

O papel de Cartago no debate acerca do sacrifício humano fenício-púnico

The role of Carthago in the debate about the Phoenician-Punic human sacrifice

Maria Cristina Nicolau Kormikiari*

Resumo: A existência ou não do sacrifício humano, especificamente infantil, entre os povos fenício-púnicos é tema de acalorados debates acadêmicos há mais de um século. Recentemente, um conjunto significativo de revisões e novas abordagens físico-químicas da documentação cartaginesa reavivou a questão, que se viu, mais uma vez, no centro de réplicas e tréplicas internacionais. Estaremos diante de um tema que foge à nossa capacidade de análise imparcial? Este artigo pretende abordar os dados mais recentemente organizados em relação ao tema e as interpretações daí advindas. Neste contexto, o Norte da África destaca-se como espaço, até o momento, onde foram encontrados vestígios arqueológicos particularmente instigantes. Além do papel central que Cartago parece ter desempenhado, temos em solo norte-africano o único caso conhecido de “exportação” dessa prática ritual tão complexa. Referimo-nos ao santuário de *El-Hofra*, em Cirta (moderna Constantina, Argélia), área úmida com posição estratégica na rede de trocas da região, visitada e habitada por gregos, latinos, cartagineses, além dos próprios berberes.

Abstract: The existence or not of human, child, sacrifice among the Phoenician-Punic peoples has been the subject of heated academic debates for more than a century. Recently, a significant body of revisions and new physico-chemical approaches, using the Carthaginian remains, have revived the issue, which has once again been at the heart of international replicas. Are we dealing with an issue that runs beyond our capacity for impartial analysis? This article intends to approach the most recently organized data in relation to the theme and the interpretations that follow. In this context, North Africa stands out as the only space, so far, where particularly thought-provoking archeological vestiges have been found. In addition to the central role that Carthage seems to have played, we have on North African soil the only known case of “export” of this complex ritual practice. We refer to the El-Hofra sanctuary in Cirta (modern Constantine, Algeria), a Numidian area with a strategic position in the region’s trading network, visited and inhabited by Greeks, Latins, Carthaginians, and the Berbers themselves.

Palavras-chave:

Cartago;
Fenícia;
Cirta;
Sacrifício humano.

Keywords:

Carthage;
Phoenicia;
Cirta;
Human sacrifice.

Recebido em: 21/09/2017
Aprovado em: 07/11/2017

* Possui graduação em História pela Universidade de São Paulo (1989), mestrado em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (1995) e doutorado em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (2001). Realizou seu pós-doutoramento pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, com estágio no Centre Camille Julian, da Université de Provence, em Aix-en-Provence, França (2006). Atualmente é docente do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE) e membro do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (Labeca).

Introdução

As cidades da Fenícia,¹ localizadas na costa sírio-palestina, o que corresponde, hoje em dia, aos territórios meridionais da Síria, Líbano em toda sua extensão e norte de Israel, desenvolveram-se desde a Idade do Bronze. Uma das mais antigas cidades do mundo, a fenícia Biblos, é datada do terceiro milênio a.C. (HARDEN, 1980, p. 40). Em torno do início da Idade do Ferro, isto é, cerca de 1.200 a.C., acontecimentos de grandes proporções históricas, a chegada de levas de povos estrangeiros nas regiões do Oriente Próximo, alcançando o Egito e vindos em sua maioria pelo mar, alteram profundamente o jogo de forças políticas de toda a região.² É a chamada invasão dos Povos do Mar (MOSCATI, 1966, p. 30; ACQUARO, 1987, p. 11). A partir deste momento, as cidades fenícias encontram-se autônomas e mantêm a base cultural que já vinha se desenvolvendo desde a Idade do Bronze, isto é, uma cultura semítica (PEDRAZZI, 2012; RAMAZZINA, 1993, p. 291-2).

A região da costa sírio-palestina é estreita, comprimida pela cadeia do Líbano no seu lado oriental e pelo Mediterrâneo no seu lado ocidental. As razões que levaram os fenícios a buscarem uma saída para o mar são ainda discutidas pela historiografia. Procura por metais, como a prata e o estanho; fome causada por problemas ambientais aliada a aumento demográfico; e o expansionismo imperialista neo-assírio, são alguns dos motivos usualmente arrolados pelos pesquisadores (ALVAR; BLÁZQUEZ; WAGNER, 1999; AUBET, 2001). O fato é que o fazem, antecedendo-se aos próprios gregos,³ e navegam para o ocidente mediterrânico ao menos já no início do século X a.C. (KORMIKIARI, 1993). Trabalhos de investigação arqueológica, iniciados no século XIX, têm sistematicamente encontrado assentamentos fenícios, de tamanhos variados, ao longo de toda a costa mediterrânica, em localidades como: Chipre – primeiro ponto de parada; costa do Egeu; Sicília; Sardenha; Península Ibérica; costa do Norte da África, alcançando até as terras banhadas pelo Atlântico, onde hoje temos o Marrocos e a ilha de Mogador (Figura 1). O maior e mais importante destes assentamentos foi Cartago, cidade fundada por colonos de Tiro, no século IX a.C., no Cabo Bon, atual Tunísia.

¹ Os termos Fenícia e fenício são de origem grega, aparecem na Odisseia, de Homero. Não sabemos se os próprios fenícios atribuíam uma denominação comum aos habitantes das diversas cidades-Estado da região com características culturais próximas, e mesmo se existia uma consciência unitária, de um povo, entre eles. O fato é que, seja pelos seus contemporâneos, como os gregos, seja por nós, na modernidade, o termo fenício designa um povo específico habitando a chamada Fenícia.

² Ocorre a queda do Império Hitita e a destruição definitiva de Ugarit, além de um abalo profundo no Egito.

³ Acredita-se que as primeiras navegações fenícias ocorreram em parceria com os povos micênicos (KORMIKIARI, 1993, p. 264-5).

Figura 1 – Rede de comércio fenícia

Fonte: Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/2/2e/PhoenicianTrade_EN.svg/800px-PhoenicianTrade_EN.svg.png>.

Uma quantidade imensa de dados materiais foi escavada nesses diversos sítios e tem sido investigada por arqueólogos, em grandes equipes interdisciplinares, com geólogos, biólogos, zoólogos, entre outros, e também por historiadores. No que diz respeito à documentação textual, pouca coisa, se compararmos com os textos gregos e latinos que sobreviveram à Idade Média, chegou até nós (CRAWFORD, 1985). Basicamente, a documentação textual fenício-púnica é composta por dados epigráficos, e essencialmente de contexto funerário e votivo (KRINGS, 1995). Por exemplo, mais de 10.000 estelas foram encontradas em diferentes sítios fenícios e púnicos, a imensa maioria em Cartago. Para além dos dados epigráficos, os pesquisadores contam com os textos do Antigo Testamento, com a correspondência e os textos burocráticos de grandes potências orientais, como os egípcios, os tabletas de Ugarit, entre outros, além dos textos latinos e gregos, que por vezes também reproduzem trechos de obras fenícias ou cartaginesas perdidas para nós (MOSCATI, 1966). A documentação textual existente é bastante problemática, em virtude dos contextos históricos de conflito cultural e mesmo bélico destes povos com fenícios e cartagineses.

Nossa compreensão sobre o sacrifício humano, ou “sacrifício Molok”, entre fenícios e púnicos sofre justamente pela falta de fontes textuais diretas. Não temos a nosso dispor textos litúrgicos ou mitológicos que possam jogar luz sobre os cultos ou sobre o sentimento religioso de fenícios e púnicos. Nossas fontes textuais acabam sendo inscrições poucas vezes explícitas e representações iconográficas cuja interpretação nem sempre é fácil. Nesse sentido, pesquisadores da cultura fenício-púnica têm se debruçado sobre os dados arqueológicos para tentar, de fato, compreender esse fenômeno. Tanto o debate quanto a pesquisa sobre esse assunto continuam bastante acirrados, e passados quase cem anos

desde que os primeiros achados materiais começaram a jogar luz sobre a prática ritual descrita no Antigo Testamento e por autores antigos como Diodoro da Sicília, ainda se percebe que há muito a ser pesquisado até que se possa determinar se fenícios e púnicos sacrificavam ou não crianças aos deuses, porque o faziam, e como o faziam.

Tofet

Aliando características de uma necrópole excepcional às de um santuário a céu aberto, o *tofet* é absolutamente típico dos assentamentos fenício-púnicos do ocidente do Mediterrâneo.⁴ Mais precisamente, todos os *tofets* já encontrados estão localizados em uma porção bastante específica do Mediterrâneo, a região central, na Tunísia e leste da Argélia, na Sicília, na Sardenha e em Malta. Contam-se dez *tofets* com certeza: três no Norte da África (Cartago e Hadrumeto, na Tunísia, e Cirta, na Argélia); um na Sicília (Motia); seis na Sardenha (Tarros, Sulcis, Monte Sirai, Nora, Caralis, Bithia); e dois cujas evidências ainda são inconclusivas apesar de indicatórias (Lilibeu, na Sicília, e o outro na ilha de Malta, entre o Norte da África e a Sicília) (XELLA et al., 2013, p. 1200).⁵ Até hoje, as investigações arqueológicas não conseguiram identificar este tipo de espaço nem nos sítios do Oriente, da costa sírio-palestina, nem na Península Ibérica ou no ocidente do Norte da África (Marrocos). Vale ressaltar, e este é um ponto crucial ao qual retornaremos, que estas duas áreas, historicamente, sofreram menor influência cartaginesa.

Em termos cronológicos, os *tofets* escavados até o momento mostram que se trata de instalações implantadas conjuntamente ou muito próximas à data de fundação do assentamento. Por outro lado, tendo o *tofet* de Cartago como carro-chefe, percebe-se que a destruição da cidade pelos romanos não levou ao encerramento das atividades nos outros *tofets* do Mediterrâneo central, muitos deles tendo continuado a existir ou surgido ao longo do período romano (como em Hadrumeto, moderna Sousse, na Tunísia, e em Calama, moderna Guelma, na Argélia). Apesar de não se ter ainda encontrado materialmente um *tofet* na Fenícia propriamente dita, pelas fontes textuais, particularmente uma passagem de Q. Curtius Rufus (*Hist.*, 4, 3, 23), temos que, no século IV a.C., esta prática já se encontraria abolida no Oriente (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 160).

⁴ A vocalização *tōpheth* é uma versão tardia e deformada (adaptada da palavra *bōsveth* = vergonha) empregada pelos massoretas, os gramáticos que produziram o texto do Antigo Testamento usualmente utilizado na atualidade. A etimologia e, consequentemente, o significado do termo, o qual pode ser um topônimo, ainda são desconhecidos (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 162).

⁵ Há ainda o de Calama, não contabilizado por Xella et al. (2013), por ser do período romano, e alguns sítios norte-africanos recenseados por D'Andrea e Giardino (2011), sobre os quais voltaremos a falar.

O *tofet* é, basicamente, um espaço sagrado aberto e cercado, depósito de urnas contendo bebês ou crianças muito pequenas e/ou animais bebês, normalmente cordeiros, cremados, por vezes sob marcadores de pedra (as chamadas estelas), e com vários tipos de altares, capelas e outros tipos de instalações de culto ali posicionados (Figura 2).

Nossa concepção deste espaço como local de sacrifício humano está irremediavelmente atada às fontes textuais gregas, latinas e bíblicas (RAMAZZINA, 2002).

Figura 2 – O *tofet* de Cartago, hoje, organizado para os turistas



Fonte: Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c5/Karthago_Tophet_2.JPG>.

História de uma descoberta

Historicamente, J. I. S. Whittaker, proprietário e escavador da ilha onde se situa o mais antigo sítio fenício na Sicília, Motia (localizado a noroeste da grande ilha), descobriu, em 1919, um campo lotado de estelas colocadas sobre urnas contendo ossos de crianças muito jovens e de pequenos animais. Ele foi o primeiro estudioso a relacionar este achado com as descrições das fontes textuais (WHITTAKER, 1921, p. 257-60).

Anteriormente, em 1885, o *tofet* de Nora, na Sardenha, havia sido descoberto. No entanto, seus escavadores não o relacionaram com as descrições textuais e não o identificaram como tal. O espaço foi, então, interpretado como uma necrópole de cremação (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 161).

Já o *tofet* de Cartago foi descoberto apenas dois anos após o de Motia. As personagens desta façanha são dois arqueólogos amadores: François Icard, atirador oficial que ocupava o cargo de inspetor de polícia em Túnis, e Paul Gielly, funcionário municipal.

Um vendedor de antiguidades tentou passar-lhes um objeto bastante intrigante, uma estela longa e estreita, com a representação de um homem em perfil, vestindo uma túnica transparente e portando um adereço de cabeça, similar a um turbante, sua mão direita elevada em benção, e a esquerda carregando um bebê (Figura 3).

Figura 3 – Estela com iconografia de sacerdote e criança. Museu do Bardo, Túnis, Tunísia



Fonte: Disponível em: <http://www.wikiwand.com/fr/St%C3%A8le_du_pr%C3%AAtre>.

Uma estela com tal representação iconográfica imediatamente chamou a atenção destes amadores impregnados pelos textos latinos e gregos, e de pronto imaginaram estarem próximos do *tofet* de Cartago. Decidiram, então, seguir o vendedor, e na véspera do Natal de 1921 surpreenderam este e alguns de seus trabalhadores enquanto retiravam da terra, em um terreno próximo à laguna retangular de Cartago (a ser identificada como o porto comercial da cidade), vários objetos semelhantes. Compraram, então, o terreno e iniciaram, a partir de 1922, escavações arqueológicas apenas aos domingos (dias de folga!) (DRIDI, 2009, p. 190; LANCEL, 1992, p. 248-9).

Guiados pela leitura de Diodoro da Sicília e do Antigo Testamento, os estudiosos imediatamente batizaram este local de *tofet*. No entanto, este não é um termo fenício e sim, como vimos, hebreu, pois não aparece em nenhuma inscrição fenícia ou púnica.⁶

⁶ Na epigrafia das estelas votivas dos *tofets*, o espaço é denominado simplesmente *bt*, santuário ou templo. Por vezes, temos a expressão (*šr*) *qdš*, "(local) sagrado". Neste caso, provavelmente a referência é a algum prédio dentro da área do *tofet* (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 176).

Por outro lado, ele é constante no Antigo Testamento, particularmente nos textos dos profetas. Nestes, fala-se do “local elevado” do *tofet*, no vale de Ben-Hinnom, onde meninos e meninas eram imolados pelo fogo em associação ao culto de Baal, ação fortemente reprovada pelo profeta Jeremias (*Jer.*, 7, 31-32; 32, 35; *II Reis*, 17, 17 *apud* LANCEL, 1992, p. 248). No final do século VII a.C., o rei Josias mandou destruir o *tofet* (chamado no texto bíblico de “queimador”) de Ben-Hinnon, mas não se sabe se foi algo definitivo (*II Reis*, 23, 10 *apud* LANCEL, 1992, p. 248). Do nome do Vale de Ben-Hinnon, ou *Gê-hinnom*, derivou-se a palavra francesa para inferno, local de tortura, *gêhenne*, o mesmo significado, inferno, de *gahannam* – em árabe.

O *tofet* de Cartago traz algumas particularidades. Em primeiro lugar, foi dali que saíram alguns dos vestígios materiais mais antigos da colônia tíria (LANCEL, 1992, p. 40), o que fez com que um dos mais importantes arqueólogos a trabalhar com a área, Pierre Cintas, o identificasse como um santuário estabelecido concomitantemente à chegada dos primeiros colonos ou, ao menos, cronologicamente próximo à implantação do sítio.⁷

Em segundo lugar, o *tofet* de Cartago foi utilizado sem interrupções por quase seis séculos, isto é, até a destruição final da cidade pelos romanos, em 146 a.C., o que demonstra, em si, a força social e religiosa do lugar.

As descobertas do *tofet* de Cartago trazem estelas, por vezes, com epigrafia (datadas desde as primeiras fases de utilização do espaço), com incidência maior a partir do século IV a.C., e particularmente nos últimos séculos de existência de Cartago. Nestas lê-se: o nome do dedicante, que menciona sua ascendência até, ao menos, a segunda geração precedente, de maneira análoga ao que encontramos epigraficamente no Oriente; a consagração do voto, na sua imensa maioria, a Baal Hammon e, a partir do século V a.C., à deusa Tanit/Tinnit,⁸ *pene Baal* (“face de Baal”), em primeiro lugar, e a Baal Hammon, em segundo, e por vezes, apenas à Tanit/Tinnit. De maneira análoga a outras dedicatórias votivas do mundo fenício-púnico, estas trazem fórmulas indicando que o voto havia sido feito porque os deuses (ou deus/a) haviam ouvido a prece do dedicante ou, então, que este seria ouvido. Nas inscrições mais antigas (datadas do século VII a.C.), a oferenda é especificamente definida, o que deixa de ser a regra nas estelas posteriores e mais numerosas. Mas mesmo nestas, vê-se que se mantêm expressões arcaicas (até o século I d.C., quando Cartago já havia sido destruída há mais de dois séculos).

⁷ Mais recentemente, o avanço nas escavações em Cartago tem trazido datações de meados do século IX a.C. (DOCTER et al., 2008). Acerca de ponderações metodológicas, ver Núñez (2014).

⁸ Em razão da falta de marcação das vogais na escrita fenício-púnica, as vocalizações dos nomes por vezes são duvidosas. Justamente, uma das estelas do santuário de *El-Hofra*, em Cirta, traz a transliteração do nome da deusa cartaginesa em grego. Ali grafado, temos o nome Tinnit (BÉRTHERIER; CHALIER, 1955). No entanto, a academia ainda mantém, em muitas publicações a grafia com “a”, isto é, Tanit.

A oferenda apresenta um nome específico, *mlk*, que foi assimilado a um termo semelhante hebreu que aparece nas passagens bíblicas a respeito do *tofet* de Jerusalém: Molok.⁹ Esta oferenda era, dependendo do caso, um cordeiro (*'mr*) ou um ser humano (*b 'l, 'dm*). O cordeiro era compreendido como um sacrifício de substituição (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 162-3) (Figura 4).

Figura 4 – Estela funerária com inscrição e símbolo de Tanit/Tinnit



Fonte: Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a0/Tophet_Carthage.5.jpg>.

A interpretação

Os vestígios resgatados no *tofet* de Cartago suscitaram polêmica de pronto. Para muitos, provava-se, assim, a ideia que o *molk* como sacrifício sangrento fosse conhecido desde a Fenícia e dali houvesse se difundido para Israel e para o ocidente fenício-púnico (WAGNER, 1995). A característica essencial da discussão, a controvérsia, igualmente logo

⁹ Até 1935 ninguém fazia objeção à ideia de haver de fato um culto a Molok (*molk*), que parecia evidente a partir de uma série de passagens dos textos bíblicos. Então, em 1935, Otto Eissfeldt publicou um trabalho onde analisou a utilização do termo *mlk* (vocalizado como *molk* em latim) nas inscrições púnicas e, a partir desta análise, formulou hipótese que, nos textos do Antigo Testamento, o vocábulo Molok designa um tipo de sacrifício e não o nome de uma divindade. Esta interpretação teve muito sucesso e outros continuaram neste caminho (WAGNER, 1995, p. 31). A partir daí, então, rechaçou-se a existência de um culto a uma divindade com tal nome, apesar de haver quem ainda assim pense (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 163).

se instalou. Desse modo, alguns autores apresentam uma contra-argumentação baseada em documentos neo-assírios, aos quais se propunha uma interpretação figurativa e não literal das passagens bíblicas que falavam no “passar meninos e meninas pelo fogo”.¹⁰

A questão do sacrifício infantil entre fenícios e púnicos foi apresentada como questão acadêmica no âmbito do II Congresso Internacional de Estudos Fenícios e Púnicos, ocorrido, em Roma, em 1987. Neste momento, temos as maiores críticas à ideia do *tofet* como santuário de sacrifício humano.

A reinterpretção dos textos antigos, separando-os em notícias (as mais abundantes) relativas a assassinatos rituais, que seriam sumamente episódicos e notícias sobre sacrifícios humanos, levou boa parte dos pesquisadores a entenderem o *molk* como um rito religioso não sangrento (SIMONETTI, 1983). Assim, e seguindo os argumentos de H. Benichou-Safar (1981), que havia apontado a escassez de achados de crianças nas necrópoles de Cartago, os *tofets* abrigariam as vítimas não de sacrifícios e, sim, da alta mortalidade infantil da Antiguidade. Um dos mais importantes arqueólogos do mundo fenício-púnico, Sabatino Moscati (1987), abraçou esta interpretação, bem como Ribichini (1987; 1990); Grass, Rouillard e Teixidor (1991).

Iniciou-se, assim, um grande e polêmico debate acadêmico a favor e contra a interpretação do *tofet* como local de sacrifícios humanos. De um lado, temos a interpretação do *tofet* como necrópole para crianças que haviam morrido antes de serem aceitas no grupo social, e por isso, necessitavam de um espaço próprio (XELLA, 2010). Eximem-se, assim, os fenícios e púnicos de uma prática considerada modernamente uma aberração e transforma-se o *molk* em um rito iniciático não sangrento.

Schaeffer (1956) teria sido o pioneiro da hipótese funerária. Em 1956, ele defendeu que os restos humanos encontrados no *tofet* de Cartago não eram vítimas de um sacrifício humano, infantil no caso, e sim mortos por causas naturais. Mesmo assim, à época, esta hipótese foi pouco acolhida, e vários pesquisadores continuaram a postular a ideia do sacrifício sangrento estando por detrás do *molk* (MOSCATI, 1965-1966).¹¹ Havia muitos que associavam o *molk*, na verdade, com o sacrifício semita do primogênito (WAGNER, 1995).¹²

¹⁰ Outra linha de raciocínio insiste na falta de documentação que ateste o *molk* na Fenícia propriamente dita, de onde deveria ser originário, bem como também no ambiente precedente, ugarítico da Idade do Bronze (WAGNER, 1995, p. 32).

¹¹ Como é possível notar a partir das datas das publicações, diversos pesquisadores mudaram de opinião, e mais de uma vez, ao longo do tempo.

¹² Wagner (1995) diz que a ideia de holocausto, seguindo-se as prescrições de *Êxodo* 22, 28-29 e outras passagens do Pentateuco, relativas às oferendas de primícias, teria causado a confusão. Ezequiel (20, 26) seria o único texto bíblico a falar que os primogênitos seriam as vítimas do rito de “passar os filhos no fogo”. Lipinski (1988) faz uma crítica dos verbos e termos usados nos textos bíblicos, discrepantes quando mencionam oferendas de primogênitos e quando mencionam o *molk*. Tampouco haveria dados dos textos clássicos ou da epigrafia vinda dos *tofets* ocidentais para fazer esta ligação com

Além da reinterpretação da documentação escrita e de sua crítica como produto preconceituoso elaborado em contextos de disputas socioculturais de fenícios, enquanto pagãos, e judeus (no caso dos textos do Antigo Testamento) e bélicas, no caso dos conflitos entre púnicos e gregos, primeiro, e púnicos e romanos, em seguida, dois pontos costumam ser trazidos à baila para se refutar o caráter de santuário de sacrifício para o *tofet*: a ausência de tumbas infantis nas necrópoles fenícias e púnicas e a baixa idade dos mortos do *tofet*. No entanto, como veremos abaixo, a precisão destes pontos tem sido questionada mais recentemente.

Uma segunda linha interpretativa, derivada dos pontos elencados acima, segue a ideia do *tofet* como um santuário dedicado aos natimortos ou peri-mortos, isto é, bebês que sobreviveram pouco tempo ao nascimento.¹³ Por não terem tido tempo de serem aceitos oficialmente na sociedade púnica,¹⁴ um local sagrado e específico lhes era dedicado, onde seus pais podiam pagar a solicitação de um filho que vingasse a Baal Hammon e Tanit Pene Baal, as divindades (em separado ou em dupla, como vimos acima) a quem as inscrições nas estelas agradecem o voto alcançado ou a ser alcançado.

Na concepção do grupo de acadêmicos que defende a ideia do santuário para crianças já mortas e não sacrificadas, os autores antigos, ao não entenderem bem os ritos e cerimônias cartaginesas, acabaram apressadamente equacionando práticas religiosas e sociais bem codificadas a holocaustos regulares em honra a divindades sanguíneas (DRIDI, 2009, p. 166; RIBICHINI, 2000; 2013; BÉNICHOU-SAFAR, 2004). Esta teoria igualmente se apoia na baixa idade das crianças cremadas, em estudos osteológicos que apontariam natimortos e na já mencionada relativa ausência de enterramentos infantis nas necrópoles escavadas (SCHWARTZ et al. 2010; 2012).

Autores, com Dridi (2009) e Bénichou-Safar (2004), que acreditam que devemos analisar o *tofet* como santuário-necrópole e não simples necrópole, defendem que estes espaços receberam um conjunto de rituais diversificados, particularmente ritos de passagem. Este deve ter sido o caso do rito *Molok*, pois para Dridi (2009) devemos entender o termo *molk* (*mlk*), que aparece nas estelas como visto acima, como um tipo de batismo marcado por uma cerimônia, incluindo provavelmente um sacrifício e o erigir

primogênitos. Assim, *molk* e sacrifício de primogênitos não teriam uma ligação sólida (RIBICHINI 1987; LIPINSKI, 1988).

¹³ Templos e santuários são usualmente grandes consumidores de água na Antiguidade, especialmente para a realização de rituais, como purificações e libações. Em Cartago, foram reconhecidos arqueologicamente um poço e uma cisterna no *tofet* (DRIDI, 2009, p. 81), ponto que fortalece a interpretação de santuário e não de necrópole para este espaço.

¹⁴ Na sociedade púnica, como em todas as sociedades, a passagem de um estágio de vida a outro implicava uma celebração, um rito de passagem. Em Cartago, este fato é particularmente certo por ocasião da transição do mundo da infância para o da vida adulta (DRIDI, 2009, p. 165).

de uma estela. Este termo pode ter um significado próximo à expressão latina *intravit sub iugum* (“entrado sob o jugo”).

Seguindo esta linha de pensamento, um outro rito de passagem aparentemente importante entre fenícios e cartagineses a possivelmente ocorrer no *tofet* seria a circuncisão. Na cidade fenícia de Sidon, no atual Líbano, no templo de Eshmun, divindade curadora, foram encontradas inúmeras estatuetas de mármore representando o que os arqueólogos denominaram como os *temple-boys*. Trata-se de jovens crianças sentadas, portando um amuleto no colo e segurando uma pomba. Acredita-se que estas estatuetas eram ofertadas por ocasião de um rito de circuncisão (Figura 5).

Figura 5 – *Temple-boy*. Museu Nacional de Beirute



Fonte: Disponível em: <<http://photoblogotg.blogspot.com.br/2014/04/baby-boys-in-national-museum-of-beirut.html>>.

Em Cartago, foram encontradas representações análogas, geralmente em estelas no *tofet*. Algumas destas mencionam ainda, nas inscrições ali incisadas, barbeiros (cirurgiões), artesãos normalmente encarregados de realizar este tipo de operação. Por serem poucas, em relação às outras estelas do *tofet*, acredita-se que tal prática tenha sido descontinuada, mas é usada como argumento para pensarmos o *tofet* como santuário diversificado (DRIDI, 2009, p. 166).

Os rituais que ocorriam nos *tofets* não diziam respeito unicamente aos meninos. No *tofet* de Sulcis, na Sardenha, encontramos praticamente o mesmo número de imagens de meninas e de meninos. As meninas são desenhadas, em geral, de frente, segurando um tamborim. É possível que estas representações comemorem um momento solene na vida destas meninas, talvez a passagem da infância para a puberdade (DRIDI, 2009, p. 166).

Por fim, a terceira ideia prega que estamos, de fato, diante de um local de oferenda de sangue, no caso, sangue infantil (LIPINSKI, 1988; WAGNER, 1995; STAGER; WOLF, 1984).¹⁵ Mas mesmo entre os autores que assim entendem o *tofet*, há enorme discordância com relação aos objetivos, causas e frequência do ritual. É mais comum a ideia de uma prática esporádica, circunstancial e restrita, que afetaria apenas a classe mais alta da população, sendo um ritual próprio da realeza e das famílias nobres diante de uma situação gravíssima que implicava em grande perigo coletivo para toda a comunidade. Assim, a reconstituição do ritual do *tofet* a partir de uma passagem específica de Plutarco, em *De superstitione* (13), que resgata eventos descritos por Diodoro da Sicília, em *Bibliothecae Historicae* (20, 14), a respeito do sacrifício em Cartago de 200 crianças de famílias nobres, às quais acrescentaram-se outras 100, quando a cidade foi terrivelmente ameaçada pelo sítio do tirano de Siracusa, Agátocles, no final do século IV a.C., é utilizada pelos adeptos dessa hipótese.¹⁶ A descrição tornada famosa pelo romance de Gustave Flaubert, *Salammbô*, traz uma estátua gigantesca de Kronos (isto é, Baal Hammon), em cujos braços a criança era depositada e de onde rolava para o fogo. Arqueologicamente, não existe traço de tal exemplo escultórico em nenhum dos *tofets* escavados.

Esta é uma linha seguida no mais recente artigo sobre o tema, de Xella et al. (2013), seguindo estudo de Ciasca et al. (1996), em que os autores assinalam a baixíssima média de enterramentos no *tofet* de Motia, na Sicília. Fazendo-se uma divisão por anos, 400 anos de uso do *tofet* sobre o número de enterramentos, o resultado é um ou dois enterramentos por ano. Já outros autores, ao analisarem os depósitos do *tofet* em Tarros, na Sardenha, apontam a sazonalidade das cremações de ovinos, o que remeteria a um ritual sazonal regular de sacrifício (XELLA et al., 2013, p. 1202). Portanto, não excepcional.

Atualmente, a ideia do *tofet* como necrópole é a que se encontra mais em baixa. Isto porque o argumento em favor da necrópole enfraqueceu-se diante das evidências arqueológicas acumuladas nas últimas décadas. Estas apontam para uma baixa incidência de enterramentos de crianças em necrópoles fenícias e púnicas de maneira geral, mesmo em sítios onde não se encontrou *tofets* (XELLA et al., 2013, p. 1202). A alternativa, que as crianças eram enterradas e os sacrifícios eram de animais, o que faria parte do ritual de enterramento, encontra o obstáculo da evidência vinda de Hadrumeto, onde no período romano, apenas animais são encontrados. Além do

¹⁵ Para uma compilação bibliográfica, ver Wagner (1995).

¹⁶ A interpretação como episódios esporádicos face a situações críticas que implicavam em perigo coletivo (guerras, fome, pestes, entre outros) sustenta-se na análise dos próprios textos antigos, como o de Filon de Biblos (Porfirio, *Abst.*, 2, 5, 6), Diodoro da Sicília (*Bibl. Hist.*, 20, 14, 4) ou Q. Curtius Rufus (*Hist.*, 4, 3), ou mesmo os textos bíblicos, que falam de um apogeu da prática diante do perigo assírio. Esta mesma tendência circunscreveu a prática a um círculo social restrito, próximo à realeza e a ela identificado (WAGNER, 1995, p. 32).

que, de maneira geral, temos ossos de animais e de crianças cremados e enterrados em conjunto, em Cartago (SMITH et al., 2013, p. 871).

Outro forte argumento trazido à baila para defender a ideia de necrópole, de local especial para o enterramento daqueles que morreram antes de nascer, perdeu força em razão do desenvolvimento de novas tecnologias de análise de material orgânico, mais precisamente, análise etária dos ossos e dentes calcinados das urnas dos *tofets*. Ao mesmo tempo, estas novas tecnologias igualmente geram controvérsias. No caso, discutem-se as metodologias adotadas, que levam, por vezes, a resultados díspares para um mesmo conjunto de material analisado.

A importante revista *Antiquity* publicou, em 2013, um dossiê sobre este debate, intitulado *Cemetery or sacrifice? Infant burials at the Carthage Tophet*. Dois grupos de pesquisadores analisaram mais de 340 urnas do *tofet* de Cartago, mas, desde então, têm debatido contrariamente em relação aos resultados de suas análises. O primeiro grupo, capitaneado pela bio-antropóloga Patricia Smith (SMITH et al., 2013), afirma que haveria evidência de sacrifício infantil, uma vez que os dentes analisados mostram que as crianças não seriam perinatais, apesar da maioria ter menos de dois meses de idade no momento de suas mortes.

O segundo grupo, liderado pelo também antropólogo Jeffrey H. Schwartz (SCHWARTZ et al., 2012), argumenta que o *tofet* de Cartago era um local de enterramento dos muito novos, não importando as causas das mortes. Eles estimaram as idades das mortes entre pré-natal e seis meses, o que seria consistente com as taxas de mortalidade perinatal em algumas sociedades modernas.

Em um terceiro estudo, que pretende rebater a análise do grupo de Schwartz, Smith et al. (2013) argumentam que o sacrifício infantil (na visão deles) ainda é a interpretação mais provável dos dados, baseados na distribuição etária dos mortos.

Os dois grupos de pesquisadores liderados por Smith e por Schwartz, respectivamente, basearam-se na análise de uma mesma amostra de vestígios de cremação infantil (334 e 348 urnas) escavados pelo projeto púnico ASOR, em Cartago, entre 1975 e 1980 (STAGER, 1982).

No entanto, os dois estudos tiveram conclusões distintas com relação à distribuição etária das crianças e com relação a até onde estas atribuições etárias poderiam apoiar ou refutar a ideia de que as crianças do *tofet* eram sacrificadas (SMITH et al., 2013, p. 1192). Smith e seu grupo encontraram 1.422 dentes decíduos, 74 dentes permanentes e 350 ossos, bem como quantidades menores de outros elementos esqueléticos, que representam um número mínimo de 372 indivíduos. Com relação aos ossos, todos os indivíduos apresentam sinais de incineração, cuja mudança de cor indica temperaturas entre 200°C (amarelado-

marrom) e 700°C (branco-cinza). A probabilidade destas evidências osteológicas serem usadas para se estimar idade foi verificada com a comparação de elementos similares, mas de idade estabelecida, que não haviam sofrido incineração.

Smith et al. (2013) utilizam um argumento técnico, qual seja, as proporções comprimento/largura de ossos pétreos não incinerados são altamente co-relacionados com a idade do indivíduo, mas, ao serem incinerados, essa co-relação se perde (ou seja, não temos mais medidas relacionadas de comprimento e largura para determinada idade). O que isso significaria? Na opinião de Smith et al. (2013), que os ossos, ao serem cremados, sofreram processos diferentes de encolhimento tanto no comprimento quanto na largura e, portanto, não poderiam ser utilizados para se estimar idade. Desta maneira, seu grupo refuta as conclusões de Schwartz et al. (2012), baseadas em ossos e concentradas apenas nas interpretações etárias a partir da análise dos dentes.

Utilizando-se de avançada técnica de reconstrução 3D por computador, Smith e seu grupo descobriram que a superfície dos dentes do *tofet* haviam enrugado e que os dentes haviam encolhido. A questão foi a de se avaliar o efeito do encolhimento na estimativa etária, e o que se verificou, a partir de comparações com dentes não incinerados, é que o enrugamento e encolhimento de dentes cremados mascarava em até seis semanas a mais de idade. Assim, Smith decidiu aumentar em cerca de quatro semanas a estimativa etária de cada dente analisado do *tofet*. Por quê? Pois a grande questão do debate centra-se em se conseguir determinar se as crianças incineradas no ou do *tofet* eram natimortos ou peri-mortos, o que em muito reforçaria a ideia do não sacrifício, e sim a da necrópole-santuário.

A partir disto, estabeleceram que: quase 60% ficam na faixa dos 1-1,9 meses; poucos, menos de 25%, na faixa dos 2-2,9 meses; pouco mais de 15%, na faixa dos 3-3,9 meses; cerca de 11 espécimes são de idade 4-4,9 meses; cerca de 8 são de idade 5-5,9 meses; e zero (ou 1%) são de idade 0-0,9 meses (SMITH et al., 2013, p. 1192).

Assim, a conclusão retirada é que o pico das crianças incineradas tinha entre 1 e 2 meses de vida, sendo que os números caem marcadamente para os meses seguintes até 6 meses.

A controvérsia encontra-se neste estabelecimento etário, Schwartz et al. (2012), a partir de mensurações ósseas, desenvolvimento dentário e localização da linha neonatal¹⁷, acreditam ter estabelecido um índice alto de *peri-mortos* (0-1,9 meses). No

¹⁷A linha neonatal do esmalte, que se forma durante a transição da vida intra e extra-uterina (trauma do parto), pode ser observada em caninos e primeiros molares decíduos, pois o esmalte destes dentes está sendo formado no final da gestação. A linha *neonatal* seria, pois, uma evidência de vida. Schwartz et al. (2012) apontam a inexistência da linha *neonatal* como evidência de natimortos.

entanto, para Smith et al. (2013, p. 1193), estes testes foram todos feitos de maneira metodologicamente incorreta, porque ignoraram a questão do encolhimento do dente por ocasião da incineração, e portanto não fizeram a calibragem cronológica, ignoraram a não possibilidade de análise óssea, e não admitiram que a inexistência de linha *neonatal* (argumento mais forte e determinante para a identificação de natimortos) não configura evidência de morte perinatal (no caso, morte antes do nascimento).¹⁸

Reagrupando os dados de Smith et al. (2013) e os de Schwartz et al. (2012), em intervalos de três meses, temos um padrão semelhante nos dois, quando há uma queda abrupta na incidência de indivíduos incinerados entre a faixa etária de 3-6 meses, dado que vai contra as taxas de mortalidade esperadas em sociedades pré-industriais, e mesmo as taxas da Cartago romana (NORMAN, 2002) e sociedades sem cuidados médicos (conforme World Health Organization. Who mortality data and statistics: <http://www.who.int/whosis/mort/>), que são taxas que mostram um índice elevado de mortes também em faixas etárias dos 4-12 meses.

Assim, concluindo, para Smith et al. (2013), a faixa etária encontrada no *tofet* demonstraria uma escolha específica de um grupo recebendo ritos funerários e enterramento caros, o que contrastaria com os ritos funerários mais ligeiros e frugais dados às poucas outras crianças enterradas em cemitérios fenícios de Cartago (OLIVE, 1982) ou da costa do Levante (SMITH; HORWITZ; ZIAS, 1990; SMITH et al., 1993; TRELISO, 2004).

É nossa compreensão que o ponto essencial aqui é identificar as taxas de mortalidade infantil (por faixa etária) na Antiguidade. Uma maneira de se estimar melhor se cartagineses e púnicos praticavam ou não o sacrifício infantil seria relacionar as idades das crianças cremadas com as idades dos grupos de altas taxas de mortalidade. Mas fazer esta estimativa para o mundo antigo em geral, e para o mundo fenício-púnico em particular, é muito difícil. Faltam-nos dados. Desta maneira, muitos pesquisadores, como Smith e seu grupo, têm se voltado para estudos comparativos com sociedades pré-industriais e sociedades contemporâneas em situação de sub-desenvolvimento. O que se percebe nestas sociedades (SMITH et al., 2013, p. 1196) são taxas elevadas, cerca de 10 a 80 %, para mortes entre 0-1 mês de vida, e cerca de 5 a 40% para morte entre 2-12 meses de vida. A questão concentra-se na porcentagem elevada entre crianças de até 1 ano de vida, que desviaria do encontrado no *tofet* de Cartago (cerca de 20% apenas) para esta faixa etária. Mas até que ponto podemos fazer uma comparação tão distante no tempo e no espaço?

¹⁸ Por exemplo, Smith et al. (2013) apresentam um estudo em que esta linha comparece em apenas 1 a cada 5 dentes, em crianças por examinadas, com idade entre 3 e 4 anos. Assim, conclui-se que a incapacidade de se visualizar a linha neonatal pode levar a uma subestimação etária de até 12 semanas.

Smith et al. (2013) terminam colocando que a proposta dela e de seus colegas é que a distribuição etária aberrante encontrada no *tofet* de Cartago, que sugere a escolha específica de um grupo de crianças com menos de três meses de idade, traz evidência inequívoca de sacrifício infantil no *tofet* de Cartago.

Importantes arqueólogos das mais diversas áreas, como epigrafia e religião (XELLA et al., 2013), trazem sua contribuição ao debate, mas não partindo da perspectiva biológica, e sim, contextual, para igualmente argumentar, como faz em Smith et al. (2013), pelo sacrifício infantil. Eles se afastam dos detalhes de ossos cremados e linhas dentárias neonatais para enfatizar um conjunto de aspectos sociais e arqueológicos dos *tofets* de Cartago e de outros locais. Eles enfatizam dados expostos neste artigo. Entre outros: o fato de encontrarmos ossos de animais como oferenda única em certas urnas (por exemplo, em Hadrumeto no período romano, mas também em outros *tofets* e em períodos mais recuados), advogando pela ideia do sacrifício de substituição; as próprias fontes textuais,¹⁹ principalmente as mais de 25 referências no Antigo Testamento à prática do sacrifício infantil na Idade do Ferro do Levante (isto é, da área sírio-palestina), que apontariam um claro contexto levantino e uma origem para estes santuários (os *tofets*) no Ocidente, onde teriam sido ritualizados em um ambiente colonial; por fim, o caráter votivo das inscrições nas estelas, conforme os extensos estudos epigráficos de Amadasi Guzzo e Zamora López (2012-2013).

Uma quarta explicação?

O arqueólogo espanhol Carlos Wagner (1995) levanta uma crítica pertinente. Este pesquisador afirma que, ao se tentar tão fortemente determinar se havia ou não sacrifício infantil no *tofet*, acaba para se deixar de lado outras abordagens essenciais. Isto é, não se conseguiu até hoje explicar os aspectos culturais e sociais do rito.

De fato, Wagner (1995) segue a historiografia norte-americana sobre o tema, em particular os trabalhos realizados por Stager e sua equipe (STAGER, 1980; STAGER; WOLF, 1984).

A interpretação de Wagner (1995) sustenta-se em nosso conhecimento acerca dos ritos de passagem. Entre o nascimento e o reconhecimento social, mormente por meio de ritos de passagem diferenciados em cada sociedade, temos um perigoso período,

¹⁹ Na interpretação destes autores, houve um exagero moderno ao lê-las como recriminatórias. Na opinião deles, várias passagens apenas e tão somente atestam a prática entre os cartagineses, sem julgamentos. Por exemplo, Pseudo-Platão, em *Minos*, em que a afirmação de que cartagineses “sacrificam até seus filhos para Kronos” (315C) serve apenas como argumento filosófico da variedade de concepções existentes entre os povos acerca do que é legal e religiosamente aceitável (XELLA et al., 2013, p. 1203).

quando a criança recém-nascida se encontra em uma espécie de limbo social, quando ainda não faz parte do grupo.²⁰ Na sua opinião, seria neste momento que o sacrifício infantil ocorria, quando então teríamos, além das interpretações de sacrifício em prol de um voto à divindade, um mecanismo de controle demográfico.

No entanto, sua posição não encontra muito eco no mundo acadêmico, e concordamos com esse julgamento. O *tofet*, tendo sido um espaço de sacrifício infantil ou santuário para os natimortos ou daqueles que morreram antes de terem realizado os ritos de passagem devidos, configura-se como um local central do espaço púnico. Como vimos no início deste artigo, trata-se de um dos primeiros locais estabelecidos quando do momento de fundação de um novo assentamento. As milhares de estelas, com as dedicatórias às divindades, torna-o um local socialmente visível. Desta maneira, a ideia de se livrar de um ser não bem-vindo, de expor a criança, como sabemos por fontes textuais que era prática nas sociedades grega e romana,²¹ mesmo tendo ocorrido igualmente entre fenícios e púnicos, não faz sentido como uma ação coletiva organizada, que é o que podemos vislumbrar ocorrendo nos *tofets*.

Apesar dos avanços na pesquisa físico-química, o caminho mais promissor realmente parece ser a detalhada análise contextual dos achados. No artigo já citado aqui, a epigrafista Giulia Amadasi Guzzo e o filólogo José Zamora López (2012-2013, p. 159) traçam um panorama pormenorizado das fórmulas atestadas nas estelas dos *tofets*, em geral, e, em particular, no de Cartago, do qual saiu a imensa maioria das inscrições hoje conhecidas. A intenção é apresentada de pronto, os textos dos *tofets* claramente demonstram estarmos diante de um santuário e não de uma necrópole.

O caráter votivo destas e a falta absoluta de qualquer fórmula usualmente utilizada em contexto funerário são o grande argumento. As estelas registram, como já mencionamos, uma doação a Baal Hammon, a Tanit e a Baal Hammon, ou apenas a Tanit, feita pelo ofertante (o qual, por vezes, agradece à divindade pelo fato de ter sido ouvido ou pede para ser ouvido), em um local denominado, templo ou santuário, de um tipo específico de oferenda, denominada *mlk*.

Na opinião destes pesquisadores, e em concordância com os autores em favor da ideia de sacrifício humano, a oferenda só poderia ser constituída por seres vivos, humano ou animal. Conclusão esta que se alinha com as passagens bíblicas e com os textos de autores gregos e latinos (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 177). Isto é,

²⁰ Estamos melhor informados com relação aos ritos de passagem de gregos e romanos. Os do nascimento envolvem, quase sempre, o reconhecimento paterno diante do grupo social maior, família ou fratria. Para o caso grego, ver Florenzano (1996); para o romano, Bayet (1957); para o púnico, Dridi (2009).

²¹ Sendo que as mesmas fontes textuais relatam a existência de verdadeiras redes de acolhimento destas crianças expostas e de sua adoção por mulheres que não conseguiam engravidar.

se aceitarmos a ideia de que o conteúdo das urnas representa a oferenda, uma vez que ninguém argumenta contra a ideia dos animais serem sacrifício (de substituição alguns dirão), a lógica seria compreender os restos humanos como frutos de sacrifícios também.

O que, então, ainda nos impede de assim proceder? Por que os partidários da hipótese funerária, ou do santuário-necrópole, continuam fortes? Conforme procuramos demonstrar neste artigo, esta é uma discussão que se arrasta há mais de um século. Sem dúvida alguma, o debate deve ser contextualizado,²² e esta contextualização joga luz às travas em se admitir a possibilidade que fenícios, cartagineses e púnicos realizassem o sacrifício de bebês.

Enquanto isso, não estudamos os modos, as razões e as consequências desta prática. Talvez, apenas quando avanços tecnológicos permitam-nos determinar se os ossos e os dentes preservados estavam vivos ou mortos antes de irem ao fogo. Mas o ato da morte em si poderia utilizar outro método que não o fogo! Enfim, talvez seja o momento de deixarmos para trás nossas concepções de certo e errado e pensar o *tofet* como uma peça grande e importante do enorme quebra-cabeça da sociedade fenício-púnica. Estes locais não eram compostos apenas pelo campo de urnas e estelas, estruturas diversas, como capelas (guardando imagens divinas), pequenos prédios com usos específicos, altares, possíveis tronos e poços faziam parte do todo. As diferenças espaciais entre os *tofets* e as possíveis diferenças rituais daí vislumbradas e derivadas representam um excelente caminho para o avanço do nosso conhecimento. Deixemos de lado (ao menos por enquanto) a terrível questão e concentremo-nos em temas para os quais nossos métodos investigativos podem, de fato, contribuir.

Dentro desta perspectiva, gostaria de fechar este artigo, que se insere num dossiê acerca das perspectivas de pesquisa sobre a África antiga, levantando duas questões muito importantes: qual teria sido o papel de Cartago na manutenção (caso concordemos com a origem do ritual no Levante) e no desenvolvimento do rito *mlk* e do espaço *tofet*? Ao marcarmos em um mapa os sítios arqueológicos identificados como *tofets*, vimos que todos se encontram em uma faixa territorial muito delimitada, o Mediterrâneo central: nossos marcadores apontarão a Sicília, a Sardenha, Malta e o Norte da África (Tunísia e Argélia oriental). Trata-se, justamente, das áreas que caíram sob controle político-econômico cartaginês a partir do século VII a.C. (LANCEL, 1992, p. 97-9; SLIM; FAUQUÉ, 2001, p. 22; MOSCATI, 1966). É verdade que alguns dos *tofets* encontrados fora de Cartago possuem datações anteriores às intervenções da capital africana pelo Mediterrâneo. Falamos dos *tofets* de Hadrumeto, Motia, Bithia, Sulcis e Tarros, que possuiriam datações

²² Para um estudo deste contexto, ver Garnand (2006).

anteriores (final século VIII a.C.) (D'ANDREA, GIARDINO, 2011). Já os *tofets* de Nora, Monte Sirai e Caralis, no entanto, cairiam no período da ascensão cartaginesa, inclusive com a ocupação destes na Sardenha, remodelando a paisagem das antigas colônias fenícias (KORMIKIARI, 2012). E, finalmente, a longevidade destes e o surgimento de novos, norte-africanos, alcançando o período romano, deveria ser melhor estudada. Teria tido Cartago alguma participação neste estado de coisas?

Sem dúvida, o maior e mais complexo *tofet* conhecido é o de Cartago. Como apontamos acima, ele foi muito estudado por categoria documental, isto é, os conteúdos esqueléticos,²³ as estelas, as camadas estratigráficas – para se trabalhar a cronologia –, mas sem inserir esse conjunto de dados em uma análise mais ampla de contexto, isto é, estudando o espaço em si e sua história ao longo do tempo, as estelas e vasos cerâmicos em relação uns aos outros e aos outros elementos e estruturas do santuário, como os pequenos altares associados. Um melhor entendimento do uso desse espaço, em Cartago, poderá, acreditamos, jogar luz à compreensão do rito como um todo.

Por fim, temos ainda, no Norte da África, o único *tofet* – confirmado como tal – jamais encontrado em área “estrangeira”, no caso, em área úmida: o *tofet* de *El-Hofra*, em Cirta.²⁴ A Arqueologia proto-histórica parece já ter demonstrado como a sociedade berbere esteve organizada com grandes chefias centralizadas, em um período, o século IV a.C., de domínio cartaginês (a historiografia moderna costuma apontar o século V a.C. como um momento no qual Cartago se volta para conquistas no território africano). A cultura cartaginesa não teve que esperar a destruição de Cartago e a dispersão dos sobreviventes pelas regiões berberes para se difundir. Como bem demonstrou Camps (1979, p. 47), três processos paralelos estiveram em ação no Norte da África: Cartago foi a grande metrópole, capital de um império marítimo; as cidades litorâneas foram um amálgama de elementos fenício/cartagineses, berberes e, inclusive do Mediterrâneo setentrional; o interior do território possuiu sempre um alto grau de autonomia, mas foi também um receptáculo da cultura cartaginesa (língua, arquitetura doméstica, organização civil com o sufetato).

Do santuário de *El-Hofra*, escavado e publicado por Bérthier e Charlier, em 1955, vem o segundo maior número de inscrições votivas já encontradas no Norte da África, perdendo apenas para o próprio *tofet* de Cartago. Trata-se de um achado de período púnico tardio, datado do século II a.C., momento quando os *tofets* africanos já adotaram a

²³ Não obstante, os objetos votivos associados aos vestígios esqueléticos foram pouco analisados.

²⁴ Como mencionamos em nossa nota 5, D'Andrea e Giardino (2011) acreditam poder identificar como *tofets* um conjunto expressivo de sítios norte-africanos (Dougga, Sabratha, El Kénissia), mas estes seriam de período romano e ainda não foram aceitos pela academia como verdadeiros *tofets* (XELLA et al., 2013, p. 1200-1).

oferenda de animais e não mais a humana. Foram escavadas 700 estelas, todas destruídas intencionalmente e descartadas. Em razão das mutilações sofridas, apenas uma parcela pôde ser lida. Desta parcela, 281 trazem inscrições em púnico e em neo-púnico, 17 em grego e 7 em latim.

As estelas comemoram sacrifícios de substituição. Os termos, já conhecidos do *tofet* de Cartago, *mlk'mr*, molchomor, "oferenda de um cordeiro", *mlk*, "oferenda", *mlk'dm*, "oferenda de sangue", *bšrm*, "em troca de sua carne = de sua criança", são os mais comuns. Por vezes, há inclusive a menção a um templo, *bt b' l'dr*, "templo de Baal Addir" (BÈRTHIER; CHARLIER, 1955).

Teria sido formado pelo influxo dos cartagineses expulsos de Cartago pelos romanos? Ou temos aqui indícios de um grande emaranhamento cultural? O grande diferencial dele, no entanto, é possuir, além das inscrições em púnico, inscrições em latim e até em grego, apesar de representarem uma parcela pequena.

Finalizamos, reforçando a crença de que a chave para o entendimento do *tofet* passa pela análise do seu uso na longa duração, relacionando todas as estruturas, inscrições e vestígios materiais e, nesse contexto, Cartago apresenta-se como a grande mantenedora e, possivelmente, difusora de uma tradição talvez colonial, ao menos, até encontrarmos os *tofets* de Tiro, Sidon e Biblos.

Referências

- ACQUARO, E. *Cartagine: un impero sul Mediterraneo*. Roma: Club del libro Fratelli Melita, 1987.
- ALVAR, J.; BLÁZQUEZ, J. M.; WAGNER, C. G. *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*. Madrid: Cátedra, 1999.
- AMADASI GUZZO, M. G.; ZAMORA LÓPEZ, J. Á. The epigraphy of the Tophet. *Studi Epigrafici e Linguistici*, n. 29-30, p. 159-192, 2012-2013.
- AUBET, M. E. *The Phoenicians and the West: politics, colonies and trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BAYET, J. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Payot: Paris, 1957.
- BÉNICHOU-SAFAR, H. Les sacrifices d'enfants à Carthage. *Cahiers de Clío*, n. 99, p. 3-14, 1989.
- _____. À propos des ossements humains du tophet de Carthage. *Rivista di Studi Fenici*, n. 9, p. 5-9, 1981.
- _____. *Le tophet de Salammbô à Carthage: essai de reconstitution*. Roma: École Française de Rome, 2004.

- BÉRTHIER, A.; CHARLIER, R. *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*. Paris: Arts et Métiers Graphiques, 1955.
- CAMPS, G. Les numides et la civilisation punique. *Antiquités africaines*, n. 14, p. 43-53, 1979.
- CIASCA, A.; DI SALVIO, R.; CASTELLINO, M.; DI PATTI, C. Saggio preliminare sugli incinerati del *tofet* di Mozia. *Vicino Oriente*, n. 10, p. 317-346, 1996.
- CRAWFORD, M. *Sources for Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- D'ANDREA, B.; GIARDINO, S. Il *tofet*: dove e perché. Alle origine dell'identità fenícia. *Vicino & Medio Oriente*, n. 15, p. 133-157, 2011.
- DOCTER, R. et al. New radiocarbon dates from Carthage: bridging the gap between History and Archaeology? In: SAGONA, C. (Ed.). *Beyond the homeland: markers in Phoenician chronology*, Ancient Near eastern studies. Paris: Peeters, 2008, p. 380-422.
- DRIDI, H. *Carthage et le monde punique*. Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- FLORENZANO, M. B. B. *Nascer, viver e morrer na Grécia antiga*. São Paulo: Atual, 1996.
- GARNAND, B. *The use of Phoenician human sacrifice in the formation of ethnic identities*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- GRAS, M.; ROUILLARD, P.; TEIXIDOR, J. The Phoenicians and death. *Berytus*, n. 39, p. 127-176, 1991.
- HARDEN, D. *The Phoenicians*. London: Pelican Books, 1980.
- KORMIKIARI, M. C. N. Expansão marítima e influência cultural fenícia no Mediterrâneo centro-ocidental. *Clássica*, suplemento 2, p. 261-7, 1993.
- _____. Novas abordagens do mundo colonial antigo: um estudo de caso em Arqueologia da Paisagem na Sardenha púnica. In: ZIERER, A.; VIEIRA, A. L. B. (Org.). *História antiga e medieval: viagens e viajantes, cultura, imaginário e espacialidade*. São Luís: Ed. UEMA, 2012, p. 279-292.
- KRINGS, V. *La civilisation phénicienne et punique: manuel de recherche*. Leiden: Brill, 1995.
- LANCEL, S. *Carthage*. Paris: Fayard, 1992.
- LIPÍŃSKI, E. Sacrifices d'enfants a Carthage et dans le monde semitique oriental. *Carthago*, n. 26, p. 151-85, 1988.
- MOSCATI, S. Death and burial of Roman children: the case of the Yasmina cemetery at Carthage, part II: the archaeological evidence. *Mortality*, n. 8, p. 36-47, 2003.
- _____. *Il mondo dei fenici*. Milão: il Saggiatore, 1966.
- _____. Il sacrificio dei fanciulli: nuove scoperte su un celebre rito cartaginese. *Rendiconti*, ser. 3, n. 38, p. 61-68, 1965-1966.
- _____. *Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?* Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1987.

- NORMAN, N. J. Death and burial of Roman children: the case of the Yasmina cemetery at Carthage, part I: setting the stage. *Mortality*, n. 7, p. 302-323, 2002.
- NÚÑEZ, F. J. The lowest levels at Bir Massouda and the foundation of Carthage. A Leventine perspective. In: DOCTER, R. F. (Ed.) *Carthage Studies*. Ghent: Ghent University, 2014, p. 7-46.
- OLIVE, C. Étude anthropologique des restes osseux provenant de la nécropole archaïque du versant sud de la colline de Byrsa. In: LANCEL, S. (Ed.). *Byrsa II*. Rome: École Française de Rome, 1982, p. 391-6.
- PEDRAZZI, T. Fingere l'identità fenicia: confini e cultura materiali in Oriente. *Rivista di Studi Fenici*, n. 40, p. 137-57, 2012.
- RAMAZZINA, A. A. Chipre como primeira etapa da expansão fenícia pelo Mediterrâneo no início do Iº milênio a.C. *Clássica*, supl. 2, p. 291-6, 1993.
- _____. Sacríficos de crianças ou cemitérios infantis? A polêmica do tophet no mundo fenício-púnico. In: CONGRESSO DA SOCIEDADE DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA (SAB), XI. *Anais...* Rio de Janeiro: SAB, 2002 (CD-ROM).
- RIBICHINI, S. Histoires de Moloch, le roi effroyable. In: NAGY, À. A.; PRESCENDI, F. (Ed.). *Sacrifices humains*. Turnhout: Université de Genève, 2013, p. 209-74.
- _____. Il sacrificio di fanciulli nel mondo punico: testimonianze e problemi. In: AA.VV. *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica: Atti dell'Incontro di Studio di Sant'Antioco*, 1990, p. 45-66.
- _____. *Il tofet e il sacrificio dei fanciulli*. Chiarella: Sassari, 1987.
- _____. La questione del 'tofet' punico. In: VERGER, S. (Ed.). *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*. Roma: École Française de Rome, 2000, p. 293-303.
- SCHAEFFER, C. F. A. Communication. *Comptes rendus*, ser. 4, p. 67, 1956.
- SCHWARTZ, J. et al. Bones, teeth and estimating age of perinates: Carthaginian infant sacrifice revisited. *Antiquity*, n. 86, p. 738-45, 2012.
- _____. Skeletal remains from Punic Carthage do not support systematic sacrifice of infants. *Proceedings of the Library of Sciences*, n. 5, p. 91-77, 2010.
- SIMONETTI, A. Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico: Il contributo delle fonti letterarie. *Rivista di studi fenici*, n. 11, p. 91-111, 1983.
- SLIM, H.; FAUQUÉ, N. *La Tunisie antique*. De Hannibal à Saint Augustin. Paris: Mengès, 2001.
- SMITH, P.; HORWITZ, L.; ZIAS, J. Human remains from the Iron Age cemeteries at Akhziv. Part 1: the built tomb from the southern cemetery. *Rivista di Studi Fenici*, n. 18, p. 137-150, 1990.

- SMITH, P. et al. The early Phoenicians excavated from Achziv, northern Israel. *National Geographic Research and Exploration*, n. 9, p. 54-69, 1993.
- _____. Age estimations attest to infant sacrifice at the Carthage Tophet. *Antiquity*, n. 87, p. 1191-1199, 2013.
- STAGER, L. E. Carthage, a view from the Tophet. In: NIEMEYER, H. G. (Ed.). *Phönizier im Westen: die Beiträge des Internationalen Symposiums über "Die phönizische Expansion im westlichen Mittelmeerraum*. Mainz: Zabern, 1982, p. 155-166.
- _____. The rite of child sacrifice at Carthage. In: PEDLEY, J. G. (Ed.) *New light on Ancient Carthage*. Ann Arbor: UMP, 1980, p. 1-11.
- STAGER, L. E.; WOLF, S. R. Child sacrifice at Carthage: religious rite or population control? Archaeological evidence provides basis for a new analysis. *Biblical Archaeological Review*, n. 1/2, p. 31-51, 1984.
- TRELLISO, L. The anthropological study on the human skeletal remains of Tyre-Al-Bass 1997. In: AUBET, M. E. (Ed.). *The Phoenician cemetery of Tyre-Al-Bass: excavations 1997-99*. Beirut: Ministère de la Culture, 2004, p. 247-278.
- WAGNER, C. El sacrificio fenicio-púnico *MLK*: la ritualización del infanticidio. *IX Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica*, n. 35, p. 23-54, 1995.
- WHITTAKER, J. I. S. *Motya: a Phoenician colony in Sicily*. London: Bell and Sons, 1921.
- XELLA, P. Per un "modello interpretativo" de *tofet*: il *tofet* come necropoli infantile? In: BARTOLONI, G. et al. (Ed.). *Tiro, Cartagine, Lixus: nuove acquisizioni*. Rome: Università di Roma La Sapienza, 2010, p. 259-79.
- XELLA, P. et al. Phoenician bones of contention. *Antiquity*, n. 87, p. 1199-1207, 2013.