

EN TORNO A LOS TOFETS*.

JOSEFA GASULL

RESUMEN

El interés por los sacrificios infantiles en el mundo fenicio, sin ser nuevo, cobra cierta entidad a partir del hallazgo del tofet de Cartago en 1922. Inmediatamente después se desarrolla una búsqueda de todo tipo de información que justifique la presencia de una necrópolis tan peculiar, búsqueda que no ha cesado todavía, quedando aún múltiples aspectos por resolver.

ABSTRACT

Although the interest of Phoenician culture in children's sacrifices is not new, it seems to strengthen with the finding of the 'tofet' of Carthage in 1922. Immediately after it, a search starts for any type of information which justifies the presence of such a peculiar necropolis. This is still an ongoing search, since there are many aspects to resolve.

El interés por los sacrificios infantiles en el mundo fenicio, sin ser nuevo, cobra cierta entidad a partir del hallazgo del tofet de Cartago en 1922. Con anterioridad ya se habían localizado otras necrópolis que contenían únicamente enterramientos infantiles (en Nora y en Mozia) pero no se les había dado excesiva importancia.

Todo lo contrario ocurre en el caso del mencionado tofet de Cartago. Inmediatamente después de su hallazgo, la necesidad de dar contenido histórico al descubrimiento lleva a la búsqueda de todo tipo de información que justifique la presencia de una necrópolis tan peculiar, búsqueda que no ha cesado todavía. Son muchos los años transcurridos desde la localización del primer tofet y la investigación parece encallada en unos presupuestos no aceptados por todos los investigadores.

Quedan todavía muchos aspectos por resolver y, por tanto, muchos son también los interrogantes a contestar. Por ejemplo: ¿son los tofets lugares

* Mientras este artículo estaba en imprenta ha salido publicado el interesante trabajo de S. Moscati "Il santuario dei bambini", en *Luci sul Mediterraneo*, 409-456; Roma 1995, trabajo con el que coincido plenamente.

sagrados donde se sacrifican y entierran a los hijos primogénitos?; ¿es esta práctica sacrificial oriunda de Fenicia o es genuina de los asentamientos fenicios del Mediterráneo central?; de proceder tal costumbre de Fenicia ¿es una costumbre cananea típica del primer milenio?; ¿son las referencias bíblicas a tales sacrificios ejemplos de prácticas foráneas a la religión judía?; ¿realmente los fenicios y púnicos del Mediterráneo central practicaron un infanticidio sistemático a lo largo de varios siglos?, etc.

En este artículo intentaré ofrecer una serie de argumentos que sin resolver todas las incógnitas creo que podrán ayudar a salir del *impasse* en que se halla la investigación y para ello me basaré en datos textuales y arqueológicos.

1. INFORMACION TEXTUAL

Los textos antiguos referentes a este tema son bastante dudosos y confusos. Son dos los tipos de fuentes que obran en nuestro poder: los relatos bíblicos y los escritos de autores greco-latinos, textos todos ellos sujetos a unos condicionantes que merman su credibilidad, sea por causa cronológica o política. Me explicaré. Muchos textos han sido escritos en épocas posteriores a los acontecimientos que narran y de ahí, quizás, su confusión; otros, los menos, son coetáneos pero sus autores son escritores greco-romanos, enemigos por una u otra razón de Cartago o, cuanto menos, pro-romanos. El desconocimiento, consecuencia del alejamiento temporal de los hechos, o la tendenciosidad, fruto de la animadversión política, son atributos que si bien no invalidan sí cuestionan la veracidad, y por tanto la operatividad, de los hechos que describen. Los grandes ausentes son los textos fenicios y cartagineses que sin duda hubieran podido informar de sus prácticas mortuorias.

2. INFORMACION ARQUEOLOGICA

Sin duda la arqueología ha dedicado grandes esfuerzos al problema de los tofets. Desde el hallazgo del tofet de Nora en 1889 hasta la actualidad son diversos los recintos de características similares localizados en diferentes puntos del Mediterráneo central. No cuestionaré aquí la calidad de los resultados obtenidos en cada uno de los tofets porque muchos de ellos fueron excavados con anterioridad a los años 60, época en la que las técnicas arqueológicas no estaban desarrolladas como en la actualidad. De todos modos, considero que el desconocimiento de la función de los tofets no hay que achacarla únicamente al mayor o menor rigor arqueológico sino también, quizás, a la falta de visión de conjunto de los historiadores. Los tofets son tan recintos funerarios como cualquiera de las necrópolis fenicias o púnicas y si se quiere

conocer las prácticas mortuorias de estos pueblos semitas se debe estudiar conjuntamente todas sus manifestaciones funerarias. Y esto no se ha hecho así. Los tofets y las necrópolis «normales» se han contemplado siempre separadamente. Por ejemplo, no se han hecho estudios globales de la dinámica poblacional de los difuntos fenicios o púnicos, y al no hacerlo no se han podido constatar los vacíos de edad que se observan en las necrópolis «normales», vacíos en muchos casos subsanables si consideramos de forma conjunta las poblaciones de los dos tipos de recintos funerarios existentes: tofets y necrópolis «normales».

3. SACRIFICIOS INFANTILES

Numerosos especialistas sostienen, en base a textos antiguos, que los individuos enterrados en los tofets (todos ellos niños de corta edad) han sido previamente sometidos a prácticas rituales y de sacrificio, y que los elegidos para tales ceremonias son los primogénitos de cada familia. De ser así, nos hallaríamos ante un infanticidio sistemático. También está ampliamente difundida la creencia de que estas prácticas observadas en el Mediterráneo central deben proceder de Fenicia, lugar de origen de los primeros habitantes de Cartago y demás enclaves del Mediterráneo central. Esta es la razón de que se hayan intentado buscar paralelos en el Próximo Oriente, y más concretamente en la franja del Levante mediterráneo (Siria y Palestina).

Evidencias de sacrificios rituales humanos, infantiles o no, se encuentran en diferentes regiones del Próximo Oriente. Los excelentes trabajos de A.R.W. Green (1973 y 1975) así lo pone de manifiesto, y también son un ejemplo los hallazgos en el templo de Amman (Hennesy 1985, 85-104), y todo ello concuerda con la afirmación de R.de Vaux (1964, 49) de que este tipo de prácticas se desarrollan en pueblos que han alcanzado un grado evolutivo considerable.

La Biblia también parece que refleja en diferentes pasajes esta costumbre, y la proximidad espacial y temporal de las tradiciones judía y fenicia ha hecho que los estudiosos se dirijan al texto judío en busca de información que ayude a comprender las prácticas fenicias. No interesa analizar aquí el origen de los sacrificios humanos que aparecen en la Biblia. Los autores del texto judío reprueban tales prácticas y las atribuyen a costumbres foráneas, fueran estas adquiridas en Mesopotamia durante el exilio israelita (1), estuvieran inspiradas

(1) Green (1973, 312) apunta la posibilidad de que el sacrificio de Isaak estuviera inspirado en tradiciones mesopotámicas.

en costumbres arameas, según sugiere W.F. Albright (Green 1975, 185) o tomadas de sus vecinos cananeos, tal como sostienen la mayoría de los especialistas (2). De todos modos, por el momento las noticias de estas prácticas en la costa del Levante mediterráneo son escasísimas y cuestionadas por algunos investigadores. Un ejemplo lo tenemos en un texto ugarítico de mediados del II milenio. Según la traducción realizada por A. Herdner (Xella 1978, 132) el texto podría hacer referencia a sacrificios infantiles:

«[Un prelmier-né (?), Ba[‘al], nous (te) con[sal]crerons,»

pero P. Xella (1978, 129-136) no acepta esta traducción y considera que debería decir:

«un [capo ma]schio, Ba[‘al], (ti) con[sal]creremo»

La Biblia presenta al menos 3 ejemplos (3) claros de sacrificios humanos en contextos no exactamente similares. El rey de Moab (II *Reyes* 3, 26-27) y Jefté (*Jueces* 11, 30-40) ofrecen una vida humana a cambio de una victoria frente al enemigo. En el segundo caso la víctima casualmente será la hija del guerrero Jefté; en el primero, el rey de Moab de forma expresa ofrece a su primogénito. Se trata en ambas ocasiones de un pacto o de una promesa a su dios. El tercer ejemplo, el caso de Abraham (*Gen.* 22, 1-19), es semejante a los anteriores en cuanto que sacrifica (lo intenta) a su hijo primogénito (legítimo), pero difiere respecto a la causa de la acción: en esta ocasión es la voluntad de Yahveh la que impone el sacrificio, sacrificio que Abraham acata con diligencia: es un caso de obediencia a su dios.

La Biblia asimismo cuenta con otros pasajes que según diversos estudiosos también hacen referencia a sacrificios infantiles. Me refiero a una serie de actos culturales en los que aparecen expresiones tales como «pasar por el fuego», «librar a», «dar», etc., que en algunos casos son relacionadas con el culto a Molek y que también recogen algunos autores clásicos al hablar de Cartago.

- (2) Por ejemplo, R. de Vaux (1964, 76) se basa en el texto de Quinto Curcio (*Hist.* IV, III, 23). Dicho autor clásico, a propósito de la caída de Tiro, dice: «Certains conseillaient de reprendre un rite que je ne saurais croire agréable aux dieux et qu'on avait suspendu depuis des siècles: le sacrifice à Saturne d' un enfant de famille libre;...»
- (3) El caso que aparece en *I Reyes* 16, 34 no queda claro. El texto «En su tiempo Jiel de Betel reedificó Jericó. Al precio de Abirón, su primogénito, puso los fundamentos, y al precio de su hijo menor Segub, puso las puertas...» no necesariamente implica el sacrificio de sus hijos.

4. CULTO A MOLEK

Diversos son los pasajes de la Biblia en los que aparecen sacrificios infantiles asociados al culto a Molek. Dicho nombre figura en los textos antiguos con diferentes grafías: Molek (en hebreo), Molok (en griego) o Molk (en púnico). Todos ellos proceden de la raíz «mlk» y el primer problema que plantean es si hacen referencia a un dios o se trata, por el contrario, de un tipo particular de sacrificio. Green (1973, 351-356; 1975, 179-185) realiza un estudio sobre esta problemática y llega a la conclusión de que la raíz «mlk» se usa tanto como ofrenda sacrificial como apelativo de deidad. J. Day, por su parte, analiza la posible personalidad de Molek y afirma que en la Biblia dicho nombre hace siempre referencia a un dios (4), y también llega a la conclusión que el «mlk» púnico es un término sacrificial (Day 1989, 82); Gras, M., Rouillard, P. y Teixidor, J. (1991, 188 y 198) coinciden con las tesis de Day.

Respecto al alcance de los actos culturales que incluyen expresiones tales como «pasar por el fuego», «dar», etc. la Biblia es poco explícita a pesar de que son diversos los pasajes en los que aparecen estas expresiones. La única referencia clara de sacrificio se encuentra en *Ezequiel* 16, 20-21: «...¿Acaso no era suficiente tu prostitución, que inmolaste también a mis hijos y los entregaste haciéndoles pasar por el fuego en su honor?», y en este caso la palabra decisiva es «inmolar» y no «pasar por el fuego» (como veremos más adelante). En otros pasajes (*Jeremías* 7, 31-32 y 19, 5; *Deuteronomio* 12, 31) aparece el término «quemar» que puede interpretarse en su sentido literal (sacrificio cruento) o en un sentido figurativo (sacrificio incruento), y lo mismo se podría decir del término «sacrificar» (*Salmos* 106, 36-38). Menos problemáticas son las expresiones «dar», «librar» (*Exodo* 22, 28-30; *Levítico* 20, 2-5), «consagrar» (*Exodo* 13, 2; 13, 12) u «ofrecer» (*Miqueas* 6, 7) que no necesariamente tienen que hacer referencia a la entrega de la vida. El pasaje de *Números* (8, 17) puede interpretarse en esta línea: «Porque míos son todos los primogénitos entre los israelitas, igual de hombres que de ganados: me los consagré el día que herí a todos los primogénitos en Egipto».

Mucho menos claro es el significado de las expresiones «pasar por el fuego» (*II Reyes* 16, 3; 17, 17; 21, 6; 23, 10; *Ezequiel* 23, 37; *Deuteronomio* 18, 10), «pasar» (*Levítico* 18, 21), «pasar a Molok» (*Jeremías* 32, 35; *Levítico* 18,

(4) Pasajes de la Biblia donde aparece mencionado Molek: *I Reyes* 11, 7; *II Reyes* 23, 10; *Jeremías* 32, 35; *Levítico* 18, 21; 20, 2-5; *Isaías* 30, 33; 57, 9.

21) o, como se dice en *Ezequiel* 20, 26, «sacrificar a través del fuego». Hasta el momento los especialistas no se han puesto de acuerdo. Por ejemplo, M. Weinfeld (1972, 141) considera que la expresión «pasar por el fuego» hace referencia a un acto de purificación. Exactamente dice: «We know that passing between rows of fire was viewed as a means of purification and of dedication, was practised especially in circumstances of sanctification and designation for a sacral role». Por el contrario, Day (1989, 17-20) no coincide con las teorías de Weinfeld, y Green (1973, 353) y opina que el problema no está resuelto, por citar a algunos de los especialistas que han tratado el tema.

He presentado estos ejemplos para poner de manifiesto las dificultades que ofrece la interpretación de algunos pasajes de la Biblia. Vemos, pues, que a pesar de todos los esfuerzos por parte de los especialistas por clarificar el problema de los sacrificios infantiles de la Biblia ello no es posible, y la causa no está en la poca habilidad de los estudiosos sino en la ambigüedad de la fuente. No podemos olvidar el contexto en que fue escrita esta obra. Recordemos que es a partir de la destrucción de Jerusalén (587 a.C.) o quizás ya de vuelta del exilio cuando, por necesidad de autoafirmación, los judíos inician la recopilación de textos antiguos adaptándolos a sus necesidades político-religiosas del momento. La redacción de la Biblia no finaliza hasta los siglos I ó II de nuestra era (Lemche 1988, 46). Es, por tanto, muy largo el tiempo empleado en su elaboración y muchos son los autores que han participado en ella. Así se explica la ambigüedad, inexactitud e incluso contradicciones que se observan en esta obra. Sí parece quedar claro en la Biblia la posibilidad de realizar sacrificios en caso muy extremos y ello no nos ha de extrañar si tenemos en cuenta que la promesa de una ofrenda a cambio de resolver una situación problemática es una práctica corriente y aceptada todavía en la actualidad, por lo menos en todo el ámbito judeocristiano, y es normal que cuanto mayor sea el problema a resolver más valiosa sea la ofrenda, pudiéndose llegar al sacrificio de una vida humana.

Los autores fenicios que hacen referencia a los sacrificios infantiles son muy escasos, posteriores todos ellos a los hechos que relatan, y su información es poco fiable. Me refiero concretamente a Quinto Curcio, Filón de Biblos y Porfirio. El primero de ellos, Curcio (*History of Alexander* IV, 3,23) al hablar del sitio de Tiro por parte de Alejandro, dice que algunos pretendieron reinstaurar la antigua práctica de ofrecer un niño a Saturno pero que el Consejo de Ancianos se opuso. Curcio que vivió en el s. I d.C. narra unos hechos que evidentemente no vivió (le separan más de cuatro siglos) y, según algunos especialistas (Huarte 1954, 417), basa su información en la *Historia de Alejandro*

de Clitarco, autor, por su parte, no merecedor de demasiada consideración (Gras, Rouillard y Teixidor 1991, 192; Huarte 1954, 417).

Respecto a la obra de Filón (s. II d.C.) que dice traducir a Sancuniatón, un sacerdote fenicio, y que nos ha llegado a través de Eusebio de Cesarea (*Praeparatio evangelica* I, 10.44), no se le puede otorgar un valor histórico claro (Simonetti 1983, 99; Gras, Rouillard, Teixidor 1991, 192). Filón (s. II d.C.) habla de la costumbre (que él evidentemente no ha conocido) de sacrificar niños en caso de peligros graves.

Por último, Porfirio (*De abstinentia* III, 56) citado también por Eusebio (*Praeparatio evangelica* IV, 16,6) hace referencia de nuevo a sacrificios infantiles en casos de grandes catástrofes y, a igual que ocurre con Filón, su narración entra más en el terreno del mito que en el de la historia (Gras, Brouillard, Teixidor 1991, 193). Al margen de la mayor o menor fiabilidad, todos estos autores mencionan sacrificios infantiles puntuales.

Pero el problema de los tofets del Mediterráneo central es otro ya que allí, según la opinión de diversos especialistas, no se trata de muertes infantiles puntuales sino de muertes infantiles sistemáticas.

5. LOS TOFETS

La mayoría de estudiosos difieren poco al definir el tofet. Por poner dos ejemplos, Fevrier (1968/69, 117) y Aubet (1987, 214) dicen, respectivamente:

«...une enceinte sacrée, à ciel ouvert, délimitée par des murs et à l'intérieur de laquelle étaient alignées les urnes contenant les restes calcinés des enfants et des petits animaux offerts en sacrifice»

«...un recinto sagrado, situado en la periferia de los centros coloniales, en el que se practicaron sacrificios humanos y se inmolaron niños en honor de la divinidad.»

Estas descripciones responden a las características de los recintos funerarios infantiles hallados en el Mediterráneo central. Ahora bien, ninguna fuente antigua denomina «tofet» a estos recintos, y el nombre «tofet» les ha sido otorgado modernamente ante la posible similitud con un tipo de recinto muy particular que aparece citado en distintos pasajes de la Biblia, relatos que, desgraciadamente, son muy ambiguos. No se sabe exactamente qué es un

tofet y el estudio etimológico de la palabra no permite sacar conclusiones claras. Day (1989, 24-28 y 83-84) analiza el tema y no llega a un resultado definitivo (5).

En la Biblia este espacio peculiar aparece citado en 5 fragmentos distintos (6) y en 3 de ellos se ubica en un mismo lugar: el valle de Ben Hinnon, y no es descabellado suponer que todos los pasajes hagan referencia al mismo recinto. En el texto hebreo no queda claro si «tofet» es un nombre geográfico o si indica un espacio de características determinadas, de las que sabemos muy poco. Según informan los relatos bíblicos se trata de un lugar donde se «pasa por el fuego» a los hijos y las hijas (de Yahveh) en honor de Molok; donde hay una hoguera profunda y ancha; y donde parece ser que no se entierra. Esto último se deduce de dos pasajes de *Jeremías* (7, 32; 19, 11). En ellos Yavheh amenaza que en un futuro en el tofet se haran enterramientos por falta de sitio. Se presupone, pues, que hasta aquel el momento no era un espacio sepulcral. De ser ello cierto, cualquier paralelo que se haya querido buscar entre las necrópolis infantiles de Occidente y los tofets de la *Biblia* carece de fundamento, y no tiene sentido el apelativo «tofet» para estos recintos funerarios infantiles.

Al margen de la información que proporciona la Biblia, en el Levante mediterráneo por el momento no se ha localizado un recinto de tales características. En Gezer, R.A.S. Macalister (1912, 412 y 431-432) habla de una serie de enterramientos de recién nacidos que por su supuesta relación espacial con el «lugar alto» (High Place) se tratarían de sacrificios consagrados al templo. Pero otros especialistas discrepan de tal afirmación y consideran que se trata de enterramientos infantiles «normales» (ver Green 1973, 301-305). K. Kenyon, además, cuestiona de forma reiterada los métodos de excavación empleados por Macalister faltos, dice, de «la adecuada técnica moderna» (Kenyon 1963, 114, 236, 277, 309). Otro ejemplo de posible tofet, también desmentido, son las incineraciones halladas en Tiro (Seeden 1991, 39-87). Por el momento, pues, en toda la costa del Levante mediterráneo no se ha localizado todavía un recinto funerario de las características de los llamados «tofets» del Mediterráneo central.

(5) A la palabra tofet se le ha buscado diversos orígenes: arameo (tapya), sirio (l'paya o t'paya), arábigo ('utfiya), hebreo ('aspot), etc. (Day 1989, 24-28)

(6) *II Reyes* 23, 10; *Jeremías* 7, 31-32; 19, 1-14; 32, 35; *Isaías* 30, 33

6. LOS TOFETS DEL MEDITERRANEO CENTRAL

Respondan a la idea que se tiene de los tofets bíblicos o se trate de algo diferente, lo cierto es que en el Mediterráneo central existen diversos recintos funerarios dedicados exclusivamente a individuos de corta edad. Concretamente se han localizado 7: 2 en Tunez (Cartago y Susa), 1 en Sicilia (Mozia) y 5 en Cerdeña (Tharros, Sulcis, Monte Sirai y Nora). Todos ellos han sido mejor o peor excavados -tenemos, por tanto, información arqueológica- y también, en el caso de los tofets africanos (por lo menos Salambó), contamos además con información textual: son diversos los autores clásicos y patristicos que hacen referencia, de forma más o menos directa, a la «horrible» costumbre cartaginesa de realizar sacrificios infantiles a sus dioses, generalmente Cronos. De estos autores antiguos mencionaré algunos aspectos que considero significativos.

De todos los escritores que hablan de sacrificios infantiles cartagineses, solamente dos son coetáneos del tofet de Cartago (7) y por tanto los únicos que pudieron recabar información de primera mano: Clitarco (s. IV a.C.) y Ennio (III-II a.C.). De Clitarco ya he comentado anteriormente que no tiene precisamente fama de veraz (Huarte 1954, 417; Gras, Brouillard y Teixidor 1991, 192), y respecto a Ennio, es significativo que participe en la II Guerra Púnica a favor de Roma y que sea íntimo amigo de Escipión el Africano. Según J. Balcells (1914, 15) «existe la tradición de que Escipión, el Africano, quiso que un mismo sepulcro guardara sus cenizas y las del poeta...». El resto de escritores son posteriores al año 146 a.C. (fecha en que Salambó deja de funcionar) y, por tanto, tuvieron que basar su información en autores más antiguos. Un detalle a tener en cuenta, tal como destaca, entre otros, S. Lancel (1994, 234) es que los principales historiadores del mundo antiguo, Herodoto, Tucídides, Polibio, Tito Livio, etc. nada dicen de estas prácticas mortuorias cartaginesas ni de los tofets.

Los historiadores modernos defensores del tofet como lugar de sacrificio se han basado principalmente en los detallados textos de Diodoro Sículo (XX, 14, 4-7) y Plutarco (*De superstitione* 13), ambos posteriores a la caída de Cartago. Se desconoce qué fuentes consultarían estos autores pero es evidente que la información que dan sobre la parafernalia que rodea el sacrificio infantil es bastante minuciosa. Algunos especialistas apuntan la posibilidad de que ambos,

(7) Esta asociación entre tofet y sacrificios infantiles es válida siempre que se considere el tofet como el lugar de enterramiento de los niños sacrificados

Diodoro y Plutarco, se inspiraran en el poco valorado Clitarco (Gras, Rouillard y Teixidor 1991, 193; Huarte 1954, 417). Un análisis crítico de los textos de diversos autores, entre ellos Diodoro y Plutarco, aparece en Gras, Rouillard, Teixidor (1991, 192-198).

Mención aparte merece Tertuliano (*Apologética* IX, 2-4). Oriundo de Cartago, a finales del s. II d.C. describe un episodio acaecido cuando su padre era centurión en Africa y para ello se basa, dice, en la información que le proporcionan los soldados de su padre. Tertuliano evidentemente no habla del tofet de Cartago (ya no existe) pero sí de sacrificios infantiles realizados por los sacerdotes, públicamente hasta el proconsulado de Tiberio, y a partir de entonces en secreto. A pesar de ser una información de primera mano no podemos olvidar la posible exageración, fruto del partidismo, de los informantes (soldados romanos) y las posibles connotaciones político-religiosas que puedan tener los escritos de Tertuliano (pro-romano y cristiano). Recordemos que todo pueblo tiene por norma desacreditar a sus enemigos y Roma no tenía porque ser una excepción. Tachar de «salvajes» a los cartagineses era una forma de legitimar su política de dominio y aniquilación. Así debe interpretarse el texto de Dionisio de Halicarnaso (I, 38), gran admirador de Roma: «It is said also that the ancients sacrificed human victims to Saturn, as was done at Carthage while that city stood and as is still done to this day among the Gauls and certain other western nations...»

Además de los citados, existen otros autores clásicos que hablan de la realización de sacrificios infantiles por parte de los cartagineses (y fenicios) (8) hecho que todavía numerosos estudiosos modernos aceptan. Las discrepancias entre los investigadores surgen cuando se intenta concretar la frecuencia de tales ritos. Evidentemente no es lo mismo sacrificar vidas de forma sistemática (institucionalizada) que hacerlo en casos puntuales ante peligros extremos, y la presencia de los tofets -entendidos como lugar de sacrificios infantiles- no se explica si no es contando con un infanticidio sistemático. Por ello, la no aceptación de tales prácticas institucionalizadas lleva a cuestionarse la procedencia de los niños enterrados en los tofets, es decir cuestionar la naturaleza de estos recintos funerarios.

7. LA POBLACION DE LOS TOFETS

Sea cual sea la finalidad de los tofets, creo que se puede afirmar que la suma de los individuos enterrados en los recintos funerarios de una ciudad

(8) Otros autores antiguos que tratan el tema aparecen recopilados en Day, J. (1989, 86-91)

(tofet y necrópolis) dará el total de población difunta de una concentración urbana determinada (9).

Respecto a la población de las necrópolis, un estudio realizado sobre las necrópolis fenicias arcaicas del Mediterráneo central y occidental (Gasull 1989) ha puesto de manifiesto unos vacíos de población muy significativos. Los recintos funerarios de esta área geográfica son numerosos pero la mayoría de ellos adolecen de una información bastante precaria. En este artículo me referiré únicamente a las necrópolis que ofrecen la mínima información necesaria, concretamente hablaré de Mozia, Rachgoun, Utica y Byrsa.

En Mozia (10), necrópolis no excavada en su totalidad, se calcula que fueron sacadas a la luz unas 330 sepulturas de las cuales únicamente tenemos información fiable y pormenorizada de 120. Se trabaja, portanto, con aproximadamente el 36% del total de los enterramientos excavados. De estas 120 sepulturas, 114 siguen el rito de la incineración y 6 el de la inhumación y en esta segunda opción todos los individuos son niños. Además de estos 6 enterramientos infantiles inhumados hay constancia, casi con toda probabilidad, de dos niños de corta edad incinerados (Cintas y July 1980, 37 y 41). Tenemos pues que el 93.4% de la población enterrada en Mozia es adulta y se incinera (11).

Bastante similar es la problemática que plantea la necrópolis del Faro (12) situada en la isla de Rachgoun. No ha sido excavada en su totalidad, y de las 114 sepulturas sacadas a la luz se han excluido 11 por no ofrecer datos fiables. Así el estudio se basa en 103 enterramientos (el 90.3% del total). Aquí, de nuevo se observa un claro predominio de la incineración (93 sepulturas) sobre la inhumación (10 sepulturas), y estas últimas corresponden todas ellas a individuos de corta edad. Parece ser que habría también un niño incinerado. De nuevo la población mayoritaria de la necrópolis son individuos adultos que se incineran (89.4%).

En Utica (13) se han localizado dos necrópolis arcaicas, del «este o de la orilla» y de la «isla», que por presentar unas características muy similares aquí

(9) La cifra estará sujeta a un margen de error porque no se contabiliza a los individuos muertos en lugares alejados (guerras, etc.)

(10) La bibliografía de la necrópolis de Mozia consultada es: (Cintas y July 1980; Tusa 1972, 1973, 1978; Whitaker 1921).

(11) Soy consciente de las dificultades que entraña determinar la edad de los restos óseos incinerados, sobre todo sin haberse realizado un estudio riguroso de los mismos

(12) La bibliografía de la necrópolis del Faro (Rachgoun) consultada es: (Vuillemot 1955, 1965).

(13) La bibliografía de las necrópolis de Utica consultada es: (Cintas 1951, 1954; Colozier 1954).

se analizan conjuntamente. El estudio se basa en 29 enterramientos fiables correspondientes a la fase arcaica. Todos ellos pertenecen a individuos inhumados adultos excepto uno que parece que se trata de un niño (Cintas 1954, 96). En Utica, pues, el 100% de los enterramientos siguen el rito de la inhumación y el 96.5% corresponde a individuos adultos.

De las necrópolis de Cartago únicamente me referiré a los sectores de Byrsa excavados por S. Lancel (las razones de esta elección aparecen en Gasull 1993, 76, nota 4) (14). El estudio se basa en las 26 sepulturas excavadas. Se observa un claro predominio de la inhumación (23 enterramientos) sobre la incineración (3 enterramientos). Respecto a la edad de los individuos, únicamente se localizaron 2 individuos de corta edad, ambos incinerados. Así, el 92.2% de las sepulturas corresponden a individuos adultos.

Respecto al comportamiento de la población de las necrópolis fenicias de Oriente poco se sabe. Únicamente se cuenta con datos, muy parciales, de dos necrópolis y aunque estos no deben extrapolarse al conjunto de recintos funerarios fenicios orientales sí creo interesante darlos a conocer. En Atlit (15) de 25 enterramientos excavados, 15 corresponden a individuos adultos y 10 parece ser que a niños (5 seguros), es decir que el 60% de los individuos son adultos. Algo semejante ocurre en Khaldé (16). En esta necrópolis se han excavado 178 sepulturas, de las cuales 119 corresponden a adultos (66.8%), 37 a adolescentes (20.7%) y 22 a niños (12.3%). En ambos casos es evidente que los porcentajes de enterramientos infantiles son más elevados que en las necrópolis del Mediterráneo central.

Todos estos datos ponen de manifiesto que las necrópolis fenicias arcaicas del Mediterráneo central presentan un número de enterramientos infantiles realmente escaso, opinión compartida también por otros investigadores (Cintas 1948, 303, nota 110; Gomez Bellard, C. y F. 1989, 211). Sin duda no hay que olvidar que los datos ofrecidos son parciales pero no por ello, creo, deben obviarse estos porcentajes tan desiguales entre población adulta e infantil que se observan en todas las necrópolis. Estos datos parecen indicar que la mayoría de niños fenicios del Mediterráneo central no se entierran en las necrópolis de los adultos y en las escasísimas ocasiones en que lo hacen generalmente observan el rito contrario al seguido por sus mayores.

(14) Bibliografía del sector de Byrsa excavado por Lancel: (Lancel 1976, 1978, 1979, 1982; Lancel, Deneauve y Carrie 1977).

(15) La bibliografía de la necrópolis de Atlit consultada es: (Johns 1938).

(16) La bibliografía de la necrópolis de Khalde consultada es: (Saidah 1966, 1967, 1983).

Respecto al comportamiento de la población infantil en necrópolis fuera del ámbito fenicio vemos que es muy desigual. Daré dos ejemplos contrapuestos observados en dos necrópolis, situadas ambas en la cuenca mediterránea y con una cronología similar a las necrópolis arcaicas fenicias (17). Sobre la primera de ellas nos informa Ch. Gates (1983, 22). Se trata de la necrópolis de Vroulia (Rodas), fechada a finales del VII. Dicho investigador menciona 75 sepulturas excavadas de las cuales 32 corresponden a adultos y 43 a niños. Estos últimos aparecen siempre inhumados a diferencia de los adultos que, excepto dos, se trata siempre de individuos incinerados. El segundo ejemplo, totalmente contrario, es el de la necrópolis de Castel di Decima, en el Lacio. G. Bartoloni, Cataldi Dini, M. y Zevi, F. (1982, 257-279) informan que en dicha necrópolis se han excavado aproximadamente 300 sepulturas fechadas entre inicios del s. VIII y finales s. VII a.C., pertenecientes todas ellas a individuos adultos. Además dichos autores hacen extensiva esta ausencia de enterramientos infantiles a otras necrópolis contemporánea del Lacio.

Todo ello no es más que el reflejo del trato diferencial a que se ve sometido la población infantil con respecto a los adultos. Las causas se desconocen y únicamente los datos etnográficos pueden arrojar alguna luz al respecto. Un ejemplo muy significativo lo proporciona Ucko (1969, 270-271). Dicho investigador cita una serie de pueblos primitivos (murngin, ashanti, shona, etc.) cuyos niños son enterrados fuera del recinto funerario de los adultos. Concretamente en el caso de los murngin informa que el lugar de enterramiento difiere si se trata de recién nacidos, de niños de corta edad o de niños-jóvenes. Estas pautas de conducta sin duda hay que relacionarlas con las distintas etapas por la que pasa un individuo hasta integrarse definitivamente en el grupo. Sabemos, pues, de la celebración de ritos de iniciación por parte de pueblos primitivos actuales pero también, de la práctica de ritos semejantes en las sociedades modernas actuales. Recordemos, por poner un ejemplo muy próximo, las diferentes ceremonias por las que pasa un individuo nacido en una comunidad católica: el bautismo permite al recién nacido entrar en la comunidad y, por tanto, poder acceder, en caso de muerte, al espacio funerario de sus mayores: estamos ante un caso claro de exclusión de un recinto funerario; la 1ª comunión y la confirmación, que el joven recibe al inicio de la pubertad, etc..., todas ellas ceremonias relacionadas con las distintas etapas de la vida de un individuo y que implican una serie de privilegios y obligaciones.

(17) Los ejemplos podrían extenderse a muchas otras comunidades, por ejemplo la ibérica, pero he seleccionado estos dos casos por tratarse de comunidades con coincidencias cronológicas (época arcaica fenicia) y geográficas.

8. MORTALIDAD INFANTIL Y CONTROL DE NATALIDAD

Hemos visto que los porcentajes de niños enterrados en las necrópolis fenicias del Mediterráneo central son muy bajos (6.6% en Mozia; 10.6% en Rachgoun; 3,5% en Utica; 7.8% en Byrsa). Estas cifras son totalmente inapropiadas si tenemos en cuenta la alta mortalidad infantil que existiría en época antigua. No es posible conocer sus índices y únicamente nos podemos guiar por las cifras que arrojan pueblos actuales poco evolucionados. T. Dyson (1984, 39) dice que el 40% de los muertos anuales en los países en vías de desarrollo son niños; y también afirma que en la India, en fecha reciente, el 62% de las muertes infantiles ocurrían durante el primer mes de vida (1984, 72). Por su parte A.H. Goodman y G.J. Armelagos (1989, 277) informan que, en los países en vías de desarrollo, las posibilidades de sobrevivir los niños hasta los cinco años son inferiores al 50%, cantidad que W.H. Mosley (1984, 3) reduce al 20-25%. Estas cifras son bastante semejantes a las que ofrece S. Lancel (1994, 235) sobre la necrópolis romano-imperial de Setif (Argelia) de donde, dice: «cerca del 17 por 100 de bebés mueren antes de nacer o al nacer, y cerca del 40 por ciento no llegan al año» (información procedente de P.A. Février y R. Guéry, 1980, 119-120). Se sabe que en la actualidad las causas de esta alta mortalidad son diversas aunque hay tres que destacan sobremanera: infecciones, enfermedades provocadas por parásitos y diarreas (Dyson 1984, 67). Sin duda en la antigüedad estas enfermedades también existirían y para combatirlas contarían aproximadamente con los mismos recursos (o menos) que las poblaciones actuales en vías de desarrollo.

Por último, no quisiera finalizar sin hacer una breve referencia al tema del control demográfico. Se ha sugerido que la razón de los sacrificios infantiles en el ámbito occidental fenicio, púnico o cartaginés está en la necesidad de control demográfico. El control demográfico se produce, como medida correctora, cuando el equilibrio entre recursos y población se rompe, o puede romperse. Si este fue el caso de las ciudades fenicias orientales, su política de aumentar los recursos via intensificación del comercio (apertura de nuevos mercados) y descongestionar la población (mediante fundación de nuevos asentamientos) pudo muy bien resolver el problema. De todos modos, está todavía por demostrar que una de las causas de su expansión hacia Occidente fuera un desequilibrio entre población y recursos alimentarios. Respecto a los enclaves de Occidente, cuesta creer que los centros creados (Cartago o cualquiera de las ciudades fundadas por los fenicios) tuvieran desde sus inicios problemas demográficos, y digo desde sus inicios porque generalmente los tofets (lugar a donde se dice que iban a parar los niños sacrificados con este fin) son

prácticamente tan antiguos como los asentamientos. Los enclaves fenicios occidentales prosperaron con relativa rapidez dando lugar a auténticas ciudades y también a la fundación de otros centros urbanos. En este contexto expansivo es difícil de imaginar la necesidad de limitar la cifra de habitantes.

Es sabido que numerosas sociedades, de forma más o menos puntual, han tenido necesidad de ejercer algún tipo de control demográfico, pero para ello han recurrido a procedimientos menos violentos que la quema de niños en los tofets. La contracepción, el aborto, etc., son métodos menos escandalosos y también menos evidentes. El acto de sacrificar, en la actualidad y a lo largo de toda la historia, ha sido doloroso y ningún individuo o colectivo se vanagloria de ello al extremo de «institucionalizarlo», como se afirma que hicieron diversas comunidades de fenicios y púnicos de Occidente. Y si en algún momento los fenicios, púnicos o cartagineses tuvieron necesidad de ejercer un control demográfico no hay razones para suponer que no recurrieran a métodos utilizados ya por otras muchas comunidades.

En líneas generales, es difícil imaginar que las sociedades usuarias de los tofets tuvieran problemas demográficos. Por ejemplo, cuesta suponer que existiera excedente poblacional entre la población púnica teniendo en cuenta la política seguida de fundación de nuevos asentamientos (por ejemplo en Cerdeña); y se escapa a toda lógica que los cartagineses, en plena fase de enfrentamientos con los romanos, fueran por un lado sacrificando a sus recién nacidos, primogénitos o no, y por el otro contratando a mercenarios para tener abastecidos a los ejércitos. Tampoco concuerda con una situación de excedente poblacional su «generosidad» en conceder el derecho de ciudadanía, etc.

CONSIDERACIONES FINALES

El problema de los enterramientos infantiles, fenicios, púnicos y cartagineses, no está resuelto. Lo que sí considero descartable es la idea de la práctica de sacrificios infantiles sistemáticos, institucionalizados, porque no se cuenta con la base mínima necesaria para afirmarlo: la información textual, se trate de la Biblia o de autores clásicos, no reúne las garantías necesarias para que sea reconocida como una fuente histórica fiable, y los datos arqueológicos por el momento sólo constatan la existencia de necrópolis exclusivamente infantiles y necrópolis integradas mayoritariamente por adultos. Se desconocen las causas de esta separación de población en función de la edad, aunque sin duda hay que relacionarla con el trato diferencial que en muchas sociedades reciben aquellos individuos que todavía no se han convertido en miembros

efectivos de su comunidad. Así, la ausencia de sepulturas infantiles en una necrópolis se debe al distinto tratamiento funerario que se da a los niños, sobre todo a aquellos muertos en edad muy temprana (Gallo 1984, 42), y en algunas de las comunidades fenicio-púnicas del Mediterráneo occidental la evidencia de este trato diferencial sería, por un lado la existencia de necrópolis ocupadas prácticamente sólo por adultos y, por el otro la existencia de necrópolis únicamente destinadas al uso de niños de corta edad. De todo modos, como he dicho anteriormente, el problema dista mucho de estar resuelto.

BIBLIOGRAFIA

- AUBET, M.E. (1987) *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. Ed. Bellaterra. Barcelona.
- BALCELLS, J. (1914) *Ennio. Estudio sobre la poesía latina arcaica*. Ed. Estudio. Barcelona.
- BARTOLONI, G., CATALDI DINI, M. y ZEVI, F. (1982) «Aspetti dell'Ideologia funeraria nella necropoli di Castel di Decima», en Gnoli, G. y Vernant, J.P. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, París.
- BIBLIA DE JERUSALÉN (1975) Editorial Desclee de Brouwer, Bilbao.
- DIONISIO DE HALICARNASO, CARY, E. (trad.). (1973). *Book I*. The Loeb Classical Library.
- CINTAS, P. (1948) «Fouilles puniques à Tipasa», *Revue Africaine*, XCII, 263-330, nota 110.
- CINTAS, P. (1951) «Deux campagnes de fouilles à Utique», *Karthago* II, 5-79.
- CINTAS, P. (1954) «Nouvelles recherches à Utique», *Karthago* V, 89-154.
- CINTAS, P. y JULLY, J.J. (1980) «Onze sépultures de la nécropole archaïque de Motyé». *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma* 14, 31-52.
- COLOZIER, E. (1954) «Nouvelles fouilles à Utique», *Karthago* V, 156-161.
- CURCIO ROLFE, J.C. (Ed.). (1971). *History of Alexandre*. The Loeb Classical Library.

- DAY, J. (1989) *A god of human sacrifice in the Old Testament*. Nueva York, Cambridge University Press. Cambridge.
- DYSON, T. (1984) «Infant and Child Mortality in Developing Countries», *Critical Reviews in Tropical Medicine* 2, 39-76.
- EUSEBIO DE CESAREA, PLACES, E. des (1979). *Praeparatio evangelica I, IV*. Ed. du Cerf. París.
- FEVRIER, J.G. (1968/69) «Les sacrifices d'enfants», *Archéologie vivante* 1/2, 117.
- FÉVRIER, P.A. y GUÉRY, R. (1980) «Les rites funéraires de la nécropole orientale de Sétif», *Antiquités africaines* 15, 91-124.
- GALLO, L. (1984) «Un problema di demografia greca: le donne tra la nascita e la morte», *Opus* III, 37-62.
- GASULL, P. (1989) *Estudio socio-económico de las necrópolis fenicias del Mediterráneo central y occidental*. Tesis Doctoral microfilmada. Universidad de Barcelona.
- GASULL, P. (1993) «El sistema ritual fenicio: inhumación e incineración», *Madrider Mitteilungen* 34, 71-82.
- GATES, CH. (1983) *From cremation to inhumation: Burial Practices at Ialysos and Kameiros during the Mid-Archaic Period, ca. 625-525 B.C.* Occasional Paper 11. Univ. de California. Los Angeles.
- GLOVER, T.R. (trad.). (1965) *Tertuliano. Apologeticus*. The Loeb Classical Library.
- GOMEZ BELLARD, C. y GOMEZ BELLARD, F. (1989) «Enterramientos infantiles en la Ibiza fenicio-púnica», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses* 14, 211-238.
- GOODMAN, A.H. y ARMELAGOS, G.J. (1989) «Infant and childhood morbidity and mortality risks in archaeological populations», *World Archaeology* 21, 2, 225-243.
- GRAS, M., ROUILLARD, P. y TEIXIDOR, J. (1991) *El universo fenicio*, Biblioteca Mondadori. Madrid.

- GREEN, A.R.W. (1973) *The role of human sacrifice in the Ancient Near East*, University of Michigan.
- GREEN, A.R.W. (1975) «The role of human sacrifice in the Ancient Near East», *American Schools of Oriental Research. Dissertation Series*, I, 149-203.
- HENNESSY, J.B. (1985) «Thirteenth Century B.C. temple of human sacrifice at Amman», *Studia Phoenicia* III, 85-104.
- HERDNER, A. (1973) «Une prière à Baal des Ugaritains en danger», *Comptes Rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles Letres (CRAI)*, 693-97.
- HUARTE, A. (1954) en Errandonea, I. (D.) *Diccionario del Mundo Clásico*, 417. Editorial Labor. Barcelona.
- JOHNS, C.N. (1938) «Excavations at Pilgrims' Castle, 'Atlit (1933): Cremated Burials of Phoenician Origin», *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 6, 121-152.
- KENYON, K. (1963) *Arqueología en Tierra Santa*. Ediciones Garriga, Barcelona.
- LANCEL, S. (1976) «Nouvelles fouilles de la Mission Archéologique française à Carthage sur la colline de Byrsa: campagnes de 1974 et 1975», *Comptes Rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles Letres (CRAI)*, 60-78.
- LANCEL, S. (1978) «Fouilles de Carthage 1976-1977: la colline de Byrsa et l'occupation punique», *Comptes Rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles Letres (CRAI)*, 300-331.
- LANCEL, S. (1979) *Byrsa I. Rapports préliminaires des fouilles (1974-1976)*. Collection de l'Ecole Française de Rome, 41, 1, 251, 255-268.
- LANCEL, S. (1982) *Byrsa II. Rapports préliminaires sur les fouilles 1977-1978: niveaux et vestiges puniques*. Collection de l'Ecole Française de Rome, 41, 2, 261-364.
- LANCEL, S. (1994) *Cartago*, Editorial Crítica. Barcelona.
- LANCEL, S., DENEAUVE, J. y CARRIE, J.M. (1977) «Fouilles françaises à Carthage (1974-1975)», *Antiquités Africaines* XI, 13-130.

- MOSLEY, W.H. (1984) «Child Survival: Research and Policy», *Population and Development Review* 10 (Supplement), 3-23.
- MACALISTER, R.A.S. (1912) *Excavations at Gezer*, vol. II. Committee of the Palestine Exploration Fund. Londres.
- PLUTARCO, RABRITT, F.C. (Trad.). (1971). *Moralia II. «Superstition»*. The Loeb Classical Library.
- PLUTARCO, RABRITT, F.C. (1968). *Moralia III. «Sayings of Kings»*. The Loeb Classical Library.
- PORFIRIO, PERIAGO LORENTE, M. (Trad.). (1984). *De abstinentia III*. Ed. Gredos. Madrid.
- SAIDAH, R. (1966) «Fouilles de Khaldé. Rapport préliminaire sur la première et deuxième campagnes (1961-1962)», *Bulletin Musée Beyrouth* XIX, 51-90.
- SAIDAH, R. (1967) «Chronique G. Fouilles de Khaldé», *Bulletin Musée Beyrouth* XX, 165-169.
- SAIDAH, R. (1983) «Nouveaux éléments de datation de la céramique de l'Age du Fer au Levant», *Atti I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, 213-216.
- SEEDEN, H. (1991) «A tophet in Tyre?», *Berytus* XXXIX, 39-87.
- SIMONETTI, a. (1983) «Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche», *Revista di Studi Fenici* XI, 91-111.
- TUSA, V. (1972) «Lo scavo del 1970», *Mozia* VII, 7-81.
- TUSA, V. (1973) «Lo scavo del 1971», *Mozia* VIII, 35-38.
- TUSA, V. (1978) «Relazione preliminare degli scavi eseguiti a Mozia negli anni 1972, 1973, 1974», *Mozia* IX, 7-65.
- VAUX, R. de (1964) *Les sacrifices de l'Ancient Testament*, Les Cahiers de la Revue Biblique, I. París.

- VUILLEMOT, G. (1955) «La nécropole punique du phare dans l'île Rachgoun (Oran)», *Lybica* III, 7-62.
- VUILLEMOT, G. (1965) *Reconnaissances aux échelles puniques d'Oranie*, Paris.
- WEINFELD, W. (1972) «The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background», *Ugaritic Forschungen* 4.
- WHITAKER, J.I.S. (1921) *Motya. A Phoenician Colony in Sicily*. Londres.
- UCKO, P.J. (1969) «Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains», *World Archaeology* I, 2, 262-280.
- XELLA, P. (1978) «Un testo ugaritico recente (RS 24.266, Verso, 9-19) e il 'sacrificio dei primi nati'», *Revista di Studi Fenici* 6, 127-136.