Sólo así se explica que *šed šedî* aparezca en los nombres propios como epíteto o apelativo de una divinidad, como sucedía con el *lamassu* babilonio.

* * *

Wohlstein, apoyándose en Sal 106,37, que habla de niños sacrificados a los *šedîm*, y en los demás pasajes bíblicos que hablan del mismo tipo de sacrificios ofrecidos a Molok, cree ver en *šedîm* una alusión a Molok (26). "Puesto que Molok —añade— era representado como un poderoso toro, también los *šedîm* tendrían figura de animal... Como dios malo, más en concreto como Molok, debía ser aplacado mediante un culto que comprendía sacrificios humanos y ritos sexuales".

Teniendo en cuenta que en Dt 32,17 no se habla de sacrificios humanos, sino sólo de sacrificar a los *šedîm*, podemos pensar también en un paralelismo entre los sacrificios ofrecidos a los *šedîm* y las ofrendas y libaciones ofrecidas a *gad* y *meni* de que habla Is 65,11:

"Pero vosotros habéis abandonado a Yahvé,
habéis olvidado mi montaña santa,
preparáis una mesa para el *gad*
y llenáis una copa para el *meni*".

Quizá en otros pasajes bíblicos que hablan de "pasar por el fuego" a los hijos en ofrenda a Molok (27) se repruebe ya la ofrenda en sí, por lo que tiene de abominable. En Is 65,11 la ofrenda incluso no es

nord-ouest, París 1961, n.º 42, 3-5: "al *gad* de la ciudad y al *gad* de los jardines".

(25) R. DUSSAUD, *Les religions des hittites et hourrites, des phéniciens et des syriens*, Col. MANA, París 1949, p. 405.

(26) H. WOHLSTEIN, *Zur Tier-Dämonologie der Bibel*: ZDMG 113 (1963/64) 492.

(27) Lv 18,21; 20,2-5; 2 Re 23,10; Jr 32,35.

cruenta, y sin embargo su reprobación es enérgica. Como hemos visto, *gad* es una divinidad o potencia protectora; las ofrendas que pretenden asegurar su favor, o agradecerle un bien que se le atribuye, atentan contra la confianza en Yahvé; por eso se reprueban. Los *šedîm* y el *gad* parecen estar así en una misma línea, y en el mismo sentido parece orientarnos el tipo de ofrendas que el protagonista del “Job babilonio” presentaba al divino *šedu* después de su liberación final:

“Al divino *šedu*..., a los divinos protectores de los muros del Esagila,
con libaciones les alegré el ánimo”.

La figura del *gad* cananeo-arameo no está, por así decirlo, perfectamente individualizada; podríamos decir que le ocurre lo que a *šedu* y *lamassu* de Mesopotamia (hay *šedu* de un templo, de un palacio, de una casa, de una persona). De ahí la aparición de ambos como epíteto apelativo divino en los nombres propios .

* * *

En cuanto a la identificación *šedîm*-Molok de Wohlstein, es preciso tener en cuenta la discusión sobre Molok y los sacrificios a Molok, suscitada en 1935 por Eissfeldt (28). Para Albright, la deducción de Eissfeldt es correcta: Molok designa una clase de acto cultural; pero el origen de la expresión es más complicado de lo que Eissfeldt creyó en un principio (29). El acto sacrificial parece haber recibido ese nombre por el de un dios *Malik* (= rey) o *Muluk* (= realeza) “que los antiguos semitas del Norte de Mesopotamia y de Siria consideraban como patrono de los votos y promesas solemnes, y al que podían sacrificarse niños como la prenda más dura y comprometedora de la santidad de una promesa”. En el mismo hebreo existen otros casos en que el nombre de un Dios es también el de una realidad concreta: *dagan* = grano y dios Dagan; *asterot has-sôn* = cría de ganado (menor), derivado de *Astarté* (30).

(28) O. EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle a. Saale 1935. — El dios Molok fue una creación secundaria a partir del sacrificio *molk*: cf. R. DUSSAUD, *Les religions des hittites et hourrites, des phéniciens et des syriens*, p. 383-384. 388. EL P. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, París 1960, t. II, p. 331-339, es más reservado: “A pesar del silencio de los textos propiamente fenicios, es posible —no diremos más— que este sacrificio se llamase *molk* en Fenicia como en Cartago y que llegase a Israel con este nombre” (p. 333).

(29) W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1956, pp. 162-163.

(30) Cf. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, p. 220. n. 115, donde ofrece también paralelos de Mesopotamia.

Así pues, si el término Molok no designa una divinidad sino una especie de sacrificio-voto en que las víctimas son niños, en la expresión bíblica “sacrificar los hijos y las hijas a los *šedîm*” (Sal 106,37) la palabra *šedîm*, en plural, designaría las divinidades a las que se ofrecía el sacrificio: genios protectores en sentido estricto —como el *šedu* babilonio— o divinidades auténticas designadas con el nombre de *šedîm*. En este último caso, si las divinidades del mundo cananeo en que vive Israel son representadas en figura de toro —y así ocurre, como decíamos, en Asiria y Babilonia por lo que se refiere a *šedu* y *lamassu*, los colosos que custodian las puertas—, podríamos decir que en cierto sentido los *šedîm* bíblicos eran “corporalizados” en figura de toro.

Pero si en Molok se ve un dios concreto —Milkom, el dios de los ammonitas, del que sabemos muy poco, o alguna otra divinidad con nombre derivado de la raíz *mlk* como las que conocemos por textos de Siria y Mesopotamia, o dioses diversos identificados a un dios *mlk*—, sólo sería posible identificar con él a los *šedîm* si el nombre “Molok” se hubiera despersonalizado hasta perder su individualidad. Y aún en este caso *šedîm* conservaría su valor apelativo de “genios protectores”.

Por otra parte, mientras Molok sólo aparece cuando se habla de sacrificios de niños, no siempre que se mencionan estos sacrificios se dice que “sean ofrecidos a Molok o en Molok”. En 2 Re 3,27, por ejemplo, se habla de Mesa, rey de Moab, que sacrifica a su hijo en una situación desesperada: “Entonces (Mesa) tomó a su hijo primogénito, que debía reinar después de él, y lo ofreció en holocausto sobre la muralla. Y sobrevino una gran indignación (divina) (31) sobre los israelitas, que abandonaron el país (Moab) y regresaron a su tierra”.

El texto bíblico no menciona el destinatario del sacrificio. ¿Quiso el autor silenciar en lo posible el carácter cultural de la acción de Mesa y su eficacia, como en parte la confesión de la derrota israelita, que podía parecer un triunfo del dios de Moab sobre el de Israel? La estela de Mesa, en cambio, sin aludir directamente al sacrificio, menciona el destinatario: Kemos, dios de Moab:

“Yo edificué esta *bamat* para Kemós en Qerihó, *b(amat* de salvación, porque él me salvó de todos los reyes y me hizo disfrutar de la vista de todos mis adversarios (vencidos). En cuanto a Omrí, rey de Israel, oprimió a Moab durante muchos días, porque Kemós se había encolerizado contra su país” (32).

(31) Traducción de Albright: *Archaeology and the Religion of Israel*, p. 164.

(32) Líneas 3-6.— Cf. M. LIDZBARSKI, *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*, II. Teil, Taf I (texto original). Traducción y comentario en H. MICHAUD, *Sur la pierre et l'argile*, Neuchatel-París 1958, pp. 35-45 (esp. 35 s.); J. B. PRITCHARD, ANET, p. 320.

Si se quiere que hechos como éste queden comprendidos en la expresión “sacrificar (vuestros hijos) a los *šedim*”, teniendo en cuenta los materiales aducidos para delimitar el contenido del vocablo, parece imponerse el sentido de “genios protectores”, “divinidades protectoras”. Es decir, o figuras menores semejantes al *šedu* babilonio —que resulta suficientemente conocido e individualizado por los textos—, o auténticas divinidades, designadas con el apelativo *šedim* = genios protectores. Pero en este último caso el contenido de *šedim* sigue siendo el de “potencia sobrehumana” bienhechora que, sin identificarse con una divinidad concreta, la designa y delimita. Y en plural designa al conjunto de divinidades en las que se confía y a las que, por tanto, se da culto.

* * *

En la literatura rabínica, el término *šed/šedim* se generaliza como denominación de las fuerzas demoníacas (malignas), aunque existan otros nombres de creación nueva y se desarrolle el contenido de otros ya existentes. Una situación intermedia entre el judaísmo tardío (*šedim* = demonios) y la primitiva que hemos intentado destacar (*šedim* = genios protectores), pudiera ser la que encontramos en un texto de Qumrán. Intermedia decimos, no tanto porque aparezca en un texto que cronológicamente está situado entre el Antiguo Testamento y la literatura rabínica —aunque más cerca de ésta—, sino por sí misma y por el contenido que puede encerrar.

Entre el material manuscrito encontrado en la cueva IV hay un lote de fragmentos de tres escritos arameos pertenecientes a lo que Milik, que los ha editado, llama “un ciclo de Daniel” (33). Fueron copiados en la época “herodiana”. Los dos primeros manuscritos son dos copias diferentes de una misma obra. No es seguro que el tercero pertenezca a la misma, aunque en él aparece el nombre *dny'l*,

La obra, según Milik, parece posterior al libro canónico de Daniel; pudo haber sido escrita hacia el año 100 a. C., momento de la desintegración final del imperio seleúcida (34). En ella aparece Daniel hablando ante los ministros del rey; se le ha pedido que exponga el desarrollo de la historia santa, y Daniel lo hace comenzando al menos desde el diluvio. Al llegar al destierro en Babilonia, dice:

“... los hijos de Israel prefirieron su presencia (la de los dioses falsos) [a la de Dios, y sacrificaban sus hijos a los *sede* de falsedad (שִׂדִי מְעוֹתָא)]. Entonces Dios se encolerizó con-

(33) J. T. MILIK, *Fragments araméens de Qumran 4*: RB 63 (1956) 405-415.

(34) J. T. MILIK, *loc. cit.*, p. 415.

tra ellos y ordenó entregarlos en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia..." (35).

El sustantivo **טעותה** que califica a **שידי** significa "engaño, falsedad". ¿Se trata de un genitivo objetivo, y entonces la expresión habría de traducirse "demonios de engaño", agentes demoníacos que llevan al error? ¿O de un genitivo adjetival, y entonces la expresión equivaldría a "genios-protectores falsos", y que por su falsedad—inexistencia— acarrean el engaño, el extravío de quienes confían en ellos?

A nuestro entender, teniendo en cuenta los datos aducidos en nuestra exposición para buscar la concepción originaria que esconde la palabra *šedim*, es más probable esta segunda interpretación. Y esto, una vez más, dentro de las dos posibilidades: que *šedim* designe "genios protectores" en sentido estricto (lo que quizá ocurra en un estadio primitivo que pudiera caer en una situación histórica anterior a la que suponen los textos que disponemos), o que *šedim* sea ya un apelativo general para divinidades de cualquier clase, distintas de Yhavé.

Volvamos ahora a los textos bíblicos que hablan de los *šedim*, pero no al original hebreo, sino al Targum correspondiente. El pasaje del Deuteronomio (32,17) es traducido en el Targum de Onquelos así:

"Sacrificaron a *šedin*, en los que no hay provecho,
novedades recién llegadas,
divinidades que no conocían,
de las que no se ocuparon sus padres".

Esta "interpretación" aramea, que tiene muy poco de paráfrasis, sigue fielmente el texto hebreo. Para su autor, los *šedim* no son simplemente "demonios"; por eso necesita decir que de ellos no puede venir ningún provecho. Pudiéramos decir que utilizó un excelente método de traducción para estos casos: no traducir *šedim*, sino simplemente transcribirlo. Pero en el contexto queda claro quiénes son los *šedim*: unas potencias protectoras de las que no puede venir ninguna protección.

La traducción de Os 12,12 en el Targum de Jonatán dice:

"En Guilgal sacrifican toros a engaños/ídolos" (*ta'wan*).

Parece como si el autor hubiera leído en el original hebreo *šedim* y, de acuerdo con la descripción que de ellos se hace en el Targum de Dt 32,17, no transcribió el vocablo, sino lo interpretó directamente

(35) J. T. MILIK, *loc. cit.*, p. 413 C.

mediante la designación “engaños, agentes de extravío”. En los escritos rabínicos, el verbo arameo *t‘a* significa “errar” y “practicar la idolatría”; evidentemente, este segundo significado deriva del primero: el ídolo o dios pagano es para el creyente una causa de error. El Targum, por tanto, y el texto de Qumran editado por Milik nos dan la clave final para ver cómo *šedim* pudo convertirse en una designación despectiva con cierta carga irónica, de los dioses paganos.

En un contexto de acusación a Israel por su idolatría —y, como veíamos al principio, en él se hallan todas las alusiones bíblicas a los *šedim*—, la expresión “preferir los *šede t‘wt* a Yahvé” vendría a decir lo mismo que la expresión de Jeremías (2,13) con las imágenes de “aguas vivas y aguas de cisterna”:

“Habéis abandonado a Yahvé, la Fuente de agua viva,
y os habéis cavado cisternas,
cisternas agrietadas que no retienen el agua”.

El hecho de que esta confianza de Israel en los *šedim* lo llevó a la catástrofe nacional y al destierro —formidable prueba de su “falsedad”—, pudo ser muy bien la base para que el término pasara a significar “agentes malignos, demonios”, sin más. A ello pudo contribuir también el que *šedim*, desde una fecha no muy tardía, no era quizá una palabra con la etimología patente. Con el apoyo del calificativo “falsedad/engaño”, entró en la línea de las potencias malignas que inducen al error —idolatría— y con ello ocasionan el mal. No es de extrañar, por tanto, que el judaísmo posterior elaborara una complicada “mitología” en torno a los *šedim*, como la que suponen los siguientes textos:

“Durante los años que el primer hombre pasó proscrito (a causa de su caída), engendró *spiritus*, *šedin* y *lilin*. Porque está escrito: ‘Adán tenía 130 años, y entonces engendró a su semejanza, a su imagen (Gn 5,3)’, porque hasta entonces no había engendrado según su imagen (sino según la de los demonios)”.

“La hiena masculina se convierte a los siete años en un murciélago; el murciélago se convierte a los siete años en un vampiro (?); el vampiro(?) se convierte a los siete años en una culebra; la culebra se convierte a los siete años en una serpiente; la serpiente se convierte a los siete años en un *šed*” (37).

MARIANO HERRANZ

(36) STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1923-61, t. IV, 1, p. 507 e.

(37) STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, IV, 1., p. 507 d.