

Corinne Bonnet

«ESHMUN È (MIA) MADRE». OSSERVAZIONI SU UNA CURIOSA PARENTELA¹

Abstract: The anthroponym «Eshmun is (my) mother» attested in Carthage raises questions about the gender representation of deities. The question arises as to how a male deity could fulfil the role of a mother for an individual bearing such a name. By undertaking a comparative analysis of Semitic anthroponymy across diverse contexts, complemented by an examination of literary texts that ascribe a maternal characteristic to specific deities, notably Yahweh, this study seeks to shed light on this intriguing anthroponym within the broader context of the construction of divine otherness, which transcends the gender confines inherent in the human realm.

1. I nomi teoforici nel mondo fenicio e punico

Nell'ampio corpus di iscrizioni fenicie e puniche, tanto più prezioso quanto più risulta persa ogni letteratura in questa lingua², abbondano gli antroponomi, molti dei quali teoforici, cioè basati su un nome divino associato a un elemento verbale o nominale³. Questi nomi personali costituiscono un breve enunciato, che informa sulle caratteristiche o funzioni delle divinità. La sequenza nome divino + verbo, oppure nome divino + sostantivo allo stato costruito⁴ esprime, in altre parole, una relazione particolare tra l'entità divina scelta dai genitori e

¹ I miei vivi ringraziamenti vanno ai partecipanti all'incontro di Siena, che, con i loro suggerimenti, mi hanno consentito di arricchire il mio testo, e alle care organizzatrici, Ginevra Benedetti e Francesca Prescendi Morresi.

² Sulla storia delle lingue fenicia e la sua derivazione punica si veda il recente volume di Amadasi Guzzo-De Simone 2024.

³ Questa usanza non è specifica del mondo fenicio e punico, e nemmeno semitico; ad esempio, per le lingue italiche, si veda Poccetti 2009. Per i repertori onomastici fenici e punico, cfr. Halff 1963-1964; Benz 1972; Israel 1994 e 2013; Minunno 2024; per i nomi fenici e punico nell'epigrafia greca e latina, cfr. Vattioni 1979 e 1980.

⁴ La relazione che viene espressa in italiano con un complemento di specificazione o in greco e latino con il genitivo, in ebraico viene formulata attraverso una catena costruita. La prima parola di questa catena cambia forma, adottando lo stato costruito differente dallo stato assoluto.

Corinne Bonnet, Scuola Normale of Pisa, Italy, corinne.bonnet@sns.it, 0000-0003-2770-7914

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Corinne Bonnet, «Eshmun è (mia) madre». Osservazioni su una curiosa parentela, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6.08, in Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi (edited by), *Piccole curiosità delle religioni antiche. Un approccio antropologico. Atti delle giornate di studio – Siena, 4 e 5 aprile 2024*, pp. 81-97, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0767-6, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6

il proprio figlio, portatore dell'antroponimo. Il contesto sociale risulta determinante nella costruzione del senso attribuito al nome personale, un senso che è suscettibile di cambiare nel tempo, dalla nascita all'età adulta, in funzione delle condizioni esistenziali. Il nome teoforico non è quindi un assunto monolitico e fisso; anzi, la sua potenziale polisemia accompagna in qualche modo le diverse tappe della vita di un individuo. Ad esempio, se una persona riceve alla nascita il nome di Baalyaton (*b'lytn*), ossia «Baal ha dato», si può ipotizzare che un dio Baal⁵, un «Signore» probabilmente locale, abbia favorito il suo concepimento e la sua nascita, ma anche, successivamente, la sua crescita e affermazione in seno alla società in cui viveva: Baal gli ha dato la salute, il successo, una famiglia, la prosperità economica, ecc. Numerose sono le divinità che 'danno', proprio perché l'esistenza stessa delle 'metapersone' che sono le potenze divine è fondata sulla convinzione che queste ultime abbiano il potere di governare il modo e il destino degli uomini⁶. Tuttavia, il verbo *ytñ* non viene usato con tutti i nomi divini e gli elementi che compaiono nei nomi teoforici non sono poi sempre così generici come il predicato «dare». Il verbo *ysp*, «aggiungere», ad esempio, è molto più raro anche se il suo significato è analogo. Fra i diversi sostantivi, se prendiamo *šr*, che significa «roccia» e corrisponde anche al toponimo per la città «Tiro», esso viene usato diverse volte sicuramente per far riferimento alla divinità protettrice del neonato. Tuttavia, l'elemento divino è sottinteso in questi nomi ipocoristici. In un recente studio esaustivo degli antroponimi attestati nelle circa 6000 iscrizioni puniche del tofet de Cartagine, Giuseppe Minunno ha fatto luce sulle divinità più comunemente scelte e sugli aspetti ritenuti rilevanti per comporre i nomi personali. Emerge da questa rassegna l'importanza dei predicati nominali facenti riferimento ad una forma di parentela tra la divinità e l'individuo: *'b*, «Padre», spesso usato con l'elemento divino Baal o Milk («Re»); *'m*, «Madre», sul quale torneremo fra poco; *bn*, «Figlio», ad esempio nel nome *bnḥdš(t)*, «Figlio della Luna nuova», un nome che rimanda alla divinità lunare e al momento della nascita del bambino; *bt*, «Figlia»; *'h*, «Fratello», e *'ht*, «Sorella», usato ad esempio nel nome *Htmqlrt*, «Sorella di Melqart»; il sostantivo *'m*, che potrebbe significare «Zio paterno»; e infine *'rš*, *'ršm*, *'rš'* e *'ršt*, col significato di «Marito» e «Moglie», come nel frequente *'rštb'l*, «Sposa di Baal».

Il quadro risulta dunque assai ricco di informazioni sul modo di pensare le relazioni fra dèi e mortali. Eppure, bisogna ricordare che non sappiamo in quale occasione e con quale rituale il nome venisse attribuito al bambino. Nel mondo greco, i rituali di integrazione del neonato nella famiglia sono ben conosciuti principalmente grazie a diverse fonti letterarie⁷; in ambito fenicio e punico, invece, l'assenza di fonti letterarie 'indigene' impedisce di cogliere molte dinamiche della vita sociale. Ignoriamo altresì se, crescendo, un individuo potesse

⁵ Sull'uso dell'elemento onomastico Baal, che non compare quasi mai da solo come nome divino, Garbati-Porzia 2024.

⁶ Sulla nozione di «metapersone» e sul ruolo degli dèi nella *cosmic polity* cfr. Graeber-Sahlins 2017; Sahlins 2021.

⁷ Gherchanoc 2012.

cambiare nome – un sacerdote, ad esempio, aveva la possibilità di scegliersi un nome ‘sacerdotale’? – o ricevere un soprannome, che faceva riferimento alle sue attività o particolari caratteristiche corporee. Di sicuro dobbiamo resistere alla tentazione di analizzare i nomi teoforici in chiave di ‘religiosità individuale’, in quanto si riferiscono piuttosto a un orizzonte sociale di tradizioni ampiamente condivise, con una probabile componente di esperienze devozionali familiari, come testimonia la frequentissima ‘papponimia’, cioè l’usanza di chiamare un figlio con il nome del nonno. Infine, va segnalato il fatto che l’identificazione stessa degli elementi onomastici presenti negli antroponimi risulta non di rado ardua non solo in ragione del fatto che le iscrizioni sono spesso frammentarie, contengono errori di grafia e varianti, ma anche perché manca un corpus letterario suscettibile di esplicitare e ‘raccontare’ le rappresentazioni del divino che fanno da sottofondo ai nomi personali. D’altra parte, il carattere formulare, laconico e ripetitivo, quasi canonico, della stragrande maggioranza delle dediche in lingua fenicia e punica non aiuta ad analizzare la portata ‘teologica’ dei nomi.

In questo contributo, ho scelto di concentrarmi su una ‘curiosità’ antroponomica, cioè il nome *m(‘)šmn*, che può essere vocalizzato come Um(i)eshmun e che significa «Eshmun è (mia) Madre». Curiosità perché Eshmun è un dio maschile e perché tale antroponimo convoca l’ambito della parentela, la cui portata antropologica è immensa⁸. Cosa implica quindi questa relazione materna fra un essere umano e un dio maschile? Cosa ci insegna su Eshmun, sul suo profilo divino, le sue funzioni? Questa ‘curiosità’ apre la via a un approccio comparativo in direzione di altri contesti semitici o mediterranei? In un primo momento metteremo in luce i contesti nei quali compare questo curioso antroponimo, collocandolo in una serie di antroponimi fenici e punici che esprimono la parentela, per indagare poi la figura di Eshmun e raccogliere le tracce di divinità ‘materne’ in ambito fenicio e punico. Questo ci porterà infine al di là dei confini delle due culture, in particolare nella vicina area siro-palestinese, dove la Bibbia ebraica e la documentazione epigrafica forniscono degli importanti elementi di paragone.

2. «Eshmun è mia madre» nell’antroponomia punica

L’antroponimo *m(‘)šmn*, «Eshmun è (mia) Madre» compare ad oggi cinque, forse sei volte a Cartagine esclusivamente, in iscrizioni votive e in una funeraria, per soggetti esclusivamente femminili⁹. Non si tratta quindi di un hapax, di una curiosità isolata, tale per cui l’idea di un errore sembra sia da scartare. Si è anche ipotizzato che fosse una forma secondaria di *mt’šmn*, «Ancella di Eshmun», ma la *lectio difficilior* mi pare imporsi in considerazione del numero di attestazioni e del fatto che l’elemento *m*, «madre», risulta attestato anche con Ashtart (Astarte) nel nome ben frequente di *m’štrt*, «Ashtart è (mia) Madre»,

⁸ Oltre a Lévi-Strauss 1949, più recentemente Sahlins 2011.

⁹ Benz 1972, p. 269; Halff 1963-1964, p. 92. Le iscrizioni sono CIS I, 881, 1106, 2065, 3826 (in parte restituita), 4855 (nonno chiamato Eshmunyatón), 6066.

portato a Sidone dalla madre del re Eshmunazor, al potere nel VI secolo a.C.¹⁰. Eshmun, del resto, è un dio fortemente ancorato a Sidone, probabilmente chiamato «Baal di Sidone» nella stessa iscrizione funeraria e commemorativa dove il giovane re defunto ricorda gli edifici sacri costruiti da lui e da sua madre, fra cui uno per il Baal di Sidone e uno per Ashtart «Nome di Baal». In occasione dell'espansione fenicia nel Mediterraneo, il culto di Eshmun si è ampiamente diffuso¹¹. A Cartagine, dove è attestato un suo santuario¹², il dio risulta molto popolare e quindi frequentemente convocato nell'onomastica personale. Giuseppe Minunno ha recensito più di 2000 attestazioni di nomi propri formati con l'elemento divino Baal¹³, più di 1600 con l'elemento Melqart, più di 1000 con l'elemento Ashtart, mentre Eshmun, in quarta posizione in termini di popolarità, ricorre ben 724 volte in diversi nomi, fra cui il gettonato Abdeshtart ('bd'smn), «Servitore di Eshmun», che compare più di 400 volte. Come sottolinea l'autore, i verbi o sostantivi usati con il teonimo Eshmun esprimono, in oltre il 65% dei casi, un legame col dio¹⁴ nel senso che l'individuo è servitore, cliente, nella mano del dio, laddove circa il 25% rimanda alla protezione e all'aiuto offerti dal dio. I termini di parentela sono limitati al nostro curioso «Eshmun è (mia) Madre». Va inoltre notato, prima di approfondire l'analisi, che a Cartagine è conservata un'iscrizione votiva rivolta a una divinità detta 'doppia', Eshmun-Ashtart, 'šmn'strt¹⁵. L'associazione fra Eshmun e Ashtart fa verosimilmente riferimento all'orizzonte sidonio appena evocato, mentre il nome divino doppio, maschile e femminile, traduce una certa fluidità di genere nel mondo divino¹⁶, sulla quale torneremo più avanti.

3. La parentela divina nell'antroponimia

Come ricordato sopra, diversi antroponimi fenici e punicli includono predicati nominali che esprimono una relazione di parentela tra la divinità e l'individuo che porta il nome. Ad esempio, la paternità divina è espressa con l'elemento 'b, «Padre», nei nomi 'bb'l, «Baal è (mio) Padre», oppure «Il/Mio Padre è Signore», 'bqm, «Il/Mio Padre si alza/si erge», 'bmlk, «Il/Mio Padre è re», oppure «Milk è mio padre», ecc. Si evince da questi casi che «Padre» può essere una qualifica applicata a un teonimo o presunto tale (Baal), o fungere da etronimo di una divinità, senza che sia esplicita l'identità del Padre divino che si

¹⁰ KAI 14.

¹¹ Garbati-Xella 2021.

¹² Le iscrizioni CIS I, 2362, 4834-4837, 5594 fanno riferimento a un luogo di culto di Eshmun, ma non sappiamo se si tratti sempre della stessa divinità.

¹³ Si ipotizza generalmente che, a Cartagine, l'elemento onomastico Baal possa riferirsi *in primis* a Baal Hammon al quale sono destinate le migliaia di stele votive del tofet, insieme a Tanit chiamata appunto «Viso di Baal».

¹⁴ G. Minunno (Minunno 2024) parla di «dependence» («dipendenza»).

¹⁵ CIS I, 254.

¹⁶ Bonnet-Galoppin-Grand-Clément 2021.

alza, si drizza, un'azione espressa con il verbo *qwm*. Il ruolo di «Padre» sembra rimandare a un universo esclusivamente maschile. La parentela materna, invece, espressa con il sostantivo *'m*, «Madre», pare invece essere una prerogativa quasi esclusiva della dea Ashtart, se si esclude il nostro «Eshmun è (mia) Madre». Va anche segnalato l'interessante e altrettanto curioso antroponimo *'my'h*, «Mia madre (divina) è (mio) fratello», attestato su due stele funerarie provenienti da Tiro, la cui datazione rimane incerta (epoca persiana?)¹⁷. Quanto all'elemento *bt*, «Figlia», esso ricorre nell'antroponimo *btb'l*, «Figlia di Baal», più raramente in altri nomi, fra cui *bt'smn*, «Figlia di Eshmun», che va accostato al nostro «Eshmun è (mia) madre». Fra gli antroponimi composti con l'elemento *'h* («Fratello») e *'ht* («Sorella») prevalgono gli elementi divini *mlk/mlkt*, «Re/Regina», da considerare come teonimi o titoli divini che fungono da etronimi per una divinità regale, quale Melqart ad esempio, il *MLK* della città di Tiro¹⁸, o Ashtart, chiamata *mlkt qdšt*, «Regina Santa», a Kition, nell'isola di Cipro. L'antroponimo *'hmlkt*, «Fratello della Regina» compare ben 585 volte nelle iscrizioni di Cartagine, seguito da *'hmlk* («Fratello del Re»). Dal punto di vista del genere, nel nome dato a una bambina o un bambino, i genitori possono quindi decidere di mettere in evidenza una filiazione divina paterna o materna, una fratellanza o 'sorellanza', nella misura in cui tutti questi termini mirano ad attirare sui neonati una vicinanza benefica e una protezione efficace da parte delle divinità. Una volta esplorato questo panorama, rimane ancora da spiegare perché Eshmun viene descritto come madre e non come padre nei confronti delle cinque o sei persone che si chiamano *'m(')šmn*. Perché nei loro confronti non si usa il frequentissimo *'m'strt*?

4. Eshmun da Sidone a Cartagine

L'uso massiccio dell'elemento teoforico Melqart negli antroponimi punic di Cartagine (1613 attestazioni secondo Minunno) attira la nostra attenzione sulla componente ancestrale dell'onomastica cartaginese. Melqart era il dio della madrepatria Tiro, con il quale Cartagine aveva mantenuto un forte legame organico, riattivato annualmente in occasione del suo rituale tirio dell'*egersis*, il «risveglio»¹⁹. Diodoro Siculo chiama del resto questo dio τὸν Ἡρακλέα τὸν παρὰ τοῖς ἀποίκους, cioè «l'Eracle quello preposto ai coloni», sottolineando il suo legame con la diaspora tiria²⁰. La notevole popolarità del Baal di Tiro induce a pensare che Eshmun, il Baal di Sidone, con le sue 724 attestazioni, abbia giocato un ruolo simile in riferimento all'orizzonte sidonio, dove il grande santuario di Bostan esh-Sheikh ospitava un culto di ampio respiro regionale e in-

¹⁷ Sader 2005, p. 48 nota 23, 56-57 nota 31. Cfr. Albertz-Schmitt 2012, p. 577.

¹⁸ Su Melqart, da ultimo, Bonnet 2021a; su Ashtart, Bonnet 2021b, in particolare p. 25; per l'iscrizione di Kition: *I.Kition* 1078 = *IK C1* = <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/source/381> (inizio del IV secolo a.C.).

¹⁹ Bonnet 2015, pp. 71-86.

²⁰ Diod. Sic. 20, 14.

ternazionale, che associava Eshmun e Ashtart. Queste divinità si prendevano cura insieme della comunità cittadina, con un'attenzione particolare alla salute, al benessere degli adulti e dei più giovani²¹. Il fatto che ad Eshmun corrisponda nel mondo greco Asclepio è molto significativo da questo punto di vista²², così come è altrettanto significativa l'esistenza del teonimo doppio Eshmun-Ashtart menzionato sopra. Le fonti classiche collocano il santuario cartaginese dell'Asclepio punico in alto, sulla collina di Byrsa²³, e aggiungono che ospitava le riunioni del Senato locale, due elementi che confermano il ruolo 'poleico' di Eshmun. Gli ultimi resistenti all'attacco feroce dei Romani nel 146 a.C. si rifugiarono in questo santuario prima di morire eroicamente. Alla luce di questi dati, il curioso profilo materno di Eshmun inizia ad acquisire il suo senso.

Fra gli antroponimi cartaginesi contenenti il nome di Eshmun, oltre al frequentissimo *'bd'šmn*, «Servitore di Eshmun», vanno presi in considerazione i nomi *'šmnhlš*, «Eshmun ha liberato/salvato», *'šmnytn*, «Eshmun ha dato», *'šmn'ms*, «Eshmun ha portato/sostenuto» e *bd'šmn*, «Nella mano di Eshmun», che, senza particolare originalità, rientrano nella sfera della protezione, dell'aiuto, del favore, della grazia, del destino. Chiamare una persona «Eshmun è (mia) madre» potrebbe pertanto, in prima battuta, essere considerato come un modo singolare di assicurarle una protezione particolarmente attenta e ravvicinata, come quella di una madre, ma anche potente ed efficiente, come quella di un dio. Da questo punto di vista, cosa apprendiamo dalla documentazione fenicia e punica sull'esistenza di divinità materne?

5. Divinità materne nel mondo fenicio e punico

Se il sostantivo *'m*, «Madre», appare poco sollecitato nell'antroponimia di Cartagine è forse perché risulta raro nell'onomastica divina. Un'iscrizione cartaginese, datata fra il IV e il III secolo a.C., incisa su una base oggi scomparsa²⁴, contiene una dedica *lrbt l'm' wlrbt lb'lt hhdrt*, «Per la Signora per la Madre e per la Signora, la Padrona dell'aldilà». Non è escluso che questa sequenza singolare nell'epigrafia punica possa riferirsi al binomio greco formato da Demetra, la madre, e sua figlia Kore, ossia Persefone, sposa di Ade e sovrana dell'aldilà. Sappiamo, infatti, che le due dee furono introdotte a Cartagine dalla Sicilia nel 396 a.C.²⁵ su iniziativa dei Cartaginesi, che avevano provocato l'ira delle dee a seguito del saccheggio del loro tempio siracusano da parte delle truppe di Imilcone. Con la massima solennità, precisa Diodoro, le dee e le loro statue di culto furono installate ufficialmente nella metropoli punica e per esse vennero istitu-

²¹ Per l'analisi di questi profili si veda Bonnet 2014, pp. 211-245. Il nome stesso di Eshmun si collega ad una radice semitica *šmn* legata all'olio, le cui virtù terapeutiche sono ben conosciute.

²² Cfr. Garbati-Xella 2021.

²³ Liv. 41, 22; 42, 24; Strab. 17, 3, 14; App. *Pun.* 130 (che descrive il luogo come una vera e propria acropoli o cittadella).

²⁴ KAI 83.

²⁵ Bonnet 2006; López Bertran 2021.

iti sacrifici di *ethos* greco. Per il servizio quotidiano delle dee furono mobilitati i più illustri residenti greci di Cartagine. Ciononostante, è molto probabile che la loro titolatura greca sia stata oggetto di una 'traduzione' punica. Demetra, chiamata altresì Deo, è una figura chiaramente materna, mentre sua figlia diventa, a sua volta, «Padrona», *kuria* in greco, *baalat* in punico; del resto, l'epigrafia neopunica conserva due attestazioni del nome divino *Krw'* (in un caso lacunosa), associato una volta al sostantivo *b'lt*, «Signora», e una volta a *rbt*, «Dama»²⁶. Il lessicografo Esichio, verosimilmente nel V-VI secolo d.C., spiega il termine *Amma* come il nome della balia di Artemide, o un termine che significa «anche madre, o Rhea, o Demetra»²⁷.

Due iscrizioni votive del tofet di Cartagine, datate fra il IV e il II secolo a.C. circa²⁸, contengono un'interessante variante nella formula votiva usuale che recita *lrbt ltnt pn b'l wl'dn lb'l hmn*, «alla Dama a Tanit Viso di Baal e al Signore a Baal Hammon». Infatti, il dedicante si rivolge a Tanit come «alla Madre alla Signora Tanit Viso di Baal» (*l'm lrbt ltnt pn b'l*), seguita da solito «Signore Baal Hammon». La qualifica di «Madre» è stata semplicemente aggiunta alla titolatura di Tanit, in posizione iniziale²⁹. Nella sfera fenicia, l'elemento «Madre» è praticamente assente nell'onomastica divina, benché sia attestato nell'antroponimia, ad esempio nel nome della regina sidonia, madre di Eshmunazor, Umiashtart, già menzionata. Va segnalata un'unica iscrizione da Kition, più precisamente dal sito di *Phaneromeni*, datata alla metà del IV secolo a.C. e incisa su una base di marmo, che recita³⁰: «Alla sua Signora alla Madre la 'zrt» (*lrby l'm h'zrt*). Chi sia di preciso questa dea rimane oscuro, ma in greco viene chiamata Artemide *Paralia*, con un epiteto che può significare sia «Della riva» sia «Della salina». Il profilo dei culti del santuario di *Phaneromeni*, vicino al lago salato di Hala Sultan Tekke, è stato accuratamente analizzato e decifrato da Pauline Maillard³¹: si tratta di culti legati alla cura dei neonati e alla salute, nei quali il sale rinomato di Kition giocava un ruolo terapeutico. A questo proposito può risultare interessante ricordare qui l'iscrizione votiva trilingue (greco, latino e punico) di San Nicolò Gerrei, in Sardegna, indirizzata a Ἀσκληπιῷ Μήρη / *Aescolapio Merre* / *l'dn l'smn m'rḥ*, da parte uno schiavo di nome *Kleonon* che, in greco, si definisce come ὁ ἐπὶ τῶν ἀλῶν, «il preposto alle saline»³².

²⁶ Sul mausoleo di Gasr Dora si veda Bigi-Di Vita-Evrard-Fontana-Schingo 2009, pp. 37-39 (prima metà del I secolo d.C.); a *Lepcis Magna*, Elmayer 2008 (I-II secolo d.C.).

²⁷ Hesych. *lex.* 3692, s.v. *Amma*.

²⁸ CIS I, 195 (<https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/source/2420>) e 380 (<https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/source/3834>).

²⁹ L'iscrizione CIS I, 2631 (<https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/source/7442>) contiene probabilmente la stessa sequenza, anche se manca il *lamed* introduttivo (*m lrbt ltn[t] pn b'l wl'dn lb'l hmn*).

³⁰ *I.Kition* 1027 = IK A27. Cfr. Maillard 2022 e 2023, pp. 131-132, 208-209.

³¹ Cfr. *supra*, nota 30.

³² KAI 66. Cfr., di recente, Culasso Gastaldi 2000; Bergamini 2006, pp. 20-25; Culasso Gastaldi-Pantò 2014, pp. 38-39 nota 8.

Tornando all'elemento onomastico divino «Madre», possiamo così dire che non fosse frequente per le divinità femminili e sconosciuto per una divinità maschile.

6. *L'uso metaforico del lessico della parentela*

Per cogliere il senso dell'antroponimo che ci interessa, esploriamo ora l'uso metaforico del lessico della parentela, prendendo in considerazione prima di tutto alcune iscrizioni reali. Questa pista è tanto più valida quanto l'ambito della regalità umana – poteri, ideologia, linguaggio, simboli, dispositivi, gerarchizzazione – serve a pensare ed esprimere diversi aspetti della potenza divina. Così come il re è «colui che fa vivere il popolo»³³, le divinità esercitano, ciascuna a modo suo, una protezione altrettanto esistenziale per le società umane e per ogni singolo individuo. Tale capacità del re a vegliare sulla vita e la prosperità dei suoi sudditi è espressa metaforicamente attraverso i termini di parentela. Nell'iscrizione del re di Sam'al (Zincirli in Turchia meridionale), attorno all'830-825 a.C., il re Kulamuwa afferma³⁴: «quanto a me, sono stato un padre per loro, sono stato una madre per loro, e sono stato un fratello per loro». Il ricorso ad un insieme di tre legami di parentela mira a sottolineare la forza dell'impegno del re a favore del popolo. Padre, madre e fratello al contempo, il re offre una protezione completa. I termini di parentela hanno qui un valore metaforico e ideologico per esprimere una correlazione intima e duratura, che costituisce in qualche modo la trama principale del tessuto sociopolitico; il regno, in altre parole, è una grande famiglia unita da legami 'naturali'. Nell'iscrizione di Karatepe, sempre in Turchia meridionale, alla fine dell'VIII secolo a.C.³⁵, il re locale, Azitiwada, ricorda la sua investitura in questi termini: «Baal mi ha reso padre e madre per i Danuniti». Con questa fraseologia tradizionale, il re si presenta come garante, di 'diritto divino', della pace, del benessere e della prosperità.

Un altro ambito nel quale il lessico della parentela viene usato per esprimere l'antichità, la pariteticità e la solidità dei legami intercorsi fra due stati, due corti, due sovrani è quello della diplomazia³⁶. Ad esempio, una tavoletta di Hattusha, la capitale dell'impero ittita, datata al XIII secolo a.C.³⁷, usa i termini «sorella» e «fratello» per caratterizzare il rapporto stabilito fra la regina ittita (di origine hurrita) Puduhepa, moglie di Hattushili III, e il faraone Ramses II, che riceverà come spose due figlie della coppia reale ittita. Nella fattispecie, i matrimoni creeranno veramente dei legami di parentela, ma il vocabolario usato non fotografa una realtà familiare, bensì traduce una rete di rapporti politici. Numerosi sono anche gli esempi tratti dalla corrispondenza di Amenofi IV/Akhenaton con

³³ Amadasi Guzzo 1984.

³⁴ KAI 24, 10-11.

³⁵ KAI 26A i 3.

³⁶ Analogamente, nel mondo greco, il lessico della *sungeneia* è molto presente nelle relazioni diplomatiche: Curty 1995.

³⁷ KUB XXI, 38; cfr. Hoffner-Beckman 2009, pp. 281-290 nota 98.

le grandi corti del XIV secolo a.C. La lettera EA 9, ad esempio, inizia in questi termini: «Di' a Nibhurrereya (= Tutankhamun), re d'Egitto, mio fratello: Così dice Burra-Buriyash (= re di Babilonia), tuo fratello: per me tutto va bene. Per te, per la tua casa, per le tue mogli, per i tuoi figli, per il tuo Paese, per i tuoi Grandi, per i tuoi cavalli, per i tuoi carri, tutto va bene». I principi di questo sistema diplomatico, che mira alla stabilità geopolitica e copre tutto il Vicino Oriente e l'Egitto, sono espressi in termini molto chiari da Hattushili III (1265-1238 ca), in un messaggio rivolto al re di Babilonia, Kadashman-Enlil II (1263-1255 ca)³⁸:

Quando io e tuo padre abbiamo stabilito relazioni diplomatiche e siamo diventati come fratelli devoti, non siamo diventati fratelli solo per un giorno; non abbiamo forse stabilito relazioni fraterne permanenti basate sulla parità di status? [Poi] abbiamo fatto il seguente accordo: siamo solo esseri umani; il sopravvissuto deve proteggere gli interessi dei figli di colui che è andato incontro al suo destino. Mentre gli dèi mi tenevano in vita e preservavano il mio regno, tuo padre è morto e io l'ho pianto come si deve in un rapporto fraterno.

Non abbiamo purtroppo testimonianze simili per il mondo fenicio e punico, ma la Bibbia ebraica fornisce un materiale prezioso, che ci riconduce alla sfera divina.

7. *Yahweh Padre e Madre*

Dopo il fallimento della regalità che ha portato, nella revisione postesilica della storia di Israele, al terribile fallimento della distruzione del Tempio di Gerusalemme ad opera di Nabucodonosor nei primi decenni del VI secolo a.C. e alla deportazione degli Ebrei in Babilonia, non esiste più, in Israele, che un solo re: Yahweh³⁹. Numerosi sono i Salmi che proclamano la sua regalità. Quindi, in quanto tale, Yahweh ha a cuore di comportarsi alla stregua dei re menzionati sopra, cioè di sviluppare dei rapporti fraterne, di benevolenza e protezione, con il popolo dell'alleanza. Il Salmo 27 fa ricorso al vocabolario della parentela in questi termini⁴⁰:

Non nascondermi il tuo volto,
non respingere con ira il tuo servo.
Sei tu il mio aiuto, non lasciarmi,
non abbandonarmi, Dio della mia salvezza.
Mio padre e mia madre mi hanno abbandonato,
ma il Signore mi ha raccolto.

³⁸ KBo 1.10+KUB 3.72. Cfr. Beckman 1999 nota 23.

³⁹ Cfr. Grant 2004.

⁴⁰ Altri esempi di parentela con Yahweh in Nm 11, 12; Dt 32, 18; Ier 2,27; Is 40, 11; 42, 14; 45, 9-10; 49, 14-15. Su questi ultimi passi, Dille 2004. pp. 34-40; in generale Ziemer-Erbele-Küster-Dieckmann 2006; Loland 2008; Maier 2014.

Dio viene descritto come un padre e una madre ‘di sostituzione’, o meglio un padre e una madre che non fanno mai mancare il loro sostegno, proprio perché non sono figure umane, quindi fallibili, ma una figura divina, infallibile, salvatrice, che raccoglie invece di abbandonare⁴¹. In modo interessante nella prospettiva dell’analisi del nome «Eshmun è (mia) madre», Yahweh assume significativamente entrambi i ruoli parentali. Alcuni passi biblici fanno persino riferimento a Yahweh come a una madre che allatta, un motivo che ha conosciuto interessanti sviluppi ermeneutici nella *kabbalah*⁴². In Is 66, 10-13, la premura materna di Yahweh viene espressa con delle immagini di grande impatto:

Rallegratevi con Gerusalemme,
esultate per essa tutti voi che l’amate.
Sfavillate con essa di gioia
tutti voi che per essa eravate in lutto.
Così sarete allattati e vi sazierete
al seno delle sue consolazioni;
succhierete e vi delizierete
al petto della sua gloria.
Perché così dice il Signore:
“Ecco, io farò scorrere verso di essa,
come un fiume, la pace;
come un torrente in piena, la gloria delle genti.
Voi sarete allattati e portati in braccio,
e sulle ginocchia sarete accarezzati.
Come una madre consola un figlio,
così io vi consolerò”.

L’uso del lessico della parentela e di metafore antropomorfe che mettono in risalto i sentimenti materni⁴³ al fine di esprimere il legame intimo ed esclusivo fra la divinità e i suoi ‘fedeli’ hanno da tempo ritenuto l’attenzione dei bibliisti⁴⁴. D’altra parte, la Bibbia ebraica, come ben sappiamo, ha attinto a un ricco patrimonio di tradizioni anteriori. Ora, nel mondo mesopotamico, Marduk è acclamato e invocato nelle preghiere come Padre e Madre⁴⁵, così come Ishtar⁴⁶ si trova spesso in relazione con il momento della nascita, quindi con l’idea del legame biologico e dei sentimenti e obblighi che ne derivano: proteggere, sostenere, perdonare. Come nel Salmo 27 citato sopra, una strategia di *captatio bene-*

⁴¹ Nella stessa prospettiva, il Salmo 22, 10-11: «Sei proprio tu che mi hai tratto dal grembo, mi hai affidato al seno di mia madre. Al mio nascere, a te fui consegnato; dal grembo di mia madre sei tu il mio Dio». Su questo passo, Grohmann 2006.

⁴² Haskell 2012.

⁴³ Va ricordato che il termine ebraico maschile *shad* («seno») è stato accostato al nome divino El Shaddai, da intendersi forse come «Dio con i seni»; cfr. Biale 1982. Su questo nome, di recente, Leuenberger 2024, pp. 679-680.

⁴⁴ Cfr., ad esempio, Barton 1896 e Seligman 1923. Più recentemente, Wilson-Wright 2022.

⁴⁵ Jüngling 1994, p. 368.

⁴⁶ Jüngling 1994, p. 369.

volentiae nei confronti degli dèi consiste nell'affermare che un individuo non ha madre né padre e che la divinità assume questo doppio ruolo⁴⁷.

I testi di Ugarit forniscono un altro caso interessante studiato nel 1984 da Paolo Xella in un articolo intitolato «Tu sei mio fratello ed io sono tua sorella (KTU 1.18 I 24)»⁴⁸. Si tratta di un passo del poema ugaritico di Danilo e Aqhat, il primo re e padre del secondo, nel quale interviene la dea Anat. Aqhat, infatti, rifiuta di regalare alla dea il favoloso arco composito che il dio Kothar gli ha affidato, cosa che induce Anat a una mossa strategica per tentare di convincerlo. La dea fa leva sulla loro pretesa parentela: «Ascolta, di grazia, eroe (*gZR*) Aqhat, tu sei mio fratello e io sono tua sorella». Se, come nota Xella, in alcuni contesti, come nei *love songs* sumerici ed egiziani, il legame fra fratello e sorella può servire ad esprimere una vicinanza affettiva, erotica, nel passo ugaritico tale connotazione sembra assente. Piuttosto, Anat propone ad Aqhat di cacciare insieme, quindi di praticare un'attività tipica delle corti reali, di una certa diplomazia aulica, abituata ad usare il vocabolario della parentela per dare sostanza alla finzione di una grande famiglia dispiegata in tutto il Vicino Oriente, garante della pace e della ricchezza. Essere fratello e sorella implica sostanzialmente una parità di rango, quindi un rispetto reciproco e degli obblighi legati a un codice di buona condotta, al centro del quale si trovano lo scambio di doni⁴⁹. Nella fattispecie, Anat pretende da Aqhat il dono dell'arco 'magico' in cambio della sua benevolenza. Già che ci troviamo a Ugarit, occorre menzionare l'elemento divino maschile 'Attar (da non confondere con la dea 'Attart), che fa riferimento ad un dio attestato nel ciclo mitologico di Baal che compare nel nome proprio teoforico 'ttr^{um}, «Attar è madre», ma anche in 'ttr^b, «Attar è padre»⁵⁰, a conferma della fluidità di genere che contraddistingue il mondo divino.

Che vi sia o meno un'eredità cananea, la teologia monoteista di Yahweh investe nel lessico della parentela. Ciò si verifica anche nell'antroponimia, come evidenziato da Rainer Albertz e Rüdiger Schmitt nella loro splendida monografia su *Family and Household Religion*⁵¹. I due autori hanno raccolto tutti i nomi personali contenenti termini di parentela, da cui si evince che l'associazione maschile + femminile, o viceversa, non è del tutto rara sia in ebraico che in aramaico. Antroponimi come 'hy'm, «Mio fratello (divino) è madre» [con variante «Mio fratello (divino) è padre»] oppure 'h'mh, «(Mio) fratello (divino) è madre»⁵² vengono usati alla stregua di 'hmlkh, «(Mio) fratello (divino) è regina» (nome maschile). Va segnalato anche 'ht'b, «(Mia) sorella (divina) è padre», oppure 'htmlk, «(Mia) sorella (divina) è re» (entrambi nomi femminili). L'antroponi-

⁴⁷ Jüngling 1994, p. 376.

⁴⁸ Xella 1984.

⁴⁹ Rimane fondamentale il libro di Zaccagnini 1973.

⁵⁰ Gröndahl 1967, p. 86 nota 75, 141.

⁵¹ Albertz-Schmitt 2012, spec. pp. 576-578 (con i riferimenti alle fonti).

⁵² Cfr. la banca-dati dei nomi propri ebraici: <<https://www.dahpn.gwi.uni-muenche.de/>> (2025-10-04).

mia ebraica fa anche riferimento a diversi padri divini: «Yah(u)⁵³ è mio padre», «Shamash è mio padre» e «Baal è mio padre»⁵⁴. Nella sfera neoassira, compare il nome proprio Abi-ummi, «Mio padre è mia madre»⁵⁵, con un simile incrocio di genere. A Palmira si trova invece il nome *ʾhlt*, «(Mio) Fratello (è) Allat»⁵⁶, sul modello di nomi simili come «Mio fratello è Nabu», «Mio Fratello è Bel», «Mio Fratello è Arsu», ecc.

8. Genere e alterità divina

Torniamo, per concludere, sul nostro nome punico «Eshmun è mia madre». Alla luce degli elementi appena esaminati, esso risulta in definitiva meno ‘curioso’ di come appariva inizialmente. Da un lato abbiamo visto che il lessico della parentela viene adottato per esprimere metaforicamente, nell’ambito dell’ideologia della regalità, il legame stretto e vitale fra un sovrano e i suoi sudditi; dall’altro, abbiamo evidenziato il suo uso ricorrente nella fraseologia diplomatica sin dal Bronzo Recente, all’interno di un sistema palaziale fondato su una specie di *balance of power* e su una presunta reciprocità di affetti familiari fra le corti più potenti⁵⁷. Diversi contesti, inoltre, hanno evidenziato il fatto che sia per i re sia per le divinità le distinzioni di genere funzionano in modo diverso rispetto ai comuni mortali. Essere insieme padre e madre finisce con l’indicare di essere di fronte a un’entità umana o sovrumana i cui poteri di tutela, sotto ogni aspetto, sono senza limite, permanenti, affidabili ed esaurienti, in una parola compiuti⁵⁸. Di conseguenza, dare a una bambina appena nata – va ricordato che a Cartagine sono solo delle donne a portare il nome di «Eshmun è (mia) madre» – questo nome significava porla sotto la protezione premurosa di un dio, le cui prerogative nel campo della salute e della protezione dei piccoli erano risapute, in particolare nella metropoli sidonia. Inoltre, poiché i legami di parentela rientrano, dal punto di vista delle rappresentazioni sociali, nella sfera della reciprocità, essere fratello, sorella, figlio o figlia di una divinità implica onorarla in modo particolare. Se Eshmun è mia madre, avrò nei suoi confronti un’attenzione spiccata, una devozione speciale.

Infine, dobbiamo soffermarci sulla questione del genere applicato al mondo divino. Come ribadito recentemente, «il faut partir du principe que la distinction

⁵³ Una variante di YHWH.

⁵⁴ Albertz-Schmitt 2012, p. 576.

⁵⁵ Radner 1998, p. 15: individuo maschile di Ninive all’epoca di Esarhaddon.

⁵⁶ Stark 1971, pp. 66-67. Poiché Allat è una divinità femminile, Stark propone di tradurre, in questo caso solo, «Fratello di Allat», un’eccezione che non sembra giustificata alla luce dei casi appena menzionati in fenicio, punico e ebraico.

⁵⁷ I cosiddetti ‘Piccoli Re’ non usano il lessico della parentela, ma della sottomissione volontaria, dell’ubbidienza e della fedeltà. Cfr. Liverani 1999.

⁵⁸ Questa la lettura che ne offre Jüngling 1994, pp. 365-386, che fornisce numerosi esempi in ambito mesopotamico, egiziano, ittita, semitico nordoccidentale di divinità che cumulano il genere maschile e femminile.

entre dieux et déesses ne procède pas d'un simple décalque de la société humaine, les normes de genre n'échappant pas à ce constat»⁵⁹. E ancora⁶⁰:

Le genre ne nous renseigne dès lors, en aucune façon, sur une prétendue "essence" de la divinité, qui serait déterminée une fois pour toutes, immuable et insensible aux contextes spatio-temporels, mais sur l'activité et la sphère d'intervention qui lui sont prêtées au sein d'un réseau relationnel donné.

Il nome «Eshmun è (mia) madre» costituisce un brevissimo enunciato che mette in relazione chi lo porta con il dio Eshmun in qualità di madre agendo per la bambina *in quel contesto*, e non in assoluto. Per la neonata, il nome scelto dai genitori esprime l'augurio di una protezione efficace, probabilmente già sperimentata in famiglia, destinata a prolungarsi tutta la vita tramite uno scambio di attenzioni reciproche. Oltre a sua madre umana, la bambina potrà contare sulla vigilanza materna di Eshmun. I diversi legami di parentela e di alleanza, umani e sovrumani, si intrecciano per costituire e rafforzare il tessuto sociale. Esistono tuttavia delle differenze significative tra parentela umana e parentela divina, come fra genere umano e genere divino, ed è proprio questo divario ontologico che contribuisce alla fabbrica del divino come 'altro', quindi potente. Che il dio Eshmun possa essere 'madre' rappresenta in ultima istanza, al di là dell'antropomorfismo che costituisce una strategia discorsiva, un indizio dell'alterità del divino e un segno della sua partecipazione alla *cosmic polity*, cioè alla *governance* del mondo e del destino delle società umane. Si può quindi condividere l'analisi seguente⁶¹:

En réalité, c'est la surpuissance même des dieux qui s'exprime dans leur capacité à être à la fois d'un genre et d'un autre, indépendamment de toutes catégories humaines. Dans l'hymne à la Lune⁶², saturé de qualifications, on transcende délibérément la binarité de genre pour suggérer que la divinité embrasse tout le champ des activités possibles, y compris l'*andreia* qui renvoie au domaine de la guerre.

Eshmun, del resto, non è del tutto estraneo alla sfera della guerra: lo testimonia la parte finale del trattato fra il re di Tiro, Baal, e il re assiro, Esarhaddon, nel 675 a.C. circa, dove, insieme a Melqart, si impegna, in caso di tradimento, a consegnare il territorio del traditore alla distruzione e il suo popolo alla deportazione, a togliere il cibo, i vestiti e l'olio⁶³. Anche Yahweh, Marduk o Ishtar sono attivi come divinità belliche e materne al tempo stesso.

Con la parentela, abbiamo sollevato un tema antropologico di primo ordine. Con il nome «Eshmun è mia madre», siamo andati, per dirlo con le paro-

⁵⁹ Bonnet-Galoppin-Grand-Clément 2021, p. 3.

⁶⁰ Bonnet-Galoppin-Grand-Clément 2021, p. 7. Per una riflessione a partire da un caso afro-brasiliano, Pina-Cabral 2019.

⁶¹ Bonnet-Galoppin-Grand-Clément 2021, p. 9.

⁶² Si tratta di PGM, IV, 2241-2358. Cfr. Galoppin 2021.

⁶³ Parpola-Watanabe 1988, IV, 14.

le di Maurizio Bettini⁶⁴, a scavare ‘negli angoli’ della parentela, fra paradossi e metafore, tentando di capire meglio le relazioni fra uomini e dèi così come si esprimono nell’antroponimia e in diversi ambienti culturali, prendendo spunto da una ‘curiosità’ che ha fatto da leva e prodotto, ce lo auguriamo, elementi di analisi e riflessione pertinenti e utili.

Riferimenti bibliografici

- Albertz-Schmitt 2012 = R. Albertz - R. Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake 2012.
- Amadasi Guzzo 1984 = M. G. Amadasi Guzzo, *Le roi qui fait vivre son peuple dans les inscriptions phéniciennes*, «Die Welt des Orients» 15, 1984, pp. 109-118.
- Amadasi Guzzo-De Simone 2024 = M. G. Amadasi Guzzo - R. De Simone, *La lingua dei Fenici*, Milano 2024.
- Barton 1896 = G. A. Barton, *The Kinship of Gods and Men among the Early Semites*, «Journal of Biblical Literature» 15, 1896, pp. 168-182.
- Beckman 1999 = G. M. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta 1999.
- Benz 1972 = F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rome 1972.
- Bergamini 2006 = G. Bergamini, *Due importanti reperti punici nel Museo di Antichità di Torino*, «Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte» 21, 2006, pp. 20-25.
- Bettini 2025 = M. Bettini, *Antropologia del mondo antico*, in M. Bettini (ed.), *L'antropologia del mondo antico*, Bologna 2025, pp. 11-40.
- Biale 1982 = D. Biale, *The God with Breasts: El Shaddai in the Bible*, «History of Religions» 21, 3, 1982, pp. 240-256.
- Bigi-Di Vita-Evrard-Fontana-Schingo 2009 = F. Bigi - G. Di Vita-Evrard - S. Fontana - G. Schingo, *The Mausoleum of Gasr Doga*, «Libyan Studies» 40, 2009, pp. 25-46.
- Bonnet 2006 = C. Bonnet, *Identité et altérité religieuses. À propos de l'hellénisation de Carthage*, «Pallas» 70, 2006, pp. 365-379.
- Bonnet 2014 = C. Bonnet, *Les Enfants de Cadmos. Les paysages religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris 2014.
- Bonnet 2015 = C. Bonnet, *Des chapelles d'or pour apaiser les dieux. Au sujet des aphidrymata carthaginois offerts à la métropole tyrienne en 310 av. J.-C.*, «Mythos» 9, 2015, pp. 71-86.
- Bonnet 2021a = C. Bonnet, *Melqart*, in H. Niehr - P. Xella (edd.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture. II.1 Religion – Deities and Mythical Characters*, Leuven-Paris-Bristol 2021, pp. 151-158.
- Bonnet 2021b = C. Bonnet, *Astarte*, in H. Niehr - P. Xella (edd.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture. II.1 Religion – Deities and Mythical Characters*, Leuven-Paris-Bristol 2021, pp. 21-29.
- Bonnet-Galoppin-Grand-Clément 2021 = C. Bonnet - Th. Galoppin - A. Grand-Clément, *Que fait le genre aux dénominations divines, entre mondes grecs et sémitiques ?*, «Archimède. Archéologie et histoire ancienne» 8, 2021, pp. 1-16.
https://archimede.unistra.fr/fileadmin/upload/DUN/archimede/Revue_

⁶⁴ Bettini 2025.

- Archimede_RAHA/Numero_8/AR_D1_1_BONNET_GALOPPIN_GRAND-CLEMENT.pdf>.
- Culasso Gastaldi 2000 = E. Culasso Gastaldi, *L'iscrizione trilingue del Museo di Antichità di Torino (dedicante greco, ambito punico età romana)*, «Epigraphica» 62, 2000, pp. 11-28.
- Culasso Gastaldi-Pantò 2014 = E. Culasso Gastaldi - G. Pantò (edd.), *I Greci a Torino. Storie di collezionismo epigrafico*, Torino 2014.
- Curty 1995 = O. Curty, *Les parentés légendaires entre les cités grecques. Catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme syngeneia et analyse critique*, Genève 1995.
- Dille 2004 = S. J. Dille, *Mixing Metaphors: God as Mother And Father In Deutero-Isaiah*, London-New York 2004 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement series, 398).
- Elmayer 2008 = A. F. Elmayer, *A new Neo-Punic inscription from the region of Lepcis Magna*, «Libyan Studies» 39, 2008, pp. 161-166.
- Galoppin 2021 = Th. Galoppin, *Toutes les faces de la Lune. Une incantation grecque d'Égypte dans l'Antiquité tardive*, in C. Bonnet (ed.), *Noms de dieux ! Portraits de divinités antiques*, Toulouse 2021, pp. 56-83.
- Garbati-Porzia 2024 = G. Garbati - F. Porzia, *In Search of God Baal in Phoenician and Cypriot Epigraphy (First Millennium BCE)*, in A. Palamidis - C. Bonnet (edd.), *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin-Boston 2024, pp. 365-390.
- Garbati-Xella 2021 = G. Garbati - P. Xella, *Eshmun*, in H. Niehr - P. Xella (edd.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture. II.1 Religion – Deities and Mythical Characters*, Leuven-Paris-Bristol 2021, pp. 111-117.
- Gherchanoc 2012 = F. Gherchanoc, *L'oikos en fête*, Paris 2012.
- Graeber-Sahllins 2017 = D. Graeber - M. Sahllins, *On Kings*, Chicago 2017.
- Grant 2004 = J. A. Grant, *The King as Exemplar. The Function of Deuteronomy's Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms*, Leiden-Boston 2004.
- Grohmann 2006 = M. Grohmann, «Du has mich aus meiner Mutter Leib gezogen». *Geburt in Salm 222*, in B. Ziemer - D. Erbele-Küster - D. Dieckmann (edd.), «Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen». *Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75)*, Neukirchen-Vluyn 2006, pp. 73-97.
- Gröndahl 1967 = F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome 1967.
- Halff 1963-1964 = G. Halff, *L'onomastique punique de Carthage. Répertoire et commentaire*, «Karthago» 12, 1963-1964, pp. 61-146.
- Haskell 2012 = E. D. Haskell, *Suckling at My Mother's Breasts: The Image of a Nursing God in Jewish Mysticism*, New York 2012.
- Hoffner-Beckman 2009 = H. A. Hoffner - G. M. Beckman, *Letters from the Hittite Kingdom*, Atlanta 2009.
- Israel 1994 = F. Israel, *L'onomastique et la prosopographie*, in V. Krings (ed.), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden-New York-Köln 1994, pp. 215-221.
- Israel 2013 = F. Israel, *L'onomastica fenicia della Madrepatria: un primo aggiornamento*, in F. Briquel Chatonnet - C. Fauveaud - I. Gajda (edd.), *Entre Carthage et l'Arabie heureuse. Mélanges offerts à François Bron*, Paris 2013, pp. 217-234.
- Jüngling 1994 = H.-W. Jüngling, «Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht sein Vater und seine Mutter?» *Zu einer Doppelmetapher der religiösen Sprache*, in W. Dietrich - W. A. Klopfenstein (edd.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg 1994, pp. 365-386 (OBO, 139).

- Leuenberger 2024 = M. Leuenberger, *Yahweh's Divine 'Names'. Changing Configurations in the Hebrew Bible and Ancient Israel*, in A. Palamidis - C. Bonnet (edd.), *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin-Boston 2024, pp. 667-688.
- Lévi-Strauss 1949 = C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949.
- Liverani 1999 = M. Liverani, *Le lettere di el-Amarna*. 1. *Le lettere dei "Piccoli Re"*. 2. *Le lettere dei "Grandi Re"*, Brescia 1999.
- Loland 2008 = H. Loland, *Silent or Salient Gender? The Interpretation of Gendered God-Language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42, 46, and 49*, Tübingen 2008.
- López Bertran 2021 = M. López Bertran, *Demeter & Core*, in H. Niehr - P. Xella (edd.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture*. II.1 *Religion – Deities and Mythical Characters*, Leuven-Paris-Bristol 2021, pp. 94-96.
- Mähner 1992 = S. Mähner, *Ein Namen- und Bildsiegel aus En Sems (Beth Schemesch)*, «ZDPV» 108, 1992, pp. 70-72.
- Maier 2014 = C. Maier, *Körperliche und emotionale Aspekte JHWHs aus Genderperspektive*, in A. Wagner (ed.), *Göttliche Körper – göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und Alten Testament?*, Freiburg 2014, pp. 171-189 (OBO, 270).
- Maillard 2022 = P. Maillard, *Remarques sur le rôle du sel dans les pratiques votives de Kition: un exemple d'interaction entre les figurines divines et leur milieu*, in Th. Galoppin et al. (edd.), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean: Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin-Boston 2022, pp. 519-534.
- Maillard 2023 = P. Maillard, *Kition-Bamboula IX. Les cultes des Salines à Kition: étude des terres cuites d'époque classique*, Lyon 2023.
- Minunno 2024 = G. Minunno, *Who's in a Name? Human-Divine Relations in Personal Names from the Tophet of Carthage*, in A. Palamidis - C. Bonnet (edd.), *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin-Boston 2024, pp. 489-510.
- Parpola-Watanabe 1988 = S. Parpola - K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Helsinki 1988 (SAA, 2).
- Pina-Cabral 2019 = J. Pina-Cabral, *My Mother or Father. Person, metaperson and transcendence in ethnographic theory*, «Journal of the Royal Anthropological Institute» 25, 2019, pp. 1-21.
- Poccetti 2009 = P. Poccetti, *Antichi problemi e nuovi dati: rapporti tra teonimi e antroponimi nell'Italia antica*, in P. Poccetti (ed.), *L'onomastica dell'Italia antica: aspetti linguistici, storici, culturali, tipologici e classificatori*, Roma 2009, pp. 219-248 (Publications de l'École française de Rome, 413).
- Radner 1998 = K. Radner, *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, vol. 1, Philadelphia 1998.
- Sader 2005 = H. Sader, *Iron Age Funerary Stelae from Lebanon*, Barcelona 2005 (Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 11).
- Sahlins 2011 = M. Sahlins, *What kinship is (part one/part two)*, «Journal of the Royal Anthropological Institute» 17 (2011), pp. 2-19, 227-242.
- Sahlins 2021 = M. Sahlins, *Cosmic Economics*, «Annals of the Fondazione Luigi Einaudi» 55, 2021, pp. 255-278.
- Seligman 1923 = B. Z. Seligman, *Studies in Semitic Kinship*, «Bulletin of the School of Oriental Studies» 3, 1923, pp. 51-68.
- Stark 1971 = J. K. Stark, *Personal names in Palmyrene inscriptions*, Oxford 1971.

- Vattioni 1979 = F. Vattioni, *Antroponimi fenicio-punici nell'epigrafia greca e latina del Nordafrica*, «Annali del Seminario di studi del mondo classico. Sezione di archeologia e storia antica» 39, 1979, pp. 153-191.
- Vattioni 1980 = F. Vattioni, *Per una ricerca sull'antroponimia fenicio-punica*, «Studi Magrebini» 12, 1980, pp. 83-164.
- Waerzeggers-Groß 2024: C. Waerzeggers - M. M. Groß (edd.), *Personal Names in Cuneiform Texts from Babylonia (c. 750-100 BCE): An Introduction*, Cambridge 2024.
- Wilson-Wright 2022: A. M. Wilson-Wright, *Yahweh's Kin: A Comparative Linguistic and Mythological Analysis of 'The Children of God' in the Hebrew Bible*, in H. van Loon - P. van Hecke (edd.), *Where Is the Way to the Dwelling of Light?*, Leiden 2022, pp. 40-64.
- Xella 1984 = P. Xella, «Tu sei mio fratello ed io sono tua sorella» (KTU 1.18 I 24), «Aula Orientalis» 2, 1984, pp. 151-153.
- Zaccagnini 1973 = C. Zaccagnini, *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XII*, Roma 1973.
- Zierner-Erbele-Küster-Dieckmann 2006 = B. Zierner - D. Erbele-Küster - D. Dieckmann (edd.), «Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen». Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006.