

gdlt/dqt: ¿ganado o pan como materia sacrificial?

G. del Olmo Lete – Universitat de Barcelona/IPOA

En 2001 publicaba J. Tropper un muy bien argumentado trabajo sobre el sentido preciso que los lexemas *dqt/gdlt* presentan en los textos rituales de Ugarit¹. El análisis lingüístico comparado me resultó a primera vista tan convincente que a punto estuve de incorporarlo en la segunda edición de *Canaanite Religion*² o al menos ofrecer tales lexemas en transcripción, sin dar traducción alguna, a la espera de que el consenso sobre su preciso sentido se abriera paso entre los ugaritólogos. Pero una atenta revisión de los argumentos ofrecidos y la aportación de otros nuevos en su contra, me han persuadido de que la propuesta clásica es la justa.

Después de presentar de manera precisa el estado de la cuestión lexicográfica, Tropper aduce los siguientes argumentos, negativos y positivos, a favor de unos valores “das Dünne” / “dünnes Brot”, “das Dicke”/ “dickes Brot” para *dqt* y *gdlt* respectivamente, como materias de ofrenda, en vez de “oveja” y “vaca”, reses hembra de ganado menor (ovi-caprino) y mayor (vacuno):

- “No se habla nunca de su degüello ni de sus vísceras”. Como normalmente tampoco de las demás víctimas sacrificiales, lo cual puede indicar que tales víctimas no eran aptas para determinados sacrificios o para la adivinación. Se trata precisamente de especificar el sexo del animal empleado en el culto³. Por otra parte, la mención de vísceras y degüello en el caso de los animales macho no es estadísticamente relevante

- El “argumento semántico” es ambiguo: tanto en hebreo como en árabe la oposición “pequeño” / “grande” es normal en ese par *dqt/gdlt* en referencia al “tamaño”, no sólo al “grosor”⁴. Este uso anula el posible valor de la ‘etimología’ ar.-aram. La etimología fundada en el valor específico que la base asume en una lengua no es criterio decisivo para asegurar su valor en otra. Es suficiente que el sema básico cubra y explique todos esos valores.

- La “referencia al ser femenino del animal”, aparte del referente nominal de la especie, es suficiente para permitir su designación substantivada de este tipo. No se precisa suponer “eine Deutung im Sinne von spezifisch weiblichen Tieren der Gattungen Klein- bzw. Grossvieh” (p. 550); la desinencia femenina (-t) puede asumir conjuntamente ambas referencias: ‘animal menor hembra’.

1. Cf. J. Tropper, “Brot als Opfermaterie in Ugarit. Eine neue Deutung von der lexeme *dqt* und *gdlt*”, *UF* 33, 2001, 345-365.

2. Cf. G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Winona Lake IN 2008, 2nd revised ed. (en prensa).

3. Véase a este propósito la precisión de Ex 12:5: *šeh tāmîm zākār ben-šānāh*.

4. Cf. *HALOT*, p. 229: en ac., aram., ar. y et. utilizan la base como designación de “child”, junto a otros valores; *HALOT*, p. 177: “*gādôl*, ‘great’ – 1. in size ...”; incluso en ar., a pesar del valor primero de la base, *gādîl*-, “grandi, adulte” (*DAF* 266).

- Aunque “š y *alp* sean semánticamente inespecíficos” en relación con el sexo del animal, nada impide que se pueda especificar en concreto el femenino, aunque la razón cultual se nos escape. Como hubiera podido hacerse con el par *dq/gdl*, si se se hubiera intentado precisar el sexo masculino, en caso de que no se diera al *š/alp* tal valor (al menos en el uso cultual) y el sexo de la víctima no se considerase irrelevante. Por otro lado, tales denominaciones se presentan como adjetivos de género femenino. ¿A qué referente nominal implícito remitirían? El único vocablo por “pan” en ugarítico es *lhm*, que funciona como masculino, al igual que en hebreo y con ese mismo valor semántico. La hipótesis, pues, carece de apoyo morfológico; ni es segura la existencia en la morfología ugarítica del *nomen unitatis*, típico del árabe⁵.

- La literatura ritual tiene su “específico léxico”, como resulta claro en otros casos, en relación con la mitológica (*inš ilm*, pero no *mlkm* ni *rpum* en los textos rituales); a este respecto es significativa la terminología empleada en el salmo KTU 1.119:26-36. Los términos señalados por Tropper (*tr*, *arḥ*, *il* y *tat*) no pertenecen al léxico ritual propiamente tal, es decir, al de las listas sacrificiales (como desde luego tampoco *ibr*, *gl* y *glt*) y no cubren la sinonimia global de *dqt/gdlt*: en concreto *tat* designa una oveja específica, la “oveja madre”, lo que restringe la significación y era por tanto posiblemente obviada. El contra-argumento puede resultar un tanto ‘circular’: no aparecen por que no se los precisa, no se los usa por que no son del léxico.

- En cuanto al “argumento estadístico”, el factor /n/ en los textos fragmentarios y los perdidos, así como la desconocida periodicidad de los rituales hace todo cálculo carente de valor. Sólo la proporción de 15% de ganado vacuno frente al 33% de capri-ovino en el cómputo general de las ofrendas, así como la *ratio* entre machos y hembras en ambas especies parecen razonablemente orientadoras. Téngase en cuenta a este respecto el rebaño anual que sólo el sacrificio *tāmīd* suponía en el culto del antiguo Israel⁶, aparte las víctimas mayores y menores de los demás sacrificios. El aparente desmesurado gravamen económico era a lo mejor la expresión de la buena salud de las cuentas públicas, si suponemos que la carne se destinaba al consumo de la población entre la que se ‘repartía’ (difícilmente la clase sacerdotal podía consumirla ella sola). Quizá a través del culto se daba salida a los excedentes de la producción ‘pública’: de las granjas regias y de las contribuciones de las aldeas. No debe perderse de vista que estamos ante textos de archivo administrativo, no de archivo de templo. A parte de las víctimas ofrecidas en ‘holocausto’, el resto se destinaría al consumo ciudadano. En este sentido es ilustrativo el texto de Emar 373 I 35-37 (citado por Tropper): “The one ewe is to be burned for all gods. The breads, the beverages, and the meat go back up into the town”⁷ (p. 561). La carne se consume, pues, en la ciudad; no conocemos los criterios de su reparto y ni su posible cómputo en las “raciones” distribuidas entre los diferentes gremios e individuos. Quizá aquí podría hallarse la razón de la repetición “treinta veces” de un sacrificio de comunión. Y todos los sacrificios deben considerarse tales, mientras no se especifique lo contrario (*šrp*)⁸.

- Sobre la “falta de mención de pan en los textos rituales” de Ugarit hablamos más abajo. La ofrendas vegetales mencionadas son específicas y esporádicas.

5. Los ejemplos aducidos por Tropper, *UG*, p. 280, corresponden a formas femeninas en otras lenguas; en p. 290s se recoge la forma dual *dqtm*.

6. Cf. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament* II, Paris 1960, p. 364s.

7. Cf. D. Fleming, *Time at Emar*, Winona Lake 2000, p. 239. (Emar 373:37-37). Véase Tropper, art. cit. Pp. 556-88.

8. Típica de la *ratio* entre holocausto y sacrificio de comunión podría ser KTU 1.41:12-19: una vaca y dos ovejas contra cuatro reses de vacuno y ocho de ovino; KTU 1.41:51s.: un carnero (š) frente a siete carneros y otros tantos ‘bueyes’ (*alp*); 1.162:2ss: un ‘buey’ y un carnero frente a dos bueyes, diez carneros y dos *gdlt*. En el primer texto se dan además conjuntamente las dos series de denominaciones: *dqt/gdlt*, *alp/š*. En el caso de tratarse de ‘panes’, la incongruencia del reparto de ofrendas entre las diversas deidades resulta en exceso llamativa. Dígase lo mismo en KTU 1.162, donde todos los dioses reciben un carnero (š) y sólo las dos últimas advocaciones *dr il wphr b^{cl}* y *špn* una *gdlt*.

- Con este resultado, la “conclusión” de Tropper pierde fuerza (cf. ac. *rabbû*, “ein grosser Kuchen”). El hebreo y el árabe, de todos modos, como el acadio central y el de Emar (p. 560), harían esperar una denominación *rqt/rbt* para el pan de acompañamiento obligado, máxime existiendo tal raíz en ug., como el mismo Tropper nota (cf. p. 561 n. 51); y no sólo por equivalencia semántica, sino por identidad léxica. La deducción de Tropper (p. 555s) *ex analogia* resulta así pura hipótesis⁹.

- El “material comparado” no es homogéneo. En el caso de los textos hititas se trata de listas ‘administrativas’ que aíslan los materiales sacrificiales y pretenden enumerarlos *todos*, junto con descripciones del desarrollo del ritual sacrificial correspondiente¹⁰. Las listas de Ugarit se limitan, como veremos, a enumerar *algunos* productos y omiten otros que deberían acompañar a la víctima principal¹¹. Tropper mismo reconoce esta heterogeneidad: “Diese Gleichsetzung kann durch die in Ugarit bezeugten Belegkontexte nicht direkt bewiesen werden, weil die Kontexte stereotyp und nicht aussagekräftig sind. Die Texte enthalten aber gewisse Hinweise ...” (p. 558). La extrapolación no es imperativa, aunque no se puede negar que el valor comparativo es muy significativo.

- La “ratio” entre *dqt* y *gdlt* no es significativa, vale también en caso de ser animales: más ovejas que vacas (sobre el número excesivo cf. *supra*). El recurso a la explicación ‘mensual’ en KTU 1.105:4s tiene todo el carácter de una escapatoria: ¿por qué precisamente en este caso (38 + 7), cuando se rechaza en otros en que expresamente se habla de 30 (veces)? De todas las maneras, para el cómputo final resulta indiferente que la victimación se hiciera en un solo acto sacrificial o se distribuyera a lo largo del mes.

- La “cita conjunta de pan y carne” en los textos ugaríticos supone ya resuelto, en ese sentido, el valor de los lexemas en cuestión.

- La “mención única de la sopa de pescado” poco tiene que ver con el paralelo hitita (*porridge* de cebada y sopa de verduras), al ser una mención esporádica para una ceremonia específica y de contenido desigual.

- Los “textos rituales de Emar”, como los citados hitito-hurritas de los que al parecer manifiestan influjo, son de naturaleza diferente de los de Ugarit. Son textos de archivo de templo¹², describen el desarrollo del ritual sacrificial y enumeran *todas* las materias (p. 562), como decíamos más arriba. Esto (harina, miel) sólo esporádicamente se da en los textos ugaríticos. Por otro lado, la mención conjunta de otros animales (aves) con *dqt/gdlt* nada dice en comparación con los textos de Emar, a no ser que asuma de antemano que tales términos indican ‘pan’ en ug. Al contrario, se puede decir que en ug. se mencionan juntos en razón de ser las víctimas animales las únicas que normalmente se cuentan.

- A pesar, pues, de los en apariencia (siempre que se admita la equivalencia semántica) sorprendentes paralelos, hemos de decir que la conclusión *non liquet*.

A esta revisión crítica de los argumentos aducidos por Tropper a favor de su tesis que propugna los mentados valores de ‘pan’ para *dqt* y *gdlt*, y que es preciso reconocer, una vez más, mantienen una fuerte congruencia probatoria, me permito añadir una serie de datos derivados del análisis directo de los textos ugaríticos que en mi opinión respaldan la propuesta clásica que ve en los dichos vocablos designaciones de víctimas animales de sacrificio.

Para organizar mejor nuestra cadena argumentativa hemos de partir del único texto ugarítico que nos ofrece una descripción completa del desarrollo del ritual sacrificial. Se trata del ya mentado texto de la

9. En el caso de Keret (KTU 1.14 III 55 ss) el argumento se invierte; la nomenclatura es en parte distinta (*imr/llu*, *msrr*, *lhm d nzl*), y en parte idéntica (*yn*, *nbt*, *imr*, excepcionalmente también en KTU 1.119:10) a la de los textos rituales. Sobre este texto volveremos luego.

10. Cf. I. Wagner, *Hurritische Opferlisten aus hethittischen Festbeschreibungen: Teil I: Texte für Ištar-Ša(w)uška* (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/3-1), Rom, 1995.

11. Cabría pensar que son listas hechas desde el punto de vista del *rb nqdm* (?).

12. Cf. D. Fleming, *op. cit.*, p. 9.

Leyenda de Kirta (KTU 1.14 II 9-25//III 56-IV 8; cf. p. 553), redactado, pues, al margen de toda preocupación de archivo de tipo administrativo o ritual y que puede, por tanto, ser tomado como un prototipo de uso.

Cogió un cordero (*imr*) victimal en su mano,
 Un recental (*lla*) con ambas (manos)
 Cogió una medida de su pan (*lhm*) de ofrenda,
 Las entrañas (*msrr*) de una ave (*šr*) sacrificial.
 Echó vino (*yn*) en una copa de plata,
 Miel (*nbt*) en una de oro.
 Subió encima del muro ...¹³

Como era de esperar, junto a la víctima animal, que es elemento primordial del sacrificio, tenemos otra serie de materias que acompañan inevitablemente la ingesta de la carne en un banquete sacro, simbólico en el ‘sacrificio’ (*dbh*)¹⁴ en cuanto al comensal divino, pero perfectamente empírico y conforme a todo otro banquete que pueda suponerse fuera del culto. De estas materias las más llamativas y normales, por su propia naturaleza, para acompañar dicha ingesta, son el pan y el vino. *Estas, pues, deben suponerse siempre.*

En los banquetes divinos de que nos habla la mitología repetidamente¹⁵ los únicos elementos que se mencionan son la carne (diferentes tipos) y el vino. Nunca se menciona el ‘pan’, que evidentemente debe suponerse, junto a otros productos. No tiene sentido que se les ofrezcan en sacrificio si ellos no entraban en su dieta. Éste es un dato que dejan bien en claro los testimonios de los rituales orientales aducidos por Tropper (p. 563s). En el mito ugarítico se enumeran así, quizá por exigencia de la estructura literaria en síntesis polar, únicamente los dos elementos que llamaríamos definitorios de un banquete: carne (por comida), vino (por bebida).

En cuanto al empleo de tal elemento, el vino, en el sacrificio en cuanto tal, tenemos la confirmación de su presencia en los sacrificios/banquetes regios en KTU 1.91 (cf. KTU 4.213:24; 4.149:1, 3-19, 14) en sus dos clases diferentes. Ahora bien, este elemento así asegurado y precisado es *normalmente omitido* en los textos rituales de Ugarit como acompañante ineludible de las inequívocas ofrendas animales de *alp* y *š* o de las cuestionadas *dqt/gdlt*. Las menciones expresas son esporádicas (cf. KTU 1.41:23//1.87:24; 1.112:13)¹⁶.

Lástima que no tengamos, al menos yo desconozco, un texto semejante que listara la contribución de pan/cereales/harina para el culto¹⁷. Es de suponer que existió, como posiblemente de otros productos. El caso es que tampoco se menciona ofrenda alguna de pan en el caso de la serie inequívoca de textos en que

13. Cf. KTU 1.14 III 56-IV 2. La única ambigüedad la ofrece la interpretación de *msrr*. Tropper lo interpreta como “Geflügel” (p. 533); cf. *DUL*, p. 583.

14. Sobre *dbh* como banquete/fiesta cf. G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion ...*, Winona Lake IN 2004, p. 34s., 263. Cf. supra n. 7 el texto de Emar que enumera los diversos productos del sacrificio.

15. Para los textos y su análisis formal véase G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (Fuentes de la Ciencia Bíblica, 1), Madrid 1981, p. 36ss; añádase KTU 1.114. De entre la abundante bibliografía sobre el tema puede verse J.B. Lloyd, “The Banquet Theme in Ugarit Narrative”, *UF* 22, 1990, 169-193.

16. Sobre el uso del vino en general en Ugarit véase J.A. Zamora, *La vid y el vino en Ugarit* (Banco de datos filológicos semíticos nordoccidentales 6), Madrid 2000.

17. En el listado que ofrece M. Heltzer, *Goods, Prices and the Organization of Trade in Ugarit*, Wiesbaden 1978, pp. 17-20 (“Grain and Other Agricultural Food Products”), ningún texto parece referirse al culto. Frente al aceite y el vino, el comercio del grano demuestra una entidad inferior (cf. el oscuro texto KTU 4.14:1: *tt dd gdl tt dd šrm*, también KTU 4.426:4). Desde luego no se comercializa el pan, que se elabora en casa, como demuestran los frecuentes ejemplares de molino de mano que la arqueología nos ha proporcionado.

se ofrendan *alp* y *š*¹⁸ Por lo tanto, podemos bien concluir que, como el vino, también el ineludible *pan se omite* en esos textos, como pasa en los mitológicos. En la otra serie (textos que usan *dqt* y *gdlt*) se podría suponer que se menciona el ‘pan’ (especial) cuando éste conforma una ofrenda específica. ¿Pero es aceptable suponer que se ofrezca como ofrenda *única*, sin mención conjunta con la ofrenda de carne? Textos como KTU 1.39:12-19, en los que en tal caso casi sólo se ofrendaría ‘pan’, son poco verosímiles; sería una dieta demasiado estricta para un dios ...¹⁹. Otros como KTU 1.109:12ss en el que la primera deidad (*ilib*) recibiría un ‘pan’ (*gdlt*; pero cf. lin. 19: *š*) y las otras un ‘carnero’ (*š*) por lo menos cada una, sin aparente razón de ser para tal discriminación, resultan igualmente poco creíbles. A este respecto son ilustrativos los textos hitito-hurritas aducidos por Tropper (p. 557ss) en los que la ofrenda de panes (sin especificar destinatario divino) va unida normalmente a la de viandas cárnicas. En los textos rituales de Ugarit ambos tipos de ofrendas aparecen distribuidas al azar, como si en vez de ser consecuencia de una exigencia cultural, fuera el resultado de una distribución de stocks. Parece como si se tratara de dos tipos de víctimas designadas con distinto vocabulario por sus diferentes características o por voluntad de precisar el sexo. Por analogía es posible concluir, pues, que también *lo que aquí se omite mencionar como materia sacrificial* es el pan, no la carne, y por tanto que *dqt* y *gdlt* designan víctimas animales.

A estos argumentos negativos hay que añadir otros datos. Pan, como materia independiente de *šrp*, combustión, es poco verosímil. De hecho los textos hitito-hurritas aducidos por Tropper²⁰ nos hablan de diferentes ‘fracciones’ de los panes y otras manipulaciones cúlticas de los mismos, pero no de su ofrenda sacrificial por holocausto. En el sistema sacrificial de Isarel se introduce tardíamente la harina amasada como acompañante de la víctima ofrecida en holocausto, mientras que los ‘panes de oblación’ son sustituidos, pero no quemados²¹. Como el vino, son materia por entero de sacrificio *šlmm*, del banquete sacro, aunque en el caso de éste se ha de contar también con el rito de la libación. El mito nos sugeriría más bien que los dioses no consumían pan (pero cf. *supra*). Por otra parte, sólo de manera muy genérica se podría suponer el ‘pan’ objeto del predicado /*dbh*/, como presupone KTU 1.119:6-8. Ya apuntábamos también más arriba la incongruencia que supone el reparto de ofrendas, en el supuesto de la nueva semántica, en KTU 1.109:12ss, incongruencia que se aprecia en otros textos, habida cuenta de la jerarquía de los dioses en Ugarit. Su ofrenda aislada a una deidad particular hace de este tipo de ofrenda *dqt/gdlt* el paralelo de la de tipo *š/alp*.

En vista de estos razonamientos podemos concluir con bastante verosimilitud que el preciso sentido de los lexemas *dqt* y *gdlt* debe buscarse en el reino de las víctimas animales, tal y como supone la opinión clásica desde los inicios de la ugaritología. La propuesta de Tropper mantiene, no obstante, toda su verosimilitud a pesar de las objeciones a que la hemos sometido. En nuestra disciplina este horizonte de verosimilitud, más o menos alta, es el máximo que nuestra argumentación, es decir, la combinación de datos, puede alcanzar. Empecinarse en que las propias opiniones tienen ‘siempre’ validez ineludible y pretender ‘demostrar’ la falsedad de las contrarias sería indicio de una arrogancia tan intolerable como obtusa. Proponer, en cambio, hipótesis debidamente argumentadas permite contrastar su verosimilitud y situar los datos opacos en una perspectiva de inteligibilidad provisional a la espera de su confirmación²². Contentarse con la simple ignorancia es signo manifiesto de holgazanería mental. La ciencia hace tiempo que descubrió la hipótesis como método de afrontar lo desconocido e integrar los datos disponibles en un todo inteligible que sirve de guía a la misma experimentación.

18. Es posible que tengamos una mención de grano/pan en KTU 1.112:12: *akl ... wkd yn*.

19. Véase KTU 1.169:6-7, como expresión de una dieta de ayuno a ‘pan y zumo desabrido’.

20. Cf. art. ‘Brot’ en RIA

21. Cf. R. de Vaux, *Institutions II*, pp. 300-301, 312

22. Cf. a este respecto N. Wyatt, citado más abajo en este fascículo, p. 183 n. 6.

À propos de deux lampes de la nécropole Laurita (Almuñecar, Grenade)

Josette Elayi - CNRS, Paris.

Les fouilles de la nécropole Laurita (Almuñecar, Grenade) viennent d'être republiées de manière complète et révisée par M. Pellicer Catalán²³. Des travaux de construction effectués en novembre 1962 dans la partie orientale du Cerro de San Cristóbal (China Gorda), à 800m à l'ouest du site antique de Sex (SKS sur les monnaies), ont révélé la présence d'une nécropole, en grande partie pillée et détruite : le matériel archéologique récupéré par le Dr Laura ("Laurita", d'où le nom donné à la nécropole) a été déposé au Museo Arqueológico Provincial de Grenade. Une fouille de sauvetage y fut organisée par M. Pellicer Catalán et publiée aussitôt²⁴. Vingt tombes ont pu être fouillées sur une superficie d'environ 1000m² : tombes à incinération de type phénicien, à puits creusés dans le schiste, de forme irrégulière à tendance ovale. La chronologie proposée par l'auteur est surtout basée sur le mobilier funéraire : tombes 20 (710-700 av. J.-C.), 14 (700-670), 19 (670), 13 (660-650), 12 (660-640), 5, 10 et 11 (640), 16 et 3 (630), 1, 2, 17 et 18 (625) ; si l'on suit la datation des tombes proposée, la nécropole daterait donc entre 710 et 625 (et non pas entre 700 et 620)²⁵. Parmi ce mobilier figuraient deux lampes à propos desquelles je voudrais faire quelques remarques. La lampe n° 1 provient de la tombe 2 (Type 1), déjà pillée avant la fouille : dans une niche était placée l'urne cinéraire d'albâtre contenant des restes d'ossements humains et deux fragments de bracelet en bronze ; à côté de l'urne se trouvaient des tessons de plat(s) à vernis rouge et une lampe. Il s'agit d'une lampe en forme de coupelle, à rebord et avec deux becs ouverts, dont on ignore le profil ; elle est recouverte d'un engobe rouge brillant dit « vernis rouge » (dimensions : 12x13,5cm)²⁶. La lampe n° 2 provient de la tombe 15 (Type 2), dont on ignore si elle était intacte au moment de la fouille. Il s'agit d'une tombe à deux niches : la niche A contenait une urne funéraire d'albâtre, restaurée avec des lamelles de plomb, portant une inscription hiéroglyphique au nom d'Osorkon ; la niche B contenait une deuxième urne d'albâtre anépigraphie, un plat à vernis rouge et une lampe. Cette lampe est du même type que la précédente, mais elle est un peu plus petite (11,2x12,2cm) et possède un fonds légèrement arrondi comme le montrent les deux profils représentés²⁷. L'auteur considère que la lampe n° 1, de par sa forme et son diamètre, est un peu antérieure à la lampe n° 2, mais date les deux du milieu du 7^e s. ; il ne date pas la tombe 15, seulement le plat à vernis rouge vers le milieu du 7^e s. (= Toscanos IV, Cerro del Villar I/II, Trayamar). En revanche, on ne comprend pas sa datation de la tombe 2 de 625 alors qu'il date le plat à vernis rouge du milieu du 7^e s. (= Toscanos IV) et la lampe n° 1 également. En fait, il semble hésiter en raison des datations divergentes proposées par O. Negueruela et H. Schubart : autour de 650 selon le premier et autour de 625 et même plus tard selon le second²⁸.

23. M. Pellicer Catalán, *La necrópolis Laurita (Almuñecar, Granada) en el contexto de la colonización fenicia*, Barcelona 2007, qui traite aussi de la colonisation phénicienne en Ibérie (pp. 33-38) : voir également J. Elayi et A. Planas Palau, *Les pointes de flèche en bronze d'Ibiza dans le cadre de la colonisation phénico-punique*, Paris 1994.

24. *Id.*, "Excavaciones en la necrópolis púnica 'Laurita' del Cerro de San Cristóbal (Almuñecar, Granada)", *Excavaciones Arqueológicas en España* 17, Madrid 1962 ; *id.*, "Ein altpunisches Gräberfeld bei Almuñecar", *MM* 4, 1963, pp. 9-58.

25. *Id.*, *op. cit.* (n. 1), pp. 72 et 60.

26. *Ibid.*, pp. 22, 108 et fig. 15D, 168 et fig. 92, pl. XIX.

27. *Ibid.*, pp. 24, 118 et fig. 26D, pl. XIE.

28. *Ibid.*, p. 167 et fig. 91 ; cf. I. Negueruela, "Sobre la fecha de la necrópolis Laurita de Almuñecar", *N.A.H.* 22, 1985, pp. 193-210 ; *id.*, "La necrópolis Laurita de Almuñecar", in *Jorn. Arq. Fen. Pún. Ibiza*, Ibiza 1991, pp. 199-205 ; H. Schubart, "Westphönizische Teller", *RSF* 4, 196, pp. 179-196.

La comparaison de ces deux lampes avec une lampe similaire de La Fonteta que nous avons publiée en 1998 et qui est assez bien datée permet cependant de préciser la datation²⁹. Une fosse à ordures située dans une zone d'habitat et d'artisanat métallurgique, entre deux maisons, dans la phase la plus récente de Fonteta III (entre 670 et 640/330) a livré plusieurs lampes à deux becs dont un exemplaire avec inscription phénicienne ; toutefois, il faut tenir compte du fait que les objets de la fosse ont été forcément utilisés avant la dernière phase de Fonteta III. La datation paléographique (7^e s., peut-être plutôt la seconde moitié) vient s'ajouter à la datation de la fosse³⁰. La datation de ce type de lampes est également compatible : en effet, elles ont suivi la même évolution que les coupelles dont elles sont issues, d'une part de formes profondes vers des formes plates et, d'autre part, de rebords très étroits, parfois inférieurs à 2cm de large au 8^e/7^e s., vers des rebords toujours plus épais, pouvant atteindre 8cm au 6^e s.³¹ La lampe inscrite de La Fonteta, avec sa profondeur (2,5 à 2,8cm) et l'épaisseur de son rebord (1,4cm), serait à placer dans la première phase de cette évolution. Au total, nous avons proposé de dater cette lampe inscrite vers le milieu du 7^e s. ou un peu après³². Malheureusement, la profondeur et la largeur du rebord des lampes de Laurita ne sont pas précisées ; toutefois, le profil de la lampe n° 2 semble comparable à celui de la lampe de La Fonteta : je proposerai donc de la dater aussi vers le milieu du 7^e s. ou un peu après. Selon M. Pellicer Catalán, la lampe n° 1 serait un peu moins évoluée d'après son diamètre un peu plus large (13,5cm au lieu de 12, 2) ; mais autant qu'on peut juger d'après les figures, le type ne semble pas différent. Je proposerai donc de la dater vers le milieu du 7^e s.

Comme parallèles, on mentionnera par exemple les lampes à deux becs de Toscanos, du Cerro del Peñon, de Trayamar, de Malaga, du Cerro del Prado, du Castillo de Doña Blanca et de Cadix qui sont datées du 7^e s.³³. Le type apparaît aussi à Ibiza : un exemplaire de type archaïque, de forme et de dimensions similaires, a été découvert dans le terrain n° 40 de la Via Romana, alors qu'un exemplaire à large rebord, daté du 5^e s., a été exhumé dans la nécropole de Puig des Molins.³⁴ Le type est en fait largement attesté dans toute la Méditerranée occidentale du 8^e/7^e s. au 5^e s., par exemple à Sulcis, Malte, Carthage (7^e-6^e s.) et Kerkouane (5^e s.)³⁵.

29. J. Elayi, A. González Prats et E. Ruiz Segura, "Une lampe avec inscription phénicienne de La Fonteta (Guardamar, Alicante)", *RSF* 26, 1998, pp. 229-242 et pls XII-XIV.

30. *Ibid.*, pp. 232-241.

31. Schubart, *loc. cit.* (n. 6), pp. 179-196 ; *id.*, in V. Krings, *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden *et al.* 1995, p. 757 ; D. Ruiz Mata, "Las cerámicas fenicias del Castillo de Doña Blanca", in G. Del Olmo Lete et M.E. Aubet Semmler éd., *Los Fenicios en la Peninsula Iberica*, Sabadell 1986, pp. 258-259.

32. Elayi *et al.*, *loc. cit.* (n. 7), pp. 240-241.

33. H.G. Niemeyer et H. Schubart, *Toscanos I. Grabungskampagne 1964*, Berlin 1969, pl. 25, 2 (Cerro del Peñon) ; G. Maass-Lindemann, *Toscanos III. Grabungskampagne 1971*, Berlin 1982, p. 54 (avec bibl.) et pl. XII, 370-371 (Toscanos) ; *id.*, "Vasos fenicios de los siglos VIII-VI en España. Su procedencia y posición dentro del mundo fenicio occidental", in Del Olmo Lete-Aubet Semmler eds, *op. cit.* (n. 9), pp. 229, fig. 1, n° 3, 232-233 et pl. sans n° ; M. Aubet Semmler, "Los Fenicios en España : estado de la cuestión y perspectivas", *ibid.*, p. 25, fig. 8 ; Pellicer Catalán, *op. cit.* (n. 1), p. 31 (Trayamar) ; J. Gran-Aymerich, *Malaga phénicienne et punique*, Paris 1991, pp. 64, 215, 1 et 275, 6-7 (Malaga) ; H. Ulreich *et al.*, "Cerro del Prado, Die Ausgrabungen 1989 im Schutthang der Phönizischen Ansiedlung an der Guadarranque-Mündung", *MM* 31, 1990, fig. 18, 11-12 (Cerro del Prado) ; Ruiz Mata, *loc. cit.* (n. 9), pp. 257-258, fig. 7, 9 et 259 (Castillo de Doña Blanca) ; A. Muñoz, "Una lucerna de dos picos de la necrópolis gaditana", *BolMusCádiz* 3, 1981-82, pp. 43-46 ; L. Escacena, "Gadir", *AuOr* 3, 1985, pp. 39-58 (Cadix).

34. J. Ramón, "Necrópolis des Puig des Molins : solar num. 40 del carrer de la Via Romana de la ciutat d'Eivissa", *Fonaments* 1, 1978, p. 69 ; J.H. Fernández, *Guia del Puig des Molins*, Madrid 1983, p. 228, pl. LVI ; S. Moscati éd., *I Fenici*, Milano 1988, p. 736, n° 898.

35. Moscati éd., *ibid.*, p. 713, n° 766 (Sulcis) ; p. 667, n° 495 ; W. Culican, "The Repertoire of Phoenician Pottery", in H.G. Niemeyer éd., *Phönizier im Westen*, Mainz am Rhein 1982, p. 76, fig. 13, n° k (Malte, tombe de Mtarfa) ; Moscati, *ibid.*, p. 645, n° 367 (Kerkouane).

Quelle était la fonction des deux lampes de Laurita ? Selon l'auteur, dans les tombes construites de Trayamar utilisées pour des enterrements successifs, elles servaient à l'éclairage, mais dans les tombes à puits de Laurita, leur fonction ne pouvait être que rituelle³⁶, ce qui semble tout à fait logique. En revanche, la lampe inscrite de La Fonteta, trouvée avec plusieurs autres exemplaires anépigraphes, avait clairement une fonction d'éclairage dans la maison ou l'atelier, et elle avait été jetée au rebut lorsqu'elle était devenue hors d'usage. Son propriétaire avait inscrit en phénicien son nom *MLQRTYSP*, « Milqart a ajouté », soit pour se prémunir contre le vol, soit pour reconnaître cet objet personnel qui risquait de se confondre avec d'autres similaires. En fait, bien que cette lampe se situe en Méditerranée occidentale d'après le type, elle ne semble pas avoir été fabriquée sur la côte d'Andalousie orientale d'après la nature du dégraissant utilisé : le fait que ce soit un objet importé pourrait suffire à expliquer l'intérêt particulier que son propriétaire lui portait. On n'a pas d'indication sur la composition de la pâte des lampes de Laurita pour savoir s'il s'agissait aussi d'objets importés.

Il semblerait qu'à partir de la deuxième moitié du 6^e s., les exemplaires de lampes de la Péninsule ibérique aient été trouvés fréquemment dans des tombes, ce qui a conduit G. Maass-Lindemann à se demander si ce nouvel usage ne correspondait pas à l'introduction d'un nouveau culte³⁷. Il est difficile de répondre à cette question mais, en tout cas, il faut remarquer que la présence rituelle de lampes dans des tombes, sans être généralisée, s'est poursuivie jusqu'à l'époque punique en Ibérie, suivant une tradition funéraire analogue. Un des exemples les plus significatifs est celui de la nécropole dite ibéro-punique de La Albufereta, utilisée sans doute en même temps (4^e-3^e s.) par les habitants du site fortifié du Cerro de las Balsas et ceux du premier établissement modeste de Tossal de Manisses, où s'étaient installés des commerçants puniques comme en témoigne notamment l'architecture³⁸. 400 tombes de cette nécropole (aujourd'hui disparue), creusées dans le sol, ont été fouillées dans les années 50³⁹. Le choix du mobilier est proche de celui de la nécropole Laurita : une urne cinéraire contenant des restes calcinés du défunt, de sa parure et de ses bijoux ; cette urne était sans couvercle adapté, mais elle était parfois fermée par un couvercle de fortune. À côté, on déposait des objets personnels et rituels dont plusieurs avaient une forme et une fonction similaires : plats, vases, amulettes, bijoux en bronze et argent, perles, pendentifs, objets en ivoire et en os, pointes de flèche, œufs d'autruche peints et lampes. On notera que, parmi ce mobilier, figuraient aussi des objets de prestige, même si leur origine était différente⁴⁰.

Il manque en fin de compte une étude d'ensemble de ces lampes à deux becs trouvées en Espagne, pour en établir notamment la typologie, la chronologie, la distribution géographique des découvertes, les lieux de production, les contextes d'utilisation et les fonctions.

36. Pellicer Catalán, *op. cit.* (n. 1), p. 61.

37. Maass-Lindemann, *op. cit.* (n. 11), pp. 229-233.

38. P. Rosser Limiñana, J. Elayi et J.M. Pérez Burgos, *El Cerro de las Balsas y El Chinchorro : una aproximación a la arqueología del poblamiento prehistórico e ibérico de La Albufereta de Alicante*, Alicante 2003, pp. 248-253.

39. F. Figueras Pacheco, *La necrópolis ibero-púnica de La Albufereta*, Valencia 1956 ; J. Lafuente Vidal, *Alicante en la Edad Antigua*, Alicante 1957 ; M. Olcina Doménech et R. Pérez Jiménez, *La ciudad ibero-romana de Lucentum (El Tossal de Manisses, Alicante). Introducción a la investigación del yacimiento arqueológico y su recuperación como espacio público*, Alicante 1998, pp. 37-39 ; Rosser Limiñana *et al.*, *ibid.* (avec bibl.).

40. Toutefois, le matériel de la nécropole de La Albufereta (exposé en partie au Musée Markt d'Alicante) est beaucoup plus abondant et riche que celui de la nécropole Laurita.