

PERVIVENCIAS CANANEAS (UGARÍTICAS) EN EL CULTO FENICIO - III

GREGORIO DEL OLMO LETE
Universidad de Barcelona

B^cL ḤMN

En otro lugar ¹ hemos argüido de pasada en favor de la relación entre fenicio *ḥmn* y ugarítico *ḥmn*, con el resultado de que el Nombre Divino *B^cl Ḥmn* significaría «Baal (del) Hamón» (**Ba^clu Ḥamāni*) o «Baal del santuario palatino», de acuerdo con el valor que el lexema tiene en la literatura cultural de Ugarit. La argumentación filológica y la información bibliográfica allí apuntadas, sobre todo en relación con los testimonios epigráficos e iconográficos del arameo *ḥmn*/**ḥamānā*, han sido recogidas de nuevo, desarrolladas y completadas por Drijvers ² en favor del valor apuntado de «santuario, edícula cultural, capilla». Su amplia proliferación en toda la

¹ Cf. G. DEL OLMO LETE, «La 'capilla' o 'templete' (*ḥmn*) del culto ugarítico», *Aula Orientalis* 2 (1984) 278, n. 9 (con bibliografía). Entre los autores que sostienen la equiparación de fen. *ḥmn* con ug. *ḥmn* cabe destacar a F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (= *CMHE*), Cambridge, Mass. 1973, p. 27, que otorga al lexema el valor toponímico de Monte *Amanus*. Desconoce, con todo, la presencia de ug. *ḥmn* en los textos culturales y recoge sólo sus ocurrencias como elemento onomástico (cf. *infra* nn. 6 y 9); en el mismo sentido, LIPÍŃSKI (cf. *infra* n. 14); y también, aunque más impreciso, G. GARBINI, *OA* 7 (1968) 157 ss. (vid. P. MAGNANINI, *Le iscrizioni fenicie dell'Oriente* [= *IFO*], Roma 1973, pp. 18-20).

² Cf. H. J. W. DRIJVERS, «Aramaic *ḥmn*' and Hebrew *ḥmn*», *JSS* 33 (1988) 165-179. La etimología propuesta, **ḥmh*, 'proteger', era ya conocida (así Elliger; cf. DEL OLMO LETE, *art. cit.*, p. 277, n. 2). De ser cierta tal etimología (cf. árabe/ar. **ḥamā*), el lexema arameo sería ditinto de ug. *ḥmn* (cf. **ḥmm* en ar. y ug.). Pero éste constituye un 'dato' histórico-religioso, la etimología es mera 'especulación'. La equiparación de fen. *ḥmn* con ug. *ḥmn* lleva más bien hacia una etimología derivada de **ḥw/ym*; cf. CROSS, *op. cit.*, p. 27, n. 81; DEL OLMO LETE, *art. cit.*, p. 278; DE MOOR - SPRONK, *UF* 14 (1982) 160-161, n. 65, pero todavía en *UF* 20 (1988) 168 traduce DE MOOR *b^cl ḥmn* por «Baal-of-the-Hearth», al margen, por tanto, de tal equiparación. Ésta no se impone, de todos modos, necesariamente desde el punto de vista lingüístico, como muy bien advierte F. O. HVIDBERG-HANSEN, *La Déesse TNT*, Copenhague 1979, p. 128; pero el valor histórico-religioso la apoya decididamente.

región siria, cuyos monumentos la testimonian a partir del siglo I a. C. como elemento de culto típicamente semítico ³, remite por fuerza a una tradición cultual previa de ese estrato de población. Se presenta así como la 'democratización' del culto palatino cananeo del *hmn* en Ugarit, atestiguado hasta fines del siglo II d. C., en este otro extremo del ámbito evolutivo, del que fenicio *hmn*, hebreo *hammān*, representa la fase central durante la que se fue fraguando el proceso evolutivo semántico y funcional: «capilla o santuario palatino-dinástico / dinástico-poliade / poliade-particular».

Tal argumentación, que no vamos a repetir aquí, excluye que *b'ḥmn* pueda relacionarse con la base **hmm*, «arder, quemar», de donde *hmm* > «crematorio, altar de incienso», opinión ampliamente aceptada en medios filológicos e imperturbablemente repetida por los historiadores del mundo fenicio-púnico. Pero ni los datos epigráficos (sobre todo las inscripciones palmirenas) ni los iconográficos (representaciones del *hmn* en monumentos palmirenos, nabateos y púnicos) autorizan otorgar a *hmn* tal valor semántico, como la documentación aducida por mí y la desarrollada por Drijvers dejan bastante claro. A través de la misma se puede seguir, a la vez, la paulatina evolución de las opiniones de los semitistas al respecto. Nadie discute la presencia y función de los 'altares de incienso' en el culto fenicio-púnico, como la arqueología testimonia, sino su relación específica con Baal hasta el punto de constituir el determinativo de su título o nombre específico, tratándose como se trata de un instrumento cultual de universal y antigua raigambre oriental.

Por otra parte, la presencia de tal Nombre Divino en la inscripción de Kilamuwa ⁴ y posteriormente en otra de Umm el-*'Amed*/*'Amāwīd* ⁵ han sugerido con insistencia un valor toponímico para *hmn*, valor que también se había supuesto ya al relacionarlo con

³ Cf. DRIJVERS, *art. cit.*, pp. 175 ss. Téngase en cuenta que en Palmira perdura también el culto de Bēl-Ḥam(m)ón; cf. J. TEIXIDOR, *The Pantheon of Palmyre*, Philadelphia 1979, pp. 12-13; ID. *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton N. J. 1977, p. 127 ss., n. 75 (también, según Teixidor: 'Lord of the Amanus'); HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.*, p. 18, n. 85.

⁴ Cf. H. DONNER - W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften* (= *KAI*), Wiesbaden 1962-1964, n.º 24:16; *IFO*, pp. 45-47; Y. AVISHUR, *Ketivot phinikiyot wehaMiḡra*, I/II (= *KPM*), Yerusalayim 1979, pp. 205-214; J. C. L. GIBSON, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. Volume 3: Phoenician Inscriptions* (= *TSSI 3*), Oxford 1982, n.º 13:16.

⁵ Cf. M. DUNAND - R. DURU, *Umm el 'Amed. Texte*, Paris 1962, p. 192; *IFO*, pp. 16-17; *TSSI 3*, n.º 32:1-2.

hitita-hurrita *Ḫam(m)ani/Ḫammunni*, el monte o sierra del *Amanus* ⁶. Otro valor toponímico impreciso (localidad en las proximidades de Tiro) se ha otorgado también últimamente al determinativo en la mentada inscripción de Umm el-‘Amed y en otra de la próxima localidad de Ma‘šūb ⁷.

Pero la primera de estas ecuaciones ha de ser descartada por razones lingüísticas, aunque histórico-religiosamente la ‘divinización’ de tal montaña es perfectamente admisible en aquellas culturas ⁸. Si fonológicamente en el sistema silábico está justificada la alofonía ^ʾ/*h*, en el sistema consonántico semítico-occidental tal topónimo se transcribe *amn* (*^ʾ*mn*), como certifica el testimonio ugarítico y avalan las mismas transcripciones silábicas hititas y hurritas ⁹. Se trata, por lo demás, de un topónimo sobradamente relevante como para suponer que la notación semítica es anterior a estas transcripciones de uno u otro tipo ¹⁰.

⁶ Cf. DEL OLMO LETE, *art. cit.*, p. 279, n. 9. Así opinan, por ejemplo, CROSS, *op. cit.*, p. 28, n. 86 (*vid. supra* n. 1); LIPÍŃSKI (*vid. infra* n. 14); TEIXIDOR (*vid. supra* n. 3); BORDREUIL (*vid. infra* n. 13); también HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.*, pp. 127-128, que sin negar el valor *ḫmn* = *Amanus*, lo excluye para fen. (*b⁶l*) *ḫmn*.

⁷ Cf. KAI, n^o 19:3-4; IFO, pp. 17-18 TSSI 3, n^o 31:3-4; CAQUOT, *Semitica* 15 (1965) 30; BORDREUIL, *Studia Phoenicia IV* (*vid. infra* n. 12), p. 84.

⁸ Tal posibilidad no es tenida en cuenta por el editor de los textos hurritas de Ugarit que mencionan un (*in*) *ḫmn* (KTU 1.116:6,1 16; 1.135:7; 1.60:6; 1.128:10; 181.42:51 (?); CTA 177:8-9, 12); cf. E. LAROCHE, en *Ugaritica V*, Paris 1968, pp. 519 ss., 535 (sin traducción); ID., *Glossaire de la langue hourrite*, Paris 1980, 91 (‘sens inconnu’; cf. también p. 113); HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.*, p. 102, n. 325. Para una bibliografía sobre el tema cf. DEL OLMO LETE, *art. cit.*, pp. 278-279. nn. 9 y 16; CROSS, *op. cit.*, p. 28.

⁹ Cf. KTU 2.33:16: *ḡr amn* (cf. GORDON, UT, n^o 226); hb. *ʾamand*, pún.-gr. *amoun*, *ʾamanós* (cf. CROSS, *CMHE*, pp. 27 ss., para las referencias); hit. HUR.SAG *a-m(m)a-na*, hur. HUR.SAG *a-ma-na-ḫi* (cf. F. DEL MONTE - J. TISCHLER, *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte* (Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes, Band 6), Wiesbaden 1978, pp. 13 ss. (‘Das Amanos-Gebirge’). La pretensión de CROSS (*art. cit.*, p. 27) de ver en esta transcripción la designación de otra montaña «in the same general region» no tiene fundamento. Comete además un paralogsimo al citar en su apoyo (n. 81) a Lewy, quien relaciona las lecturas silábicas *ḫamanu* con la base **ḫmm* y su pretendida divinidad solar **Ḫammu* (a este propósito cf. H. B. HUFFMON, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore MA 1965, p. 197: «Lewy is certainly wrong»). Por otra parte, ac.-ug. PPNN *ab-di-ḫa-ma-ni*, IR-*ḫa-ma-nu* (RS 16.200:3; 16.348:6’) corresponden a ug. *ʾbdḫmn* (cf. KTU 4.75:I 3; 4.170:14; 4.177:3; 4.332:12; para la variante *abdḫmn* de RIH 83/5:20 cf. P. BORDREUIL, *SEL* 5 (1988) 26); de ser cierto aquí el valor toponímico de *ḫmn*, se esperaría la transcripción *ʾbdamn*, de acuerdo con lo dicho.

¹⁰ La transcripción académica del topónimo es ambigua, como en general la de todo lexema de primera *ʾalef* (ʾ₁), en los diversos dialectos y épocas. Las transcripciones *ḫa-ma-nu/i* y similares son neosirias (cf. W. VON SODEN, *GAG*, pp. 24 ss.; R. BORGER, *Die Inschriften Assarhaddons Königs von Assyrien* (BAFO 9), Berlin 1956,

Por otro lado, aparte de esa equiparación lingüísticamente equivocada, la primera de esas interpretaciones se ha guiado por otra no menos equivocada equiparación que ha pretendido hacer de *b^cl ḥmn* el correlato del *b^cl špn*. Pero *špn* no es un topónimo geográfico empírico sino un topónimo de geografía mítica ¹¹ que cada ciudad o reino 'localiza' desde su propia perspectiva: los habitantes de Ugarit, en el Monte Casio (*ḥuršan ḥazzi*, *Ĝebel el-Aqra^c*), los primitivos cananeos, al parecer, en el Monte Hermón, los judíos, en Sión, los habitantes del Bajo Egipto, en la frontera asiática del Delta ¹². Es decir, *Ṣapānu/Saphón* no es sin más indefectiblemente el Monte Casio/*Ḥuršan Ḥazzi*, ni desde luego está probado que así lo fuera para los 'fenicios' del siglo I, una vez desaparecida la ciudad de Ugarit ¹³.

En línea con la propuesta aquí defendida creemos que, efectiva-

p. 131) y neobabilónicas (cf. R. ZADOK, *Geographical Names According to New— and Late-Babylonian Texts* (RGTC, 8), Wiesbaden 1985, p. 148 (una *u^ru^a-m/ba-nu* se la sitúa probablemente «not far from Uruk»). Para la antigua transcripción acádica cf. D. O. EDZARD - G. FARBER - E. SOLLBERGER, *Die Orts und Gewässernamen der prä-sargonischen und sargonischen Zeit* (RGTC, 1), Wiesbaden 1977, p. 11 (*Amanum: ama-nam ša-dū* GIŠ.EREN; *ama-a-núm ḥur-saġ-eren-ta*, «das Zedergebirge Amanus»); a la inversa, para variantes en la transcripción silábica (*A-*, *Ḥ*) de /^c/ y /ḥ/ cf. HUFFMON, *op. cit.*, p. 166. Un lexema con /ḥ/ originaria difícilmente tendría una transcripción distinta en silábico; las variantes de transcripción se explican si su primera consonante es un /^c/. Pero no se puede excluir en absoluto una retro-transcripción en hur. consonántico con /ḥ/ a partir del uso escribal acádico (asirio), no obstante el propio uso silábico (cf. *supra* n. 9). En todo caso, es claro que ug. *ḥmn* de los textos culturales (KTU 1.106:12-14; 1.112:3, 8; RIH 77/2B:1) nada tiene que ver con el Monte Amanus.

¹¹ Sobre el tema puede verse últimamente N. WYATT, «Sea and Desert: Symbolic Geography in West Semitic Religious Thought», *UF* 19 (1987) 375-389; e interesantes sugerencias también en J. TEIXIDOR, «Géographies du voyageur au Proche-Orient ancien», *AuOr* 7 (1989) 105-115.

¹² Sobre las diversas localizaciones y tradiciones de Saphón, dejando aparte la interpretación de *b^cl ḥmn* como 'Baal del Amanus', véase E. LIPÍŃSKI, «El's Abode. Mythological Traditions Related to Mount Hermon and the Mountains of Armenia», *OLP* 2 (1971) 13-69. P. BORDREUIL, «Attestations inédites de Melqart, Baal Ḥamon et Baal Ṣaphon à Tyr», *Studia Phoenicia IV (Religio Phoenicia)*, Namur 1986, p. 83; C. BONNET, «Typhon et Baal Ṣaphon», *Studia Phoenicia V (Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.)*, Leuven 1987, pp. 101-143; MARGALIT, *OLP* 19 (1988) 90.

¹³ BORDREUIL, (*art. cit.*, p. 85) percibe bien el problema aquí mencionado en relación con Tiro, pero ofrece una solución (identificación con el Saphón meridional) que no estimo acertada y que depende de su previa identificación de Baal Hamón como 'Baal del Amanus'. La objeción ya había sido planteada por Gsell y Leglay; cf. HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.*, p. 128.

mente, *b^cl ḥmn* es el correlato de *b^cl špn*, pero en cuanto ambas denominaciones señalan la ‘morada urbana’ y ‘mitológica’ de Baal, de su santuario celeste y terrestre, como rey de los dioses y rey de la ciudad, titular del nuevo culto dinástico-poliade. Se trata así de dos advocaciones paralelas. Desde este punto de vista ¹⁴ cabe interpretar las diversas inscripciones en que aparece el sintagma *b^cl ḥmn* antes de convertirse en la advocación clásica de la divinidad titular y tutelar de los tophet-s púnicos, excluyendo su pretendido valor como nombre de montaña o de ciudad.

a) *Inscripción de Kilamuwa* ¹⁵

Esta inscripción regia, redactada en el más puro ‘estilo de palacio’, acaba con una fórmula imprecatoria contra quien la dañe:

<i>wmy yšḥt ḥspr z</i>	«y si alguno estropea esta inscripción,
<i>yšḥt rʾš</i>	que le rompa la cabeza
<i>b^cl šmd ʾš lgr</i>	Baal-Šamd, el de GBR,
<i>wyšḥt rʾš</i>	y que le rompa la cabeza
<i>b^cl ḥmn ʾš lbrh</i>	Baal-Hamón, el de BMH,
<i>wrkbl b^cl bt</i>	y Rakkabel, el jefe de la dinastía».

¹⁴ Cf. a este propósito E. LIPÍŃSKI, «Zeus Ammon et Baal-Ḥammon», *Studia Phoenicia IV*, p. 329: «Il est cependant apparu, à la lumière des textes d’Ugarit, que *ḥammān* n’est pas un encensoir ou quelque autre ustensile rituel, mais un lieu de culte situé sur une hauteur, peut-être le succédané liturgique de la montagne sainte»; (vid. también HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.*, p. 128). Pero en la página precedente interpreta el sintagma como relativo al monte Amanus en la misma dirección que Cross, disociando las bases **ḥmn* y **ḥmn* (cf. nn. 1 y 11); en cambio, la cita de Xella nada dice de tal correlación ug.-fen.; cf. también E. LIPÍŃSKI, *BiOr* 41 (1984) 439.

¹⁵ Cf. *KAI*, n^o 24:15-16; *IFO*, pp. 46-47; *KPM*, pp. 205-214; *TSSI* 3, n^o 13 (con bibliografía); últimamente J. C. DE MOOR, «Narrative Poetry in Canaan», *UF* 20 (1988) 165-171; S. D. SPERLING, «KAI 24 Re-examined», *UF* 20 (1989) 323-337, que no estudia l. 16. Las inscripciones de Kilamuwa reflejan en general la clásica ideología regia de Canaán; cf. J. L. R. WOOD, *Kingship at Ras Shamra-Ugarit. A Study of the Literary, Ritual, and Administrative Documentation*, Diss. 1972, McMaster University; y últimamente, L. M. MUNTINGH, «The Conception of Ancient Syro-Palestinian Kingship in the Light of Contemporary Royal Archives with Special Reference to Recent Discoveries at Tell Mardikh (Ebla) in Syria», en T. MIKASA (ed.), *Monarchies and Socio-religious Traditions in the Ancient Near East*, Wiesbaden 1984, pp. 1-10; N. WYATT, «The Hollow Crown: Ambivalent Elements in West Semitic Royal Ideology», *UF* 18 (1986) 421-436.

La imprecación, paralela a la conocida fórmula ugarítica ¹⁶, invoca la intervención de las divinidades ancestrales dinásticas y hace de *b^cl ḥmn* el dios tutelar de BMH, anterior rey de Y'DY. Ahora bien, en este contexto dinástico es del todo improbable que el dios tutelar sea la divinidad titular de otra ciudad, en este caso, el de una oscura ciudad al sur de Tiro, sin especial significación en la historia política de la Fenicia. Si se atiende a las determinaciones de los otros dioses invocados, se aprecia su clara raigambre cananea, en las que el apelativo *b^cl* mantiene aún su valor nominal «señor de...». En tal sentido *b^cl ṣmd*, «el señor de la maza», como muy bien recoge Gibson, recuerda el arma mágica que Kothar proporciona a Baal y que le garantiza su victoria sobre el dios Yam. Análogamente, *b^cl ḥmn* es «el señor del *Ḥamon» o templo palatino que la literatura cultual de Ugarit menciona como santuario del culto regio-dinástico, el *il bt*; del mismo modo que Rakkabel es *b^cl bt*, «el señor o jefe de la dinastía» ¹⁷. Nos movemos así dentro de una isotopía semántica que se recomienda por sí misma y que enlaza directamente con la mitología y el culto regio atestiguado en Ugarit.

b) *Inscripción de Umm el-‘Amed XIII* ¹⁸

Inscripción votiva sobre el pedestal de la estatua de una esfinge. En este caso no podemos precisar si ésta iba enmarcada dentro del consabido templete de columnas que con tanta frecuencia rodea las

¹⁶ Cf. KTU 1.16 VI 54-57 (1.2 I 7-8): «¡Que rompa Ḥōrānu, oh hijo, que rompa Ḥōrānu tu cabeza, ‘Aštartu, nombre de Ba‘lu, tu cráneo!» (cf. *infra* n^o 37). Para una fórmula semejante véase últimamente S. LACKENBACHER, «Une nouvelle attestation d’Ištar Hurri dans un contrat trouvé à Baniyas (Syrie)», en J. M. DURAND - J. R. KUPPER, (eds.), *Miscellanea Babylonica* (Fs. Birot), Paris 1985, pp. 153 ss.: «A quien altere estas palabras que Ashtarte de las tumbas y el dios de la casa (DINGIR ṣa É) le aniquilen».

¹⁷ Ambas expresiones aparecen en los textos cultuales de Ugarit: *il bt*, *b^cl bt bhtm* (1.39:13; 1.102:1; 1.115:3, 7, 9; cf. XELLA, TRU I, pp. 386 ss.; y n. precedente). La equivalencia entre *il bt* y *b^cl bt* se aprecia igualmente en las inscripciones siguientes, que alternan *il/b^cl ḥmn* (CROSS, *CMHE*, p. 24, n. 60); la denominación *’l ḥmn* aparece en otras inscripciones de Umm el-‘Amed como atributo de Milki‘aštart. En todo caso, un rey que se llamaba *Bmh* es normal que tuviera por dios dinástico a *B^cl Ḥmn* (cultual), lo mismo que *Gbr* tenía por tal a *B^cl Ṣmd* (guerrero). Se trata de dos dinastías distintas de la de Kilamuwa, cuyo dios dinástico era *Rkb^cl*; cf. GIBSON, *TSSI* 3, p. 39; W. F. ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, p. 203.

¹⁸ Cf. M. DUNAND - R. DURU, *Umm el ‘Amed. Texte*, Paris 1962, pp. 181 ss. (?); A. CAQUOT, «Le dieu Milk‘aštart et les inscriptions de ‘Umm el ‘Amed», *Semitica* 15 (1965) 29 ss.; *IFO*, p. 22; *TSSI* 3, n^o 32.

representaciones iconográficas en las estelas. El texto ofrece evidentes ecos de la ideología regia cananea:

<i>ḫdny lmlk'štrt 'l ḫmn</i>	«A mi señor, a Milki'ašstart, dios del Hamón,
<i>kprt ḫrṣ mtm</i>	propiciatorio (?) de oro macizo (?)
<i>'š ytn 'bdk</i>	que ha hecho tu siervo
<i>'bdḫdny bn 'bdḫlnm</i>	'Abdadoni, hijo de 'Abdilonim,
<i>bn 'štrt'zr b'l ḫmn</i>	hijo de 'Aštarti'azar, dueño/patrón del Hamón ¹⁹ ,
<i>km'šy lh'lnm</i>	como su ofrenda a los dioses
<i>mlk'štrt wml'k mlk'štrt</i>	Milki'ašstart y Ángel de Milki'ašstart
<i>kšm' ql</i>	porque escucharon su voz.
<i>ybrk</i>	¡Que de(n) su bendición!».

Entendida de esta manera, Milki'ašstart es seguramente la divinidad poliade del lugar y en consecuencia la titular de su santuario regio-urbano («dios del Hamón»), encarnación del rey-dios, del *Milku* cananeo que tenía su morada en 'tirt (hebreo 'Aštarôṭ) ²⁰. El oferente se presenta como el «patrón del Hamón» con lo que éste parece asumir el carácter de santuario o capilla particular. Ahora bien, el carácter privado de algunos santuarios (*ḫmn'*/*mqdš'*) queda patente en inscripciones nabateo-palmirenas e incluso púnicas ²¹; el uso parece estar también atestiguado en Ugarit ²². Pero podría muy bien ser que el donante fuera el dinasta del lugar y así el patrón oficial de su santuario. Por otro lado, la presencia del «Ángel de Milki'ašstart» enlaza directamente con la divinidad 'mensajera' que

¹⁹ En el caso de que el texto dijera *bb'l*, la traducción correspondiente sería «en cuanto dueño/patrón del Hamón», referido preferentemente al oferente más que a la divinidad, de la que ya se dijo que era *il ḫmn* (l. 1) y a la que se vuelve a hacer referencia a continuación; cf. *TSSI* 3, p. 122. Por su parte *IFO*, p. 22: «miembro del ḫMN».

²⁰ No se puede hablar de 'divinidad compuesta' (cf. *TSSI* 3, p. 39; CAQUOT, *art. cit.*, p. 32); la documentación ugarítica ha cambiado la consideración de este problema y la identificación de esta divinidad. Cf. S. RIBICHINI - P. XELLA, «Milk'Ašstart, *MLK(M)* e la tradizione siropalestinese sui Refaim» *RSF* 7 (1979) 145-158; G. DEL OLMO LETE, «Los nombres divinos de los reyes de Ugarit», *AuOr* 5 (1927) 60 ss.

²¹ Sobre todo en las inscripciones que nos hablan de 'donación', o incluso 'construcción', de 'santuarios'; cf. por ejemplo, *TSSI* 3, n.º 42 (Pyrgi); *KAI* n.º 72 (Ibiza), 140 (Gebel Maṣṣūr); DRIJVERS, *JSS* 33 (1988) 166 ss. (inscripciones palmirenas); SWIGGERS en *Studia Phoenicia I-II (Sauvons Tyr / Histoire phénicienne)*, Leuven 1983, pp. 125 ss. (a propósito de *KAI*, n.º 17; *TSSI* 3, n.º 30).

²² Cf. M. YON, en G. ROUX (ed.), *Temples et sanctuaires*, Lyon 1984, pp. 47 ss.

acompaña en Ugarit a las grandes divinidades, y más en concreto nos remite a un texto como KTU 1.124, de sentido regio-advinatorio, donde aparece(n) ‘mansajero(s)/ángel(es)’ (*mlakk*) en relación con la consulta cultural acerca de la curación (?) de un ‘infante’. Esa actividad ‘oracular’ los textos culturales ugaríticos la ponen en relación con la actuación regia en el *ḥmn* ²³. De nuevo esta inscripción fenicia nos sitúa así en el mundo de las concepciones religiosas cananeas.

c) *Inscripción de Umm el-ʿAmed IV (Ma^cṣub)* ²⁴

Inscripción fechada en 222 a. C., lo que nos aproxima enormemente a la época de la atestiguada difusión del *ḥamānā* palmireno. La construcción de un pórtico en torno al mismo, que aquí se menciona, nos remite curiosamente a similares estructuras de tales edificios culturales como han sido determinadas por Drijvers ²⁵. Reproducimos a continuación las líneas que dicen al caso:

<i>ʿrpt kbṛt mṣ² šmš wṣply</i>	«Pórtico occidental con sus ...
<i>ʾš bn ḥ^llm mlk^cštrt</i>	que edificó el dios Milki ^c aštrt
<i>w^cbdy b^cl ḥmn</i>	y sus siervos los patrones del Hamón
<i>ḥ^cštrt</i>	a ʿAštrt
<i>b^cšrt ʾl ḥmn</i>	en el recinto del dios del Hamón
.....
<i>km²š bn</i>	como edificaron
<i>ʾyt ʾḥry ḥ[mqdš]m</i>	los demás santuarios
<i>ʾš b^crṣ</i>	que hay en el país,
.....».

La figura de un dios que coadyuva a la construcción de un santuario no tiene nada de excepcional en la concepción oriental, como pone bien de manifiesto Caquot ²⁶. Pero de nuevo entendemos que los *b^cl ḥmn* no son los «ciudadanos de Hamón», sino los «dueños o patrones» de tal estructura cultural dentro del complejo

²³ Cf. KTU 1.106:14; 1.112:8. En general, las parejas de dioses dióscoros-mensajeros (*qdš-amrr*, *gpn-ugr*), sobre todo *ḥkmn-šnm*, revelan la importancia de los ‘ángeles’ en la mitología y religión cananea; cf. últimamente D. PARDEE, «*Tukamuna wa Sunama*», *UF* 20 (1988) 195-199. De nuevo la interpretación de *IFO*, p. 22, es divergente: «i chierici di Milk^cštrt».

²⁴ Cf. *KAI* n^o 19; *IFO*, pp. 17-18; *TSSI* 3, n^o 31; CAQUOT, *Semitica* 15 (1965) 31 ss.; DEL OLMO LETE, *AuOr* 2 (1984) 279, n^o 9; BORDREUIL, *Studia Phoenicia* IV, p. 84.

²⁵ Cf. DRIJVERS, *art. cit.*, pp. 175 ss.

²⁶ Cf. CAQUOT, *art. cit.*, p. 32.

sacro del «dios del Hamón», que según se deduce de la inscripción precedente, no es otro que Milki^caštart²⁷. Lo que nos lleva a suponer que *ml^ck mlk^cštrt* es un título regio: se refiere al rey como lugarteniente de la divinidad poliade y constructor, con sus súbditos, de «todos los demás santuarios del país». ^cAštart, por su parte, es posiblemente la diosa paredra, vista así ya en el nombre compuesto del dios titular, una vez olvidada quizá la original significación toponímica del segundo elemento, a pesar de que la tardía tradición deuteronomística hebrea aún la conocía.

d) *Amuleto de Tiro*²⁸

Documento epigráfico de reciente aparición (1982) en la región de Tiro y datable en el siglo VI, es decir, de la misma zona pero mucho más antiguo que las inscripciones citadas anteriormente de Umm el-^cAmed. El editor, que acepta el sentido de «ciudadanos de Hamón» para *b^cl ḥmn* en aquéllas, prefiere para ésta el de «Baal del Hamón/Amanus». A priori resulta dudosa tal anfibología.

<i>lb^cl ḥmn</i>	«A Baal-(del)-Hamón
<i>wlb^cl špn</i>	y a Baal-(del)-Saphón.
<i>kybrknn</i>	¡Que ellos me bendigan!»

Tenemos aquí yuxtapuestas las dos advocaciones, que nosotros entendemos desde la polaridad mencionada más arriba de «morada urbana/mítica» de la divinidad, no desde una polaridad toponímica, bien se sitúe *špn* en el Gebel el-Aqra^c, bien en el delta del Nilo, como prefiere Bordreuil, que señala la incongruencia de la primera identificación (la más 'segura', en cambio, desde el punto de vista histórico-religioso), si *b^cl ḥmn* significa «Baal del Amanus»: «on saisit mal la raison d'une vénération conjointe de deux divinités voisines l'une de l'autre». La dificultad desaparece si *ḥmn* no puede indicar el Amanus.

²⁷ La interpretación ofrecida de *w^cbdy b^cl ḥmn* tiene posiblemente su paralelo en el ya citado NP ugarítico ^c*bd ḥmn* (cf. *supra* n. 9). En todo caso, es insostenible la interpretación del ND *mlk^cštrt* que ofrece GIBSON (cf. *supra* n. 20). El nombre del dios aparece en otras dos inscripciones de Umm el-^cAmed; cf. *IFO*, pp. 16-17.

²⁸ Cf. BORDREUIL, *art. cit.*, pp. 82 ss.

e) *Dedicatoria-tipo de Cartago* ²⁹

Es conocida la diversidad de destinatarios que ofrecen las dedicatorias púnicas: *lb^cl/b^cl ḥmn/b^cl ʾdr*, *lb^cl wltnt*, *ltnt wlb^cl ḥmn*. Esta última variante es la más frecuente en las dedicatorias de Cartago y es la que aquí seleccionamos, pero es claro que el valor del determinativo es extensible a las demás variantes.

<i>lrbt ltnt pn b^cl</i>	«A la señora, a Tinnit, rostro de Baal,
<i>wl^pdn lb^cl ḥmn</i>	y al señor, a Baal-(del)-Hamón,
<i>ʾš ndr X bn X</i>	voto que hizo X hijo de X,
<i>hkšm^c ql^p</i>	porque escucharon su voz.
<i>ybrk^ʾ/brk^ʾ</i>	¡Que le den su bendición!».

Como divinidad titular del santuario poliade y tutelar de la dinastía, Baal es el dios protector por excelencia del mundo cananeo. Pero sobre todo, como dios de la vida, que muere y resucita, «que da la vida al que le invita y agasaja» (cf. KTU 1.17 VI 30ss), con cuyo vigor y fuerza son investidos los «reyes eternos» (KTU 1.108:23ss), es el destinatario ineludible de todo rito en el que de alguna manera esté implicado el problema de la vida y su restauración, como pensamos es el caso del sacrificio *mlk*, según lo expuesto en otra parte ³⁰.

Creemos que esta interpretación, además de garantizar la continuidad histórico-religiosa del término *ḥmn/ḥmn*, soslaya una equiparación sin garantía filológica (*ḥmn* = Amanus) y una interpretación lingüísticamente forzada, como la de *b^cl ḥmn*, «ciudadanos de Ḥamón», desconocido lugar fenicio que, de hallarse presente en el nombre divino mentado, asumiría la titularidad religiosa del gran dios del mundo púnico. Este valor toponímico haría difícilmente explicable la aparición de tal advocación en ese ámbito durante el primer milenio a. C. Un dios de 'otro lugar' difícilmente podría llegar a ser el dios de Cartago y sus colonias. Sólo un valor religioso genérico lo haría transferible como advocación divina de

²⁹ Cf. entre los varios estudios sobre esta fraseología estereotipada la síntesis de M. G. AMADASI GUZZO, «La documentazione epigrafica dal *Tofet* di Mozia e il problema del sacrificio *Molk*», *Studia Phoenicia IV*, pp. 193 ss.; ID., *Scavi a Mozia - Le iscrizioni*, Roma 1986, pp. 45 ss.; también F. BERTRANDY - M. SZNYCER, *Les stèles puniques de Constantine*, Paris 1987, pp. 81 ss.

³⁰ Cf. G. DEL OLMO LETE, «Pervivencias cananeas (ugaríticas) en el culto fenicio - II ('El culto *mlk*')» [en prensa, Fs. Szzyner].

cualquier ciudad, de acuerdo con su funcionalidad cultural. Éste sería nuestro caso, si se acepta la interpretación propuesta. Es lo mismo que aconteció con una advocación como *mlqrt*, con la que conviene *b^cl ḥmn* en muchos aspectos. Es en realidad, como ésta, una denominación genérica: «Rey de la ciudad», «Patrón del santuario palatino», que como tal se aplica en primera instancia al rey empírico y pasa luego a ser una denominación del rey 'divino' como titular del santuario dinástico.

La divinidad titular del santuario palatino es, como divinidad tutelar de la ciudad, una divinidad poliade y dinástica del tipo *mlk* y como tal puede ser advocación divina de diferentes ciudades (como *b^cl spn*), con valor propio en cada una, dentro del modelo de religión poliade típico de las ciudades fenicio-púnicas del primer milenio a. C.³¹ Baal-(del)-Hamón de Cartago es así la figura compleja que aúna el aspecto regio-divino de *mlk* con el revitalizador de *b^cl*, como Melqart, Ešmún y Adonis³². Unificación que ya se da en la mitología cananea: Baal es el *mlk* por antonomasia en el que se incorporan y de quien reciben su vigor eterno todos los *mlkm*. Su paredra será Tinnit, como 'Aštart lo fue de su 'predecesor' en Cartago, Melqart³³. Una vez asumida esta advocación como la del dios tutelar poliade de Cartago (!), su difusión por el mundo púnico sería un hecho asegurado; aunque probablemente tal advocación, como propia de la divinidad del sacrificio *mlk*, fue traída directamente de Fenicia y aparece en establecimientos pre-púnicos del

³¹ Cf. S. RIBICHINI, *Poenus Advena. Gli fenici e l'interpretazione classica*, Roma 1985, pp. 43 ss. ('L'eroe divino').

³² En realidad todas estas divinidades (o mejor, advocaciones del mismo tipo de divinidad) aparecen en un momento u otro como 'dios de Cartago', ciudad en la que, dada la peculiar fluctuación del sistema político, la concepción del 'rey divino' poliade resulta más imprecisa y cambiante.

³³ ¿Tienen que ver la implantación de su culto y la consiguiente suplantación (?) de Melqart con los cambios políticos habidos en Cartago en el s. IV, que es cuando comienza a aparecer la pareja *Tnt - B^cl Ḥmn* en las dedicatorias de sus estelas?; cf. AMADASI GUZZO, *art. cit.*, p. 196. Sobre el posible sentido político del culto a Tinnit véase M. E. AUBET, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona 1987, p. 137: «Melqart, como dios dinástico, simbolizó la monarquía, en tanto que Tanit y Baal simbolizaron la oligarquía, representada por la familia de los Magónidas»; también, citando las opiniones de Charles-Picard y Garbini al respecto, ID., *El santuario de Es Cuieram*, Ibiza 1982, pp. 41 ss., donde parece implicarse lo contrario en relación con la significación política de los Magónidas. En todo caso, no puede desconocerse la especificidad del culto a que van unidas tales divinidades (*mlk*).

Mediterráneo occidental ³⁴. Es posible, asimismo, que con el correr del tiempo tal advocación perdiera su sentido original y se atribuyesen a *ḥmn* otros valores, confundiéndolo tal vez con otros homógrafos-homófonos.

ŠM/PNB^cL

La designación de la diosa 'Aštart como *šm b^cl* y la de Tannit/Tinnit como *pn b^cl* son un prominente ejemplo de pervivencia religiosa en el ámbito cananeo-fenicio. Ambas desarrollan aspectos bien conocidos de la ideología del 'nombre' y la 'presencia' divinas operantes en aquél ³⁵.

La primera, '*šrt šm b^cl*', que aparece en la inscripción de Ešmunazar en el s. IV ³⁶, es conocida por una fórmula imprecatoria que nos transmite la mitología ugarítica en la segunda tablilla del ciclo de Baal-Anat ³⁷, un milenio antes como mínimo. Pero, además, esta persistencia de la designación, explicable en principio por su uso mágico-cultural, tiene su refrendo precisamente en la misma tablilla mentada, único lugar de esa mitología donde se recurre al 'nombre' de Baal como motivo de su proceder. Es la misma diosa 'Aštart la que «por el nombre le reprocha: 'vergüenza debías tener...» (*bšm tg^crm šrt bt...*), dado su comportamiento desmesurado con su enemigo cautivo vencido ³⁸. Ella, que poco antes (KTU 1.2 I 40) había tratado de contenerle y le había asimismo reprochado su innoble comportamiento con los mensajeros, es la hipóstasis de tal 'nombre', que actúa como la defensora de su prestigio, del 'buen nombre de Baal'. Conocido es el eco que estos *theologóumena* del 'buen nombre' y la 'vergüenza' poseen en la lírica sacra hebrea ³⁹.

³⁴ Así lo presupondría, por ejemplo, la estela de Malta; cf. *TSSI 3*, nº 21-22, p. 73.

³⁵ Cf. Cf. CROSS, *CMHE*, p. 30, *infra* n. 39.

³⁶ Cf. *KAI* nº 14:18; *IFO*, pp. 3 ss.; *TSSI 3* nº 28:18; también, al parecer, en Palmira; cf. HVIDBERG-HANSEN, *La Déesse TNT*, p. 18, n. 85.

³⁷ Cf. KTU 1.2 I 8, texto fragmentario pero perfectamente reconstruible, como fórmula hecha, desde KTU 1.16 VI 56.

³⁸ Cf. KTU 1.2 IV 28; cf. J. C. DE MOOR, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of BaGlu*, Neukirchen-Vluyn 1971, pp. 127, 139 ss.; G. DEL OLMO LETE, *Mitos y Leyendas de Canaán*, Madrid 1981, pp. 113, n. 121, y 177; para una traducción diferente, que no ha encontrado aceptación, cf. HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.*, p. 106, n. 6.

³⁹ Para una exposición sintética cf. E. JENNI - C. WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, I/II. Madrid 1978/1985. I, cols. 399-402; II, cols. 1.173-1.207; también II, cols. 548-582 para el tema del 'rostro/presencia' divina. Para otras interpretaciones-etimologías de *šm b^cl* cf. HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.*, p. 107, n. 15.

Esta misma ideología se precisa en otros textos ugaríticos, como aquel que nos habla de la 'proclamación del nombre' del dios *Yammu*, de su nuevo nombre 'regio', por parte del dios supremo *Ilu*, como condición previa de su ascensión al trono de los dioses ⁴⁰. Por su parte, *Kôtaru*, cuando quiere proporcionar a *Ba^clu* un arma mágica definitiva, 'proclama' también su nombre destructor, que significa su efecto y que por eso la convierte en tal ⁴¹. Aparte de estas exaltaciones del 'nombre', curiosamente concentradas en las dos primeras tablillas del ciclo de Baal-Anat, el 'nombre' del dios *Ilu* es objeto de celebración celeste por parte de los 'héroes divinos', los *rapauma*, que le asisten ⁴².

El uso de tal *theologómenon* está confirmado igualmente por la onomástica, que nos ofrece nombres propios como *šmbnš*, *šmb^cl*, *šmlbu/i*, *šmlšn*, *šmmlk*, *šmmn*, *šm^cnt* (acadio *šu-um-a-na-tu*), *šm^crg*, *šmrm* ⁴³.

Por su parte, el atributo *pn b^cl*, dicho de Tinnit, es un correlato del anterior y expresa, como aquél, la irradiación de la presencia divina sobre el fiel, de la que su paredra se convierte en hipóstasis. Del mismo modo como la divinidad 'hace valer su nombre' en favor de sus fieles, según la conocida expresión bíblica, del mismo modo hace 'brillar su rostro' sobre el que se le acerca en demanda de ayuda. La expresión posee incluso un uso 'civil', dicha del soberano que acoge la demanda de su súbdito ⁴⁴. Como en el caso anterior, también en éste la onomástica nos proporciona un uso similar con nombres como *pnmn* (y acadio *pa-ni-ya-nu*, *pa-ni-la*, *pa-ni-iš-ta-a*) ⁴⁵.

Pero es de nuevo la mitología la que nos desarrolla el *theologómenon*. En la oscura teogonía que nos presenta el texto KTU 1.12 I

⁴⁰ Cf. KTU 1.1 IV 15; DEL OLMO LETE *op. cit.*, pp. 100 ss.

⁴¹ Cf. KTU 1.2 IV 11, 18.

⁴² Cf. KTU 1.22 I 6.

⁴³ Cf. F. GRÖNDAHL, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Roma 1967, pp. 193 ss., 355, 414.

⁴⁴ Cf. KTU 2.16:9: *wpn špš nr ly*, «y la faz del 'Sol' ha brillado en mi favor»; carta de *Talmiyanu* a la reina de Ugarit, su madre, informándole de sus gestiones ante el rey de los Hititas, el 'Sol'.

⁴⁵ Cf. GRÖNDAHL, *op. cit.*, pp. 47, 173, 327, 347, 405; los textos KTU 1.9:13 (*pn hdd*) y 1.25:6 (*pn ym*) son desgraciadamente fragmentarios y no permiten una interpretación adecuada. El determinativo divino *pn b^cl* pervive en monedas de Ascalón e inscripciones de Palmira; cf. HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.*, pp. 17-18, nn. 76-85.

9ss, la naturaleza divina de los recién nacidos queda fijada, en primer lugar también en este caso, por la 'proclamación de su nombre' que hace su padre, el dios *Ilu*, y revelada además por el aspecto baálico que ofrecen:

<i>bhm qnm km irm</i>	«tendrán cuernos como toros,
<i>wgbtt km ibrm</i>	y 'morrillo' como morlacos,
<i>wbhm pn b'l</i>	y tendrán también el rostro de <i>Ba'lu</i> ».

(KTU 1.12 I 30-33)

Sólo así, equipados con un 'rostro' igual, pueden resultar contrincantes válidos del dios de la fertilidad y la vida, al que el dios supremo, síntesis interpretativa de la ambigüedad de la existencia con sus fuerzas antagónicas y su perenne contraste vida-muerte de las que él es 'padre', no cesa de poner a prueba, en este caso en un tono incluso socarrón. Recuérdese su apoyo no disimulado a *Yammu*, *Môtu* y 'Aštaru como contrincantes de *Ba'lu*. También estos nuevos dioses del 'desierto' tienen 'rostro' como el de *Ba'lu* y por eso pueden (momentáneamente) superarle. Pero al fin, el 'rostro' que resplandece y triunfa en la mitología cananea es el 'rostro' de *Ba'lu*, del que la diosa Tinnit será la hipóstasis.

Durante mucho tiempo se pensó que era ésta una divinidad específicamente púnica, por su masiva aparición en las inscripciones cartaginenses a partir del siglo IV ⁴⁶. Pero la sucesiva comparecencia de tal nombre divino en documentos epigráficos de la Fenicia metropolitana, en Sarepta-Sarafand y otros lugares ⁴⁷, la revelan como una diosa sin duda fenicia del primer milenio.

Incierta es, en cambio, su equiparación con otras advocaciones del panteón cananeo en el que ella no aparece. Mientras su diferenciación de 'Aštar resulta asegurada por su comparecencia conjunta como doble advocación diferenciada ⁴⁸, no aparece clara su equipa-

⁴⁶ Cf. *supra* n. 33.

⁴⁷ Cf. P. BORDREUIL, «Tanit du Liban (Nouveaux documents phéniciens III)», *Studia Phoenicia* V, Leuven 1987, pp. 79-85.

⁴⁸ Cf. *KAI* n. 81:1: *lrbt f'štrt wltnt blbnn*.

ración con *Aṭiratu*⁴⁹ ni con *'Anatu*⁵⁰. Se trata, en todo caso, de advocaciones y epifanías de un mismo tipo de divinidad femenina, paredra de *Ba'lu*, que encarna los rasgos esenciales de diosa de la fertilidad y la guerra que arrastra ya desde la tradición babilónica en torno a la diosa Inanna/Ištar. Sin embargo, lingüísticamente, tanto *'Anatu* como Tinnit se presentan como innovaciones propias del área semítica occidental, lo que autoriza a buscar en ese ámbito su génesis lingüística, la 'etimología' de su nombre. El ejercicio en sí no tiene mayor transcendencia, a no ser que permita descubrir en la misma la persistencia, de un *theologóúmenon* operante en la mitología cananea. Y así como para el nombre divino *'nt* se han propuesto diversas etimologías a partir de bases semíticas claras (**'yn/'ny*)⁵¹, que 'explican' el sentido del mismo dentro del marco de relaciones y concepciones que aquella divinidad supone, cabría intentar lo mismo a propósito de *tnt* en relación con alguna otra base⁵².

Estas advocaciones se presentan lingüísticamente como atributos nominales (*'štrt šm b'l, tnt pn b'l, 'nt 'glt b'l, nkl ar yrh*), por lo que la interpretación predicativa del tipo *atrt ym*, 'la que pisa sobre el

⁴⁹ Es posible que se diera una cierta 'equiparación' secundaria en tal sentido, teniendo en cuenta la previa 'conflación' de las figuras de El y Baal, y consiguientemente de sus 'consortes'. Tal 'conflación' se aprecia en la Biblia Hebrea, en la que confluyen aquellas figuras en la de Yahweh, así como en los panteones fenicios del primer milenio, en los que la figura de El tiene escasa relevancia frente a las de los dioses 'baálicos', y en la *interpretatio* púnico-romana del propio *b'l hmn*; cf. HVIDBERG-HANSEN, *La Déesse TNT*, Copenhague 1979, pp. 43, 117 y *passim*. Pero la argumentación en favor de la equiparación Tinnit/Ashera aportada por CROSS (*CMHE*, pp. 31 ss.) no me parece decisiva; cf. al respecto HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.*, pp. 115-119; LIPÍŃSKI, *BO* 45 (1988) 388 ss., en contra de la equiparación propuesta por W. A. MAIER, *Ašerah: Extrabiblical Evidence*, Atlanta GA 1986.

⁵⁰ Como quiere F. O. HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.* pp. 139 ss., que ve en el nombre de la diosa fenicia (antes de conocerse su ocurrencia en textos provenientes de la metrópoli) la transposición del *'nt* a través de la epéntesis de un prefijo líbico-bereber *t-* que induciría la caída/asimilación de la primera radical semítica (!). Se trata de un modelo de monografía exhaustiva con una conclusión equivocada.

⁵¹ Cf. entre otros, A. S. KAPELRUD, *The Violent Goddess. Anat in the Ras Shamra Texts*, Oslo 1969, pp. 27 ss.; J. C. DE MOOR, *UF* 1 (1969) 224; P. J. VAN ZIJL, *Baal. A Study of Texts in Connection with Baal in the Ugaritic Epics*, Neukirchen-Vluyn 1972, p. 65; R. DU MESNIL DU BUISSON, *Berytus* 26 (1978) 65, n. 66; J. GRAY, *UF* 11 (1979) 321-322, n. 42; HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.*, pp. 14 ss., 103 ss., 139 ss.

⁵² Se ha relacionado con el sintagma *n/ytn pnm*, «don, mirada, gloria de Baal»; para ésta y otras etimologías cf. HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.*, pp. 27-28, 138. Por su parte CROSS, *op. cit.*, p. 32 ss. lee el nombre como *tannittu*, «serpentina», relacionado con *tannin* (cf. HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.*, p. 116; LIPÍŃSKI, *art. cit.*, p. 389).

mar' ⁵³, tiene escasa verosimilitud. En cambio, el carácter nominal de *tnt* se refleja quizá en la variante *tmt*, que atestiguan algunas inscripciones ⁵⁴, claro indicio de que la advocación ya no se entendía en su sentido 'etimológico', lo que favorecía esta alofonía/alografía.

Es posible que en un momento posterior este nombre divino se relacionase 'etimológicamente' con la frecuente designación de la ofrenda como *mtnt* en las múltiples fórmulas votivas de las estelas fenicio-púnicas en las que aparece *tnt* al lado de su pareja *b^cl ḥmn* ⁵⁵. Como tal, Tinnit viene a ocupar en la religión púnica el lugar que la mitología cananea otorgaba a Anat, al margen de toda posible relación lingüística entre sus nombres.

RESUMEN

Continuando estudios previos dedicados a poner de manifiesto el *continuum* cultural cananeo-fenicio, sobre todo en el ámbito del culto, se analizan en éste el ND *b^cl ḥmn* y los apelativos *šm/pn b^cl*. Para estos dos últimos casos la pervivencia mitológica es universalmente admitida y aquí se aportan datos literarios que la resaltan. En cuanto a *b^cl ḥmn*, se propone su vinculación con ug. *ḥmn*, lo que lleva a entender el ND como designación de divinidad palatina y dinástica, excluyendo su referencia a determinativos toponímicos, como generalmente se interpreta.

SUMMARY

Going on with previous researches devoted to show the Canaanite-Phoenician cultural *continuum*, especially in the field of worship, the ND *b^cl ḥmn* and the appellatives *šm/pn b^cl* are analyzed here. Mythological survival is universally accepted in these two last cases, and literary information which emphasizes it is provided in this work. Concerning *b^cl ḥmn*, its connection with ug. *ḥmn* is suggested, and this leads to an understanding of ND as designation of a dynastical and palatine deity, excluding its reference to toponymical determinatives, as it is generally interpreted.

⁵³ Sobre esta opinión de Albright y otras cf. HVIDBERG-HANSEN, *op. cit.*, pp. 79-80; para una nueva sugerencia cf. MARGALIT, *OLP* 19 (1988) 86, n. 26; ID., *VT* 39 (1989) 374.

⁵⁴ Cf. BORDREUIL, *art. cit.*, pp. 82 ss.; para posibles valores de pún. *tmt* cf. C. F. JEAN - J. HOFTIJZER, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden 1965, p. 330. Pero no me parece obligado ver en esa grafía el nombre de la diosa Tinnit.

⁵⁵ Cf. los trabajos citados *supra* en n. 29.