

*En torno al supuesto carácter incruento e iniciático del molk **

CARLOS G. WAGNER
Universidad Complutense

SUMMARY.—This paper claims against the late supposed incruente nature of *molk* sacrifice. On the contrary the author defends the existence of infanticide and others antinatalistic practices in the Ancient World, as in many pre-industrial societies, and tends to focus on a form of ritual infanticide in phoenician and punic contexts. Initiatic role of *molk* sacrifice is controverted as well.

El sacrificio *molk*, practicado por los fenicios, los hebreos y los púnicos, ha suscitado desde tiempo atrás una abundante bibliografía y una amplia controversia en su interpretación. Planteado en un principio sobre la información de los textos bíblicos, el descubrimiento del *tofet* de Cartago en 1921 y más tarde de los restantes *tofets* occidentales (Tharros, Motia, Sulcis, Monte Sirai) así como el estudio de sus materiales, han ido proporcionando nuevos elementos para la discusión (Picard, 1990: 77-87). En un primer momento los hallazgos de Cartago apoyaban la idea de que el *molk*, como sacrificio cruento, era conocido desde antiguo en Fenicia y desde allí se había difundido por el vecino Israel y el occidente fenicio-púnico. Tal es en síntesis la tesis de de Vaux (1964: 49-81), uno de los autores que ha tratado con más conocimiento el tema. En cualquier caso, durante todo este tiempo la opinión mayoritaria ha sostenido que tales sacrificios infantiles nada tenían que ver con cuestiones como el infanticidio y la presión demográfica. Esto resultaba particularmente pertinente cuando se establecía una relación entre el *molk* y el sacrificio de las primicias, por la que se consideraba que tales holocaustos habrían de afectar de forma especial a los primogénitos (Eissfeldt, 1935: 46 y ss.; Buber, 1967: 113 y ss.; Dupont-Sommer, 1973; Warmington, 1974: 187; García Cordero, 1977: 468; Benichou-Safar, 1981). Tal relación es por lo demás arbitraria y

(*) Este trabajo ha sido realizado en el seno de un proyecto de investigación titulado «Los cultos místicos en la parte occidental del Imperio romano», financiado por la DGICYT.

no descansa, como ya ha sido señalado en distintas ocasiones (de Vaux, 1964; Ribichini, 1987: 25 y ss.; Lipiński, 1988: 157 y ss.; Olmo Lete, 1990: 68) ni en la evidencia literaria ni en la epigráfica¹.

En la historiografía sobre el *molk* se ha venido esgrimiendo a menudo una firme opinión acerca de su práctica circunstancial y su carácter esporádico y restringido, que sólo afectaría a un sector específico de la población. Se trataría, según esto, de un ritual propio sobre todo de la realeza y de las familias nobles ante situaciones especialmente críticas, como grandes calamidades (guerras, plagas, hambrunas, etc.) que implicaban grave peligro colectivo para la comunidad (Green, 1973: 359 y 366; Heider, 1985; Aubet, 1987: 216). Una argumentación de este tipo, que se hace descansar sobre las noticias proporcionadas por Filón de Biblos², Diodoro de Sicilia³ y Curcio Rufo⁴, dejaba planteada la incognita acerca de la naturaleza de las abundantes incineraciones descubiertas en los *tofets*. El terreno quedaba así preparado para negar que tales incineraciones fueran consecuencia de sacrificios cruentos. No es de extrañar, por tanto, que el siguiente paso que se produjo consistiese en rechazar la naturaleza cruenta del *molk*, como ha hecho Weinfeld (1972), alegando su sentido figurativo y simbólico, de acuerdo con una idea expresada originalmente por Deller (1965: 382-386) y que en su momento no tuvo gran acogida.

Tal punto de vista ha alcanzado recientemente un éxito considerable, a raíz de un trabajo de Benichou-Safar (1981) en el que se interrogaba acerca de la escasez de restos de niños en las necrópolis de Cartago y planteaba la hipótesis de una posible utilización del *tofet* como necrópolis infantil. Según una interpretación que cada vez cuenta con más adeptos (Simonetti, 1983; Moscati, 1987; Ribichini, 1987; Olmo Lete, 1990; Grass, Rouillard y Teixidor, 1991: 185 y ss.; Moscati y Ribichini, 1991) el sacrificio del *molk* no constituyó en realidad una práctica cruenta, y los *tofets* albergarían por consiguiente las víctimas ocasionadas por la alta mortalidad infantil de la época, idea que ya fue expuesta tiempo atrás, y sin demasiado éxito, por Schaeffer (1956: 67). Persiste, en cambio, actualmente otro sector de la historiografía que sostiene la opinión de que el *molk* era, por el contrario, un sacrificio infantil de carácter cruento (Stager y Wolf, 1984; Lipiński, 1988;

1. La confusión proviene en gran parte del paralelo, artificioosamente establecido, con episodios como el sacrificio de Isaac o el del hijo del rey de Moab, así como con las prescripciones de Exódo, 22, 28-29 relativas a la ofrenda de las primicias. A la confusión a contribuido también un pasaje de Ezequiel (20, 26), que, sin embargo, es el único texto bíblico en el que se menciona a los primogénitos como víctimas del *molk*. Pero esta información puede ser interpretada en el sentido de que, si bien los primogénitos podían ser ofrecidos en el *molk*, éste no constituía un sacrificio específico de los niños (varones) nacidos los primeros. Lipiński (1988: 152 y ss.) ha observado a este respecto la discrepancia en el empleo de verbos y términos con sentido sacrificial en los textos bíblicos, según se trate de la ofrenda de los primogénitos o del *molk*.

2. Porfirio, *Abst.*, 2, 56; Eusebio, *Preaep. evang.*, I, 10, p. 44.

3. Diodoro de Sicilia, XX, 14, p. 4.

4. Q. Curcio, Rufo, IV, p. 3.

Picard, 1990; Brown, 1991; Wagner, 1991), si bien las interpretaciones del mismo no siempre coinciden.

Son, desde luego, minoría quienes consideran que la práctica del *molk* se inscribe en un contexto mucho más amplio, que no es otro que aquel del infanticidio en el mundo antiguo, no por muchas veces silenciado, negado incluso, por ello menos real. El infanticidio en la Antigüedad constituye una de esas realidades desagradables que muchos investigadores no están dispuestos a aceptar por más evidencias que se acumulen y más datos que se les proporcione. Datos y evidencias existen y han sido pertinentemente señaladas (Tarn y Griffith, 1969: 74 y ss.; Brunt, 1971: 153; Angel, 1972: 100; Eyben, 1980-1: 12 y ss.; Harris, 1982: 114-116; Picard, 1982: 162 y ss.; Pomeyroy, 1987: 86; de Ste Croix, 1988: 127; Lerner, 1990: 141 y 296) pese a lo cual una gran mayoría sigue haciendo oídos sordos o presentando contra-argumentaciones inconsistentes.

Fenicia no fue a este respecto ninguna excepción, como no lo ha sido prácticamente ninguna de las sociedades preindustriales conocidas (Freeman, 1971; Langer, 1974; Harris y Ross, 1991). En las ciudades orientales fenicias las condiciones ecológicas, demográficas y económico-sociales que hicieron pausable el *molk* como una forma de infanticidio ritualizado no fueron posteriores al siglo X a.C. Se concretaron entonces, sino antes, en un grave deterioro ambiental producido por deforestación combinada (pastoreo y aprovechamiento de los recursos forestales) e intensificación de la producción agrícola; en un progresivo crecimiento de la población y la pérdida de acceso a las tierras fértiles del interior, ante la presencia de nuevas poblaciones, como los israelitas y los arameos; en fin, en una insuficiencia de autoabastecimiento agrícola que forzó a los fenicios a buscar alimentos en los países de su entorno y a diversificar, al mismo tiempo, su producción manufacturera y los elementos de su comercio, incentivando también su temprana expansión mediterránea (Wagner y Alvar, 1990: 70-2).

Todo ello no quiere decir que la necesidad de recurrir al infanticidio en ambiente cultural cananeo-fenicio no haya podido incluso ser anterior a la mencionada fecha. Lo cierto es que la evidencia procedente de contextos previos suficientemente bien conocidos, como Ugarit, parece negativa, o al menos dudosa, en lo que al *molk* se refiere (Xella, 1978: 128-9), pero su ausencia no representa, en mi opinión, una objeción grave, ya que la ritualización ha podido producirse posteriormente y como consecuencia de una más acusada y frecuente tendencia al infanticidio bajo una mayor presión demográfica y más fuertes tensiones reproductivas, motivadas por unas condiciones ecológicas, demográficas, políticas, y económico-sociales cada vez más desfavorables (Angel, 1972: 99).

Desde una perspectiva estrictamente histórico-religiosa se viene insistiendo últimamente en la poca fiabilidad de una difusión tan amplia en el tiempo y el espacio de un mismo rito *molk* sin que haya sufrido alteraciones significativas. No encuentro problema en estar de acuerdo con ello, y las variaciones que se observan en el vocabulario sacrificial presente en las

inscripciones así parecen sugerirlo, pero ello no tiene porque afectar necesariamente a la esencia misma del sacrificio. Se aduce igualmente que no hay evidencias documentales sobre la existencia del *molk* y los *tofets* en la propia Fenicia, al margen de los datos bíblicos que atañen fundamentalmente a los hebreos. Pero en un contexto conocido tan parcialmente como es aquel, adquieren significación la posible (aunque discutida) identificación epigráfica de un caso de *molk* en Fenicia en época helenística (Delavault y Lemaire, 1976), y la probable localización de un *tofet* en Tell Sukas con una datación de los siglos XII-X (Riss, 1983: 511). Por mi parte creo, como otros, que es evidente que la temprana implantación del *molk* en Occidente debe responder a la existencia anterior del mismo tipo de sacrificio en Fenicia (Warmington, 1974: 187; Decret, 1977: 141; Baumgarten, 1981: 222 y 248; Aubet, 1987: 215). Por otra parte, no resulta muy convincente la hipótesis de que el *molk* hubiera constituido en Oriente una práctica poco frecuente y minoritaria, propia de los grupos elitistas y la realeza (Baumgarten, 1981: 248; Heider, 1985: 223. Aubet, 1987: 214 y ss.), ya que entonces es difícil explicar la gran difusión y popularidad que llegó a alcanzar entre los hebreos; y precisamente en aquellos momentos en que más afectados se veían aquellos por problemas directamente relacionados con la presión demográfica (Lipiński, 1988: 160).

Constituye, como se ha dicho, opinión mayoritaria entre los especialistas considerar que el *molk* en el mundo fenicio y púnico no guarda relación alguna con la práctica de infanticidios, encubiertos por medio de su ritualización. Como objeciones se alegan, que la alta mortalidad infantil en la Antigüedad en general, y en el mundo fenicio-púnico en particular, no requería de la práctica de infanticidios, que cuando estos se producen no obedecen a una conducta sistemática ni frecuente, que no se ritualizan nunca, y por último, que el *molk* no era en realidad un sacrificio cruento.

Las dos primeras de tales objeciones son fáciles de rebatir. Si la mortalidad infantil era muy alta en el mundo antiguo y, en general en sociedades en condiciones preindustriales, también lo eran las tasas de natalidad incrementada por la temprana edad en que las mujeres accedían al matrimonio: En realidad las tasas de mortalidad infantil contenían una significativa proporción de infanticidio encubierto que, como un factor más que determinaba la población, no era estático (Harris, 1982: 115). Discutir, por eso, sobre la frecuencia e incidencia del infanticidio en el mundo antiguo implica ante todo un posicionamiento teórico y metodológico mucho más amplio que las tendencias más habituales en la historiografía, que denotan una excesiva carga de pensamiento idealista y una cierta preferencia por las explicaciones reduccionistas. Existen datos más que suficientes para considerar desde la perspectiva combinada de la demografía, la ecología y los comportamientos culturales, que el infanticidio, junto con otras conductas antinatalistas, fueron tan habituales en el mundo antiguo como en el resto de las sociedades preindustriales conocidas (Eyben, 1980-1: 7 y ss.; Harris y Ross, 1991).

Acerca de la oportunidad de ritualizar determinadas prácticas infanticidas, si bien es cierto que no fue un procedimiento común en la Antigüedad greco-romana, también lo es el que en Oriente la religión proporcionaba una cobertura ideológica, a través de los mitos y la demonología, para un control demográfico en el que la práctica del infanticidio no quedaba excluida (Leichty, 1971; Kilmer, 1972), y que existe una controversia acerca de posibles sacrificios infantiles en Asiria ofrecidos al dios Hadad (Smith, 1975: 479; Lipiński, 1978: 155-7). Mayor complejidad, aunque no dificultad, entraña rebatir la última de las objeciones, aquella que propone que el *molk* no era en realidad un sacrificio cruento, sino simbólico y que los *tofets* no son otra cosa que necrópolis infantiles en las que los pequeños difuntos pasaban por un rito póstumo de iniciación. Los argumentos en que se apoyan tales consideraciones son los siguientes: las fuentes literarias antiguas confunden asesinatos rituales, ocasionales y muy esporádicos, con la práctica frecuente de sacrificios infantiles (Simonetti, 1983). Los niños enterrados en los *tofets* son mayoritariamente de muy corta edad, lo que confirmaría su carácter de víctimas de mortalidad infantil por causas naturales. No habría por lo demás un nexo evidente entre las urnas que contienen los restos de las incineraciones y las estelas que expresan el carácter votivo (y no funerario) del ritual.

El primer argumento no es, sin embargo, muy aceptable, ya que aunque existen contrastes entre sacrificios humanos y asesinatos rituales, son meramente formales y no afectan necesariamente a la periodicidad ni a la esencia de los mismos, si bien se entiende que un sacrificio formaría parte de un culto regularizado, a diferencia de un «asesinato ritual», que constituiría una práctica individualizada⁵. Diodoro, por su lado, nos da a entender que el sacrificio de niños había caído en desuso entre la aristocracia cartaginesa, y eso es lo que habría provocado la cólera de los dioses, y su castigo instrumentado en el ataque del ejército de Agatocles contra la ciudad, si bien su información no parece ser confirmada por los resultados de las excavaciones.

Por otra parte, atribuir a los *tofets* el carácter de necrópolis infantiles introduce más incertidumbres que incognitas resuelve, porque hay que explicar entonces el contenido votivo de las inscripciones y la presencia de urnas que sólo tienen restos de animales, por lo que desde un planteamiento metodológico no parece una hipótesis excesivamente correcta. Todo ello pretende, no obstante, resolverse invocando el supuesto carácter iniciático de los rituales funerarios que allí habrían tenido lugar (Moscati

5. La diferencia formal, que no de contenido, consiste en que en los sacrificios se concreta él o los destinatarios sobrenaturales de la ofrenda, que en los asesinatos rituales permanecen en abstracto, lo que no quiere decir que no los haya. Sacrificios humanos y «asesinatos rituales», comparten, sea cual sea su frecuencia, el beneficio de la integración mediante la normativa religiosa y la aquiescencia de los dioses, así como el servir de nexo entre lo sagrado y lo profano por mediación de la(s) víctima(s) (Schwimmer, 1982: 114).

y Ribichini, 1991: 34-37), de tal forma que los *tofets* resultarían espacios funerarios destinados a un rito específico de iniciación reservado a los niños de corta edad que fallecían por causas naturales, y no santuarios donde se practicaran sacrificios. Como ha sido observado, el supuesto carácter iniciático del *molk* no tiene por que ser contradictorio con su naturaleza cruenta (Picard, 1990: 86-88). La idea en sí no es original; ya había sido antes aplicada a la «necrópolis» infantil de Thysdrus, que si bien revela algunas influencias que podrían proceder de los antiguos *tofets* púnicos de la región, también presenta manifiestas divergencias con ellos (Slim, 1983: 80 y 84). Esta iniciación funeraria pretendería conseguir para los fallecidos, situados ahora bajo la protección de la(s) divinidad(es) del *tofet*, un bienaventurado destino en el más allá, que por su condición de miembros excluidos o no integrados en la comunidad de adultos no tendrían plenamente garantizado.

La presencia de inscripciones votivas sobre monumentos (cipos, estelas, etc.), en las que los oferentes manifiestan su intención de hacer una ofrenda a los dioses, es otro impedimento serio para concederle a los *tofets* el carácter de espacios funerarios (siquiera iniciáticos), ya que este tipo de epígrafes corresponde a los santuarios más que a las necrópolis. Ante ello, se argumenta que no existe una evidencia real que permita relacionar tales monumentos con las urnas a las que parecen acompañar (Ribichini, 1987: 38; Moscati y Ribichini, 1991: 27-31), por lo que se opta por la explicación de que las estelas podrían no haber sido colocadas siempre en el *tofet* en el mismo momento en que lo fueron las urnas, sino en aquel en que se solicita el don o se agradece su concesión (que no sería otro que el que la divinidad acogiese en su seno protector al pequeño fallecido y protegiese a los que aún seguían con vida).

Por otra parte, la presencia de restos incinerados de pequeños animales, por lo común ovicápridos, que a la luz de los testimonios convergentes (*mlk'mr*) debe ser interpretada como auténticos sacrificios de sustitución, lo que convierte en sumamente improbable la caracterización de todos estos recintos en necrópolis infantiles (Stager y Wolff, 1984: 39; Fedele y Foster, 1988: 33 y 42), es considerada como ofrecimiento de ex-votos en honor de las divinidades protectoras (Moscati y Ribichini, 1991: 34). Pero, si bien es cierto que en el mundo antiguo, y en muchas otras sociedades preindustriales, los niños muertos a temprana edad ocupan espacios funerarios distintos a las necrópolis destinadas a los adultos, por lo común se trata de formas de enterramiento (en muchos casos bajo el suelo de las mismas viviendas) que no constituyen propiamente necrópolis diferenciadas. Se diga lo que se diga, las necrópolis infantiles son siempre una excepción (Slim, 1983: 77 y 84), y no deja de ser sumamente significativo que en uno de los trabajos en que con más empeño se defiende el presunto carácter de necrópolis infantiles para los *tofets* del mundo fenicio-púnico (Ribichini, 1987: 47 y 49) sólo se puedan citar dos ejemplos de ellos (Atenas, en un momento muy antiguo, y Thysdrus). A todo ello se puede aún añadir

los datos obtenidos acerca de la posible, aunque discutida (Moscati y Ribichini, 1991: 30) estacionalidad de los ritos (Nisbet, 1980; Acquaro, 1980: 79-81; Fedele, 1983: 641; Fedele y Foster, 1988: 41; cfr: Picard, 1990: 83), que de comprobarse, en modo alguno encajaría con la hipótesis de los cementerios (iniciáticos) de niños.

En cualquier caso, la existencia de ritos funerarios con este carácter «iniciático» destinados a los niños merecería ser considerada como un peculiaridad propia del mundo fenicio-púnico, ya que no se conoce nada semejante en la Antigüedad. Y si tampoco fueron frecuentes, ni normales, las necrópolis destinadas a niños en otros ámbitos del mundo antiguo, lo que particularizaría aún más el *molk* y los *tofets*, no se entiende bien que se esté dispuesto a admitir todo ello, y se pongan en cambio reparos a considerar la ritualización, que también sería una práctica característica de los fenicios y los púnicos, como una forma aceptable de encubrir culturalmente los infanticidios, a no ser que lo que no se acepte, como de hecho ocurre, sea la existencia de éstos⁶. Pero entonces no se trata ya tanto de cuestiones de índole metodológica (o de documentación), cuanto de posicionamientos teóricos (y, por lo tanto, ideológicos) que no admiten que una «gran civilización» como pudo ser la fenicio-púnica haya practicado el infanticidio ritual, bajo la forma del *molk*, como un mecanismo de control de la natalidad (Moscati y Ribichini, 1991: 37). Creo que se juzga con prejuicios y categorías no apropiadas en qué consiste una «gran civilización», y que se es aún deudor en gran modo de las ingenuas teorías decimonónicas sobre la evolución de los sistemas religiosos, que predicaban que los sacrificios humanos habrían sido sustituidos en una escala ascendente (de acuerdo con la visión maniquea del «progreso» moral necesario y del mayor contenido ético de las doctrinas religiosas según se avanzase del «salvajismo» originario a las formas más complejas y elevadas de «civilización») por sacrificios sustitutorios en los que la víctima era un (pequeño) animal, siendo finalmente reemplazados por sacrificios simbólicos.

Estimando muy improbable que los *tofets* sean realmente necrópolis infantiles, a la luz de los testimonios procedentes de los distintos hallazgos, el sacrificio *molk* aparece como un rito habitual y normalmente indivi-

6. La propuesta en torno al carácter iniciático del *molk* no tiene en cuenta las condiciones prácticas en que se desarrollaba la vida de los niños en la Antigüedad (y en casi todas partes hasta no hace mucho) y la escasa atención que en general suscitaban. Como se ha dicho, «la historia de la infancia es una pesadilla de la que acabamos de despertar hace poco» (De Mause, 1982: 15). Esta falta de atención y muy frecuentemente de estima (Peryonnet, 1973) no se adecúa a la expresión de bondadosa piedad de la que el carácter iniciático del *molk* sería una muestra, a no ser que consideremos a los fenicios-púnicos como una excepción en el trato que dispensaban a los niños entre los restantes pueblos de la Antigüedad (y de otras épocas mucho más cercanas). Es más prudente considerar que serían los niños que, por su mayor edad se encontrarán más próximos a los adultos, precisamente aquellos cuyos restos son muy minoritarios en los *tofets*, y no los más pequeños, quienes habrían estado en mejores condiciones para suscitar de sus mayores tales muestras de afecto y consideración, habida cuenta que los lazos emocionales (cuando los hubiera) habrían sido entre ellos, por más consolidados, más intensos.

dualizado (Stager y Wolff, 1984: 44; Benichou-Safar, 1988: 63) en el que, al menos en los casos mejor conocidos de Cartago (Stager, 1982: 159 y 162) y Tharros (Fedele y Foster, 1988: 33) la existencia de sustituciones por víctimas animales, que son detectadas por el análisis de los restos que contienen las urnas y por la fórmula epigráfica *mlk'mr*, es mayor en los estratos más antiguos y menor en los más recientes.

Un especial problema de interpretación plantean la presencia de deposiciones múltiples, lo que es aprovechado por los partidarios de la hipótesis de los santuarios/necrópolis infantiles para sustentar sus puntos de vista. No obstante, conviene señalar que cuando las urnas contienen los restos incinerados de más de una pequeña víctima se da siempre el mismo esquema: a) el porcentaje de este tipo de hallazgos es sensiblemente inferior al de aquellos que sólo contienen restos de una única incineración (25% en Cartago y sólo un 1% en Tharros, aunque en este último caso el muestreo es menor); b) una de las víctimas incinerables es un niño de poca edad (un año o menos) o incluso un neonato, mientras que los restantes corresponden a edades claramente superiores (entre dos y cuatro años); c) los restos de una de las víctimas están bien representados, mientras que los restantes lo están por uno o dos fragmentos de huesos. Cabría esperar de todo ello la incidencia de un factor aleatorio durante la recogida de los restos de la incineración, luego depositados en las urnas, con lo que no habría que pensar necesariamente en la muerte (provocada o natural) simultánea de más de un niño en el seno de una misma familia. A este particular, la evidencia epigráfica procedente de Motia, cuyo *tofet* ha sido totalmente excavado pero permanece aún insatisfactoriamente conocido en espera de la publicación de los resultados de las investigaciones en curso, no demuestra la existencia de ofrendas múltiples en el desarrollo de una misma ceremonia (Amadasi Guzzo, 1986: 199 y 204), y subraya el carácter no colectivo del rito.

Junto a la amplia distribución geográfica, la larga pervivencia del *molk* en el tiempo puede intentar ser entendida como resultado de la flexibilidad que un procedimiento como la ritualización brindaba para posibilitar diversas formas de instrumentalización de tales sacrificios infantiles. Así, si la presión demográfica y las tensiones reproductivas parecen haber constituido los factores de fondo a lo largo de todos estos procesos, al igual que con los restantes infanticidios no ritualizados practicados ampliamente durante la Antigüedad y enmascarados bajo la rúbrica común de una alta mortalidad infantil, el impacto de la regulación ha podido ser dirigido (por la capacidad manipuladora de las élites sacerdotales) hacia objetivos diversos y apremiantes en según que coyunturas, que sitios y que épocas. En el mundo greco-romano las conductas antinatalistas, entre ellas el infanticidio, caían en el ámbito de la costumbre (como el alimentar peor a las niñas) y pertenecían a la esfera de lo privado, y en este sentido la decisión última sobre quién debía ser expuesto o no, correspondía a la autoridad familiar encarnada en la figura del padre.

Por paradójico que pudiera parecer, la ritualización y con ella los sacrificios de sustitución, han podido aportar una mayor flexibilidad en la práctica del *molk*, que bajo control sacerdotal se podía adecuar mejor a las condiciones de cada momento y de cada lugar que en los casos de infanticidio efectuado en ámbito privado, de manera vergonzante y semiclandestina, o no reconocido como tal (si bien sus consecuencias eran las mismas), como frecuentemente ocurría en el mundo greco-romano. La pervivencia de los sacrificios *molk* en el Africa romana, según se desprende de la noticia de Tertuliano⁷, ha podido muy bien conjugar el aspecto demográfico de tales infanticidios con una ideología de resistencia nacionalista frente a la agresión cultural impuesta por la dominación colonial romana. Y el recurso a la sustitución era siempre posible cuando razones demográficas o socio-económicas así lo aconsejaban (Lipiński, 1988: 158 y ss.).

Hasta el presente, el *tofet* de Cartago es el más adecuado para intentar una interpretación de la implantación y difusión social de la práctica del *molk*, así como de su evolución, por ser el que resulta mejor conocido, ya que presenta un muestreo más amplio y, por tanto, más fiable. Pero antes que nada es preciso señalar que la interpretación fundada sobre la presencia de las fórmulas *mlk'bl* y *mlk'dm*, y según la cual la primera habría de ser leída como «sacrificio de un (niño) noble», mientras que la segunda (que no aparece en Cartago) significaría «sacrificio de un (niño) común», deber ser descartada ante la evidencia contrastada procedente de diversos lugares. En algún caso la fórmula *mlk'dm* acompaña a ofrendantes con oficios y profesiones, como la de sacerdote, que no pueden ser considerados «comunes» (Charlier, 1953: 15-17; cfr: Amadasi Guzzo, 1986: 202). Además, hasta ahora, no han aparecido las dos fórmulas utilizadas conjuntamente en un mismo *tofet*.

Con todo, los testimonios epigráficos sugieren que la élite de Cartago se encontraba más involucrada en la práctica del *molk*, al menos hasta el siglo IV a.C. que los restantes grupos sociales (Stager y Wolff, 1984: 45-7). Las profesiones de quienes realizan la ofrenda son casi siempre prestigiosas, encontrándose las de sufete, magistrado, sumo o gran sacerdote, y aparecen acompañadas de largas genealogías. Es sobre todo a partir del siglo III a.C. cuando se aprecia un mayor número de oficios y ocupaciones comunes que acompañan a genealogías mucho más cortas. Al mismo tiempo se produce una notable estandarización de las urnas. Como ya se ha dicho, y aunque en un principio pudiera parecer desconcertante, los sacrificios de sustitución o *mlk'mr* son más abundantes en los estratos más antiguos que en los más recientes (Stager y Wolff, 1984: 40-1). Pero éste no es un dato típico de Cartago, pues como también hemos visto sucede lo mismo en el *tofet* de Tharros. Ello demuestra de forma bastante contundente que la religión púnica no había evolucionado bajo la beneficiosa influencia de la

7. Tertuliano, *Apolog.* IX, pp. 2-3.

griega, de acuerdo con una pretendida «helenización» de Cartago, que se muestra, en cambio, muy superficial (Wagner, 1986), y que en ocasiones se ha querido ver como responsable de la progresiva «humanización» del *mol*k. Al mismo tiempo se refuerza, en concordancia con la propia evolución de Cartago, el sentido de infanticidios encubiertos mediante ritualización de estos sacrificios (Lipiński, 1988: 159 y ss.).

En los primeros tiempos de la ciudad, la élite cartaginesa se hallaba especialmente involucrada en las empresas marítimas y el control del comercio con el exterior como fuentes de beneficios, prestigio y poder, dada la originaria precariedad territorial que no se soluciona definitivamente hasta la expansión en el siglo V a.C. por la periferia africana (Whitaker, 1978: 59, 78 y 87). En un contexto tal, el infanticidio en el seno de la élite habría servido para controlar el crecimiento de la misma, impidiendo su disgregación. Pero la élite cartaginesa era en sí mismo pequeña y, por tanto, el número de estos infanticidios reducido. A partir de mediados del siglo VII a.C., y como consecuencia de la llegada de emigrantes orientales que huyen del terror provocado por los asirios que conquistaron buena parte de los territorios fenicios y llegaron a destruir Sidón (Cintas, 1975: 370 y ss.; Wagner y Alvar, 1989), los problemas relacionados con una fuerte expansión demográfica empiezan a hacer su aparición. Frente a las tensiones que provocan, la colonización y el envío de excedentes de población a otras ciudades fenicio-púnicas occidentales⁸ parecen haber constituido los procedimientos más habitualmente utilizados para paliar la situación.

Posteriormente, los grupos sociales elitistas, poseedores de mayores extensiones de tierra en la *chora* de Cabo Bon, se sentirían cada vez menos impelidos a regular mediante infanticidio su crecimiento, al haber desaparecido las restricciones de acceso a una base más amplia de riqueza, mientras que otros grupos sociales acusaban de forma cada vez más negativa la introducción e implantación de un sistema económico esclavista, que ha caracterizado la economía Cartaginesa al menos desde la segunda mitad del siglo IV a.C. Serían precisamente estos segmentos más desfavorecidos de la sociedad cartaginesa, que tiempo atrás habían practicado ampliamente al *mlk'mr* dado el exiguo tamaño en conjunto de la población de Cartago durante la mayor parte del periodo arcaico (lo que se confirma también en el *tofet*), los que ahora abandonarían los sacrificios de sustitución para recurrir cada vez con más frecuencia a los infanticidios ritualizados, como un medio de aliviar su también cada vez más precaria situación económica.

8. Aristóteles, *Pol.*, 273b 19; cfr.: Wagner y Alvar (1989): p. 85.

BIBLIOGRAFIA

- Acquaro, E. (1980): «Tharros-VII. Lo scavo del 1979. Antropologia e paleoecologia. Ricerche paleobotanica». *RStF*, VIII, pp. 79-81.
- Albright, W. F. (1953): *Archaeology and the Religion of Israel*, Londres.
- Angel, J. L. (1972): «Ecology and population in the Eastern Mediterranean». *World Archaeology*, 4, pp. 88-105.
- Amadasi Guzzo, M. G. (1986): «La documentazione epigrafica da tofet di Mozia e il problema del sacrificio molk». *Studia Phoenicia*, IV, pp. 189-207.
- Aubet, M.^a E. (1987): *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona.
- Bartoloni, P. (1988): «Urne cinerarie arcaiche a Sulcis»: *RStF*, XV, pp. 165-179.
- Baumgarten, A. L. (1981): *The Phoenician History of Philo of Biblos. A Comentary*, Leiden.
- Benichou-Safar, H! (1981): «À propos des ossements humains du tophet de Carthage». *RStF*, IX, pp. 5-9.
- (1988): «Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse». *RHR*, 205, pp. 57-68.
- Bondi, S. F. (1979): «Per una riconsiderazione del tofet». *Egitto e Vicino Oriente*, II? pp. 139-150.
- Brown, S. (1991): *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, Sheffield.
- Buber, M. (1967): *Kingship of God*, Londres.
- Carcopino, J. (1932): «Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique Romaine». *RHR*, 106, pp. 592-599.
- Cintas, P. (1975): *Manuel d'Archéologie punique*, II, Paris.
- Charlier, R. (1953): «La nouvelle série de stèles puniques de Constantine et la question des sacrifices dis "Molchomor" en relation avec l'expression "bsrm btm"». *Karthago*, 4, pp. 3-48.
- Delavault, B., y Lemaire, A. (1976): «Une stèle "Molk" de Palestine dédiée à Eshmoun? RES 367 reconsidère». *RB*, 83, pp. 569-583.
- Deller, K. (1965) reseña a Vaux, R. de (1964): *Orientalia*, 34, pp. 382-386.
- De Ste. Croix, G. E. M. (1988): *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona.
- Dupont-Sommer, A. (1973): *CRAI*, pp. 700-702.
- Dussaud, R. (1946): *CRAI*, pp. 376-378.
- Eissfeldt, O. (1935): *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und las Ende des Gotter Molloch*, Halle.
- Eyben, E. (1980-1): «Family plainning in greco-roman Antiquity». *Ancient Society*, 11, pp. 5-82.
- Fedele, F. G. (1983): «Tharros: Anthropology of the tophet and paleoecology of a Punic town». *I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, III, Roma, pp. 637-650.
- Fedele, G., y Foster, G. V. (1988): «Tharros: ovicaprini sacrificali e rituale del tofet». *RStF*, XVI, pp. 29-46.
- Fevrier, J. (1953): «Molchomor». *RHR*, 143, pp. 8-18.
- (1955): «Le vocabulaire sacrificiel punique». *JA*, 243, pp. 46-63.
- (1960): «Essai de reconstitution du sacrifice Molek». *JA*, 248, pp. 167-187.
- Freeman, M. (1971): «A Social and Economic Analysis of Sistematic Female Infanticide». *American Anthropologist*, 73, pp. 1011-1018.
- García Cordero, M. (1977): *La biblia y el legado del Antiguo Oriente*, Madrid.
- Green, A. R. W. (1973): *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, Ann Arbor.
- Harris, M. (1978): *Caníbales y Reyes. Los orígenes de las culturas*, Barcelona.
- Harris, W. M. (1982): «The theoretical possibility of extensive infanticide in the graeco-roman world». *Classical Quarterly*, 32, pp. 114-116.
- Heider, C. G. (1985): *The Cult of Molek. A Reassessment*, Sheffield.
- Kaufman, S. (1978): «The Enigmatic Adad-Milki». *JNES*, 37, pp. 101-109.
- Kilmer, A. D. (1972): «The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology». *Orientalia*, 41, pp. 160-178.
- Langer, W. L. (1974): «Infanticide: A Historial Survey». *History of Childhood Quarterly*, 1, pp. 348-359.
- Leichty, E. (1971): «Demons and Population Control». *Expedition*, 13, pp. 22-26.

- Lipiński, E. (1988): «Sacrifices d'enfants à Carthage et dans le monde semitique oriental». *Studia Phoenicia*, VI, pp. 151-166.
- Lerner, G. (1990): *La cración del patriarcado*. Barcelona.
- Moran, W. L. (1971): «Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood». *Biblica*, 52, pp. 51-61.
- Moscatti, S. (1965-66): «Il sacrificio dei fanciulli. Nuove scoperte su un celebre rito cartaginese». *RPARA*, 33, pp. 61-68.
- (1972): *I Fenici e Cartagine*. Turin.
- (1978): *Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?* Roma.
- Nisbet, R. (1980): «Tharros-VI. I roghi del tofet di Tharros: uno studio paleobotanico». *RSIF*, VIII, pp. 111-126.
- Olmo Lete, G. de (1990): «Pervivencias cananeas (ugaríticas) en el culto fenicio. II. El culto "mlk"». *Hommages à M. Szyner, vol. II (Semitica, XXXIX)*, pp. 67-75.
- Peyronnet, J. C. (1973): «L'Attitude à l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles dans la civilisation occidentale, structures anciennes et évolutions». *Annales de démographie historique*, pp. 143-210.
- Picard, G. Ch y C. (1982): *La vie quotidienne a Carthage au temps d'Hannibal*. Paris.
- Picard, C. (1990): «Les sacrifices Molk chez les puniques: certitudes et hypothèses». *Hommages à M. Szyner Vol. II (Semitica, XXXIX)*, pp. 75-88.
- Pomeroy, S. B. (1987): *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Madrid.
- Ribichini, S. (1987): *Il tofet e il sacrificio dei fanciulli*. Sassari.
- Riis, P. J. (1983): «La ville phénicienne de Soukas de la fin de l'âge du Bronze à la conquête romaine». *I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, II, Roma.
- Rollig, W. (1986): «Contribución de las inscripciones fenicio-púnicas al estudio de la protohistoria de España». *Aula Orientalis*, IV, pp. 51-58.
- Shaeffet, C. (1956): *CRAI*, pp. 67.
- Simonetti, A. (1983): «Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche». *RSIF*, XI, pp. 91-111.
- Slim, L. (1983): «L'univers des morts à Thysdrus». *Histoire et Archeologie*, 69, pp. 74-84.
- Smith, M. (1975): «A Note on Burning Babies». *JAOS*, 95, 3, pp. 477-479.
- Stager, L. E. (1982): «Carthage: A View from the Tophet». *Phönizier im Westen* (Niemeyer, ed.), Mains, pp. 155-166.
- Stager, L. E., y Wolff, R. (1984): «Child Sacrifice at Carthage. Religious Rite or Population Control?». *Biblical Archaeology Review*, 10, pp. 31-51.
- Tarn, W., y Griffith, G. T. (1969): *La civilización helenística*. México.
- Vaux, R. de (1964): *Les sacrifices de l'Ancient Testament*. Paris.
- Wagner, C. G. (1991): «El sacrificio molk en Fenicia: una respuesta cultural adaptativa a la presión demográfica». *II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma, vol. 1, pp. 411-416.
- Wagner, C. G., y Alvar, J. (1989): «Fenicios en Occidente: la colonización agrícola». *RSIF*, XVII, pp. 61-102.
- Warminton, B. H. (1974): *Storia di Cartagine*. Turin.
- Warren, P. (1984): «Knossos: New Excavations and Discoveries». *Archaeology*, 37, 4, pp. 48-55.
- Weinfeld, M. (1972): «The Worship of Meloch and of the Queen of Heaven and it's Background». *Ugarit Forschungen*, 4, pp. 133-154.
- Whittaker, C. R. (1978): «Carthaginian Imperialism in the Fifth and Fourth Centuries». *Imperialism in the Ancient World* (Garsney-Whittaker, eds.), Cambridge, pp. 59-114.
- Wrigley, E. A. (1985): *Historia y población. Introducción a la demografía histórica*. Barcelona.
- Xella, P. (1978): «Un testo ugarítico recente (RS 24.266, Verso, 9-19) e il "sacrificio dei primi nati"». *RSIF*, VI, pp. 9-136.