

# INDAGACIÓN SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE ESPACIOS FEMENINOS EN LOS INTERSTICIOS DEL MANDATO MASCULINO EN LA MESOPOTAMIA PALEOBABILÓNICA<sup>1</sup>

*Inquiry on the construction of feminine spaces in the interstices of the masculine power in Old Babylonian Mesopotamia*

**María Rosa Oliver**

Facultad de Humanidades y Artes.  
Universidad Nacional de Rosario

---

**Resumen:** El análisis considera un aspecto tradicionalmente silenciado por los estudios históricos: la construcción de la identidad femenina teniendo en cuenta la trama social donde ésta se inscribe: la desigualdad de género inscrita en el marco de la desigualdad social. Reconstruir los espacios asignados a las mujeres y los que ellas fueron ocupando/apropiándose en los intersticios de esta sociedad.

El escenario es la Mesopotamia durante el período Paleobabilónico, especialmente durante los reinados de Hammurabi de Babilonia (1792-1750 a.C.) y de su hijo Samsu-iluna (1749-1712 a.C.). La elección se fundamenta en los cambios que durante sus reinados profundizan procesos propios del período.

De mi indagación resulta que la excepcionalidad de algunas mujeres posibilita la comprensión más amplia de su colectivo social. Así considero a las *naditus* en su doble pertenencia (familia, *gagum*-templo), y lo que esta pertenencia generó: una superposición entre las relaciones de parentesco preexistentes y una nueva red de relaciones forjada dentro del propio *gagum*, donde las protagonistas son las mujeres. Estas mujeres "especiales" se entrecruzan con otras mujeres en situaciones que posibilitan pensar la construcción de espacios femeninos. Las que eran "hijas de un hombre" versus las que "no eran hijas de un hombre" entrelazadas en procesos genéricos identitarios.

**Palabras claves:** Procesos genéricos identitarios, mujeres, desigualdad de género/desigualdad social.

**Abstract:** Inquiry on the construction of feminine spaces in the interstices of the masculine power in Old Babylonian Mesopotamia.

The analysis considers a matter that has been traditionally silenced in the historical studies: the construction of feminine identity taking

---

1 El presente artículo es parte de mi tesis de Maestría (2° capítulo), se ha comentado una versión reducida en el Congreso de Historia de las Mujeres (Villa Giardino, Córdoba, Argentina, 2006).

into account the social fabric where it develops. This is, the gender inequality within the social inequality.

My goal is to reconstruct the spaces assigned to women and those that were occupied/appropriated by them in the interstices of society. The scene is the Old Babylonian Mesopotamia, during Hammurabi's reign (1792-1750 a.C.) and his sons' reign, Samsu-iluna (1749-1712 a.C.). The choice is based on the changes that occurred in these reigns, that made deeper the processes of the period.

I think that the exceptional nature of some women makes possible the understanding of the feminine group. So, I consider the *nadītus* in their double belonging –to their families and to the *gagum*-temple– and what these belongings generated: an overlapping of the preexisting kinship relations with a network woven in the *gagum* where women were the protagonists. These “special” women interacted with other women in situations that help me to think on the construction of feminine spaces. Those who were “daughters of a man” versus those who were “not daughters of a man” interlaced in gender identity processes.

**Keywords:** gender identity processes, women, gender inequality/social inequality.

---

La búsqueda parte de la premisa de que el proceso de dominación de la mujer es histórico, por lo que está sujeto a avances, retrocesos y hasta la propia abolición. El análisis se centra en el punto de encuentro de una intersección de miradas que si bien considera al género como uno de sus ejes también contempla las relaciones sociales en que la mujer se encuentra inmersa, y la constitución de “procesos genéricos identitarios” respetando la especificidad relativa a cada período histórico, ya que los momentos de inflexión y de cambio permiten reconocer el proceso en todo su dinamismo. En tal sentido se procederá en esta instancia a la deconstrucción de los lugares asignados por la historiografía a aspectos y prácticas de algunas mujeres de aquella sociedad: las *nadītus*, las *aššat-awilim*, las *šugitum* y las *antum*, y las *sābitum- harīmtu*<sup>2</sup> entre otras.

— 1 —

## Presentación de las *nadītus*<sup>3</sup> en sociedad

El recorte espacio-temporal refiere a Mesopotamia durante el período conocido como paleobabilónico (ca. 2000-1600 a.C.), ya que esta etapa histórica permite visualizar una figura de mujer que se destaca del resto de

---

2 Existen matices y diferencias en las formas de transliterar los términos acadios y sumerios, por esta razón se respetan los criterios que sigue cada autor.

3 La introducción del artículo y como presentación del tema (pp. 1-5) en líneas generales sigue los lineamientos del artículo publicado en Actas de las V Jornadas de Historia de las Mujeres y Estudios de Género. Universidad Nacional de la Pampa (Oliver y Ravenna, 2000a).

sus congéneres para compartir ciertos atributos de poder con el mundo masculino: la *nadītum*<sup>4</sup>.

Las *nadītus* fueron construidas historiográficamente como sacerdotisas (Koschaker, 1917, 1950; Landsberger, 1968; Renger, 1973; Driver y Miles, 1955, entre otros que aún continúan utilizando la denominación e incluso si se remonta a Heródoto como prostitutas sagradas). Dentro de la reconstrucción histórica signada por el positivismo, el único lugar posible que podía ocupar una mujer con un cierto nivel de jerarquía era éste. Se puede convenir que la asociación con un *gagûm* (traducido generalmente como claustro) se convertía en una analogía muy conveniente para pensar el espacio especial que se percibe, entre otras fuentes, en la compilación de sentencias de Hammurabi. Sin embargo ni la idea de convento ni de “monjas de clausura” con las que parece estar connotada la expresión claustro permiten comprender esta figura. La relación con el templo se presenta de una forma ambigua, la comprensión de las prácticas que se producían en el *gagûm*<sup>5</sup> y la función de la *nadītum*, se ha visto enriquecida por los planteos de Harris (1962, 1963, 1964, 1975) y Stone (1982, 1987) contribuciones que permiten reparar en ella como mujer *nadītum*<sup>6</sup> y no como sacerdotisa ligada al ritual.

La entrada de las *nadītus* al *gagûm* permite repensar la política de alianzas, ya que se constituye casi con las mismas características que la alianza matrimonial. El matrimonio cumplía un rol muy importante, anudaba lazos entre dos familias pero también consolidaba la dominación masculina, fundamentalmente implicaba la relación entre dos hombres: el padre del novio o el propio novio –en algunos casos– y el padre de la novia.

4 Se encuentran muy pocas menciones de estas mujeres en la etapa pre-paleobabilónica como el Dinástico temprano, y para la III dinastía de Ur, se encuentran las LUKUR (sumerograma, en acadio *nadītum*), aunque no parecen tener las mismas características en cuanto a su relación con el *gagûm*, sino que están ligadas a su relación con el rey y con la corte (Harris, 1963).

5 El *gagûm* es definido por el *Chicago Assyrian Dictionary* como “edificio o sección del distrito del templo reservado a las mujeres *nadītum*”. Como se ha dicho, se respetan las transliteraciones de los diferentes autores, cuando utilizo los términos personalmente, sigo las formas: *gagûm* y *nadītum* (es decir, con mimación –agregado de la m para el singular–) adoptadas por Huehnergard (1997).

6 Las *nadītus* eran mujeres que habían nacido en el seno de familias muy ricas. Entre ellas había princesas –la propia hermana de Hammurabi o la hija de Zimri-lin de Mari– desde hijas de oficiales del templo, militares y del mismo *gagûm* hasta miembros de la alta burocracia tales como administradores de ciudades, escribas ricos, jueces y adivinos. Itani, la hermana de Hammurabi mencionada por una concesión o quizá arrendamiento de una huerta de manzanos a una familia por Harris (1975:51) al analizar los servicios *ilku* plantea: “Attention needs also to be called in this connection to one text in which the *nadītu* princess ILTANI, the sister of Hammu-rapi, gives the concession for the apple orchard to a ‘family’ who in turn gives it to a man who is to pay a tax and its arrears,

Algunos autores siguen una línea de análisis (Stöl, 1995; Koschaker, 1939, 1950) en la que consideran que lo más común era que el padre del joven entregara al padre de la mujer el “precio de la novia” que ya estaba institucionalizado para el período paleobabilónico. Este “precio de la novia” se desdoblaba en dos: cierta cantidad de plata (*terhatum*) dado en el momento solemne del compromiso y regalos (*biblum*) para la boda<sup>7</sup>. La posición acertada de Glassner (1988) considera que el *terhatum* era una promesa de matrimonio que iniciaba un derecho, el de tomar mujer. Este planteo parece el más indicado puesto que se adecua a la política de alianzas<sup>8</sup>. Cuando comparamos estos datos con el análisis de dos fuentes del *gagûm* de Sippar (Harris, 1964) encontramos ciertas similitudes y algunos matices propios. La primera fuente analizada (PBS<sup>9</sup> 8/2 183), registra los gastos del templo en virtud del ingreso de una niña al *gagum*, incluidos el cinturón y anillos entregados por la institución a la futura *naditum* y a su hermano<sup>10</sup>. La des-

---

*evidently an amount owed from a previous concession of the palace*”. Puede consignarse que para estos personajes era muy importante que por lo menos una de sus hijas entrara al *gagûm*. A partir de su consagración a un dios, la vida de estas mujeres cobraba cierta independencia con respecto a sus familias, ya que poseían un espacio propio donde desarrollar sus actividades. Las fuentes referidas a ellas muestran que, con los matices que diferenciaban la entrada al *gagûm* en cada ciudad (Sippar, Nippur, Babilonia), este ingreso se producía a corta edad y estas mujeres vivían dentro de este recinto, en sus casas individuales, con esclavos y esclavas propios a su servicio, hasta su muerte. Sin embargo, esta situación no debe darnos la idea de clausura o de una vida pasiva consagrada sólo a la veneración. Estas mujeres, que gozaban de un gran prestigio social, estaban también involucradas en operaciones de intercambio.

- 7 La posición tradicional como la de Koschaker defiende la idea de venta de la mujer de ahí esta consideración de “precio de la novia” y Stöl lo retoma sosteniendo que a pesar de la discusión al respecto no hay una mejor forma para considerarlo, lo asocia sobre todo en los casos de niñas pobres, aquellas que sus padres no podían reunir la *sheriktum* o dote. Dentro de esta línea también se lo denomina “precio de una virgen” (Stöl, 1995:123-144). Para Levi-Strauss la institución lobola tenía características similares al *terhatum*: “*Clearly the lobola acquires a deep meaning that is real, as well as symbolic, and reflects a form of marriage by exchange suitable to denser populations, were there more than just two groups*”. La institución lobola fue también estudiada por Radcliffe-Brown en sus análisis sobre el papel del hermano materno en estas transacciones que involucraban el ganado en el intercambio (1974 [1952]:43-61).
- 8 El *terhatum* era cubierto en metálico; esta entrega garantizaba la concreción del acuerdo y, muy probablemente, el momento elegido fuera durante la celebración del *biblum*, –que según se ha expresado– siguiendo algunas evidencias textuales podría constituirse como un banquete con manjares y bebidas que las dos familias intercambiaban para establecer o mantener una alianza.
- 9 Las abreviaturas utilizadas: (PBS 8/2 183) y (CT 4 18b) corresponden a los números de nomenclatura de los textos-inventarios de lo entregado por el *gagûm* analizados por Harris (1964). Las nomenclaturas de referencia TCL 1 61, CT 2 44 y BAP 89 corresponden a los textos-contratos analizados por Harris (1974).
- 10 Posiblemente como representante del padre ausente o muerto.

cripción de estos elementos parece configurar el *biblum*<sup>11</sup> y algunos bienes que son símbolos del prestigio de estas mujeres (la plata, los anillos). En el segundo documento (CT 4 18b)<sup>12</sup> se hace mención a lo que recibe la *naditum* entregado por el *gagûm* como *terhatum*, lo que agrega un elemento: no se le entrega a la familia sino a ella; de lo que se puede inferir que la presencia de esta mujer garantiza la alianza.

La ceremonia de admisión se nos revela como una ficcionalización del matrimonio donde el padre de la *naditum* sella una alianza con Šamaš<sup>13</sup>, quien se convierte en el padre político, pero aquí termina la semejanza para esta mujer que no podrá consumir el matrimonio<sup>14</sup> ni engendrar sus propios hijos. Hasta qué punto este es el precio que debieron pagar por su lugar de privilegio es un interrogante abierto que se tratará de ir delimitando en el análisis<sup>15</sup>.

Se advierten entonces las connotaciones que posee la entrada de la *naditum* al *gagûm*: consolida una alianza entre familias importantes y el templo. Pero ¿cuáles son los beneficios que buscan cada una de las partes?

Probablemente a través de esta estrategia, las familias intentaron evitar la fragmentación del patrimonio, ya que al regir sobre las *naditus* la prohibición de casarse y tener hijos –el caso de las *naditum* de Marduk es distinto y merece un tratamiento particular– a su muerte el patrimonio otorgado a ellas regresaba al seno de su familia. A este punto el “Código” de Hammurabi dedica los parágrafos: §178, §179 §180, §181, §182. A pesar de las diferencias que se perciben y que pueden ser atribuidas al carácter casuístico y de compilación del Código, hay dos puntos muy importantes a destacar: el primero es el hecho de que la mujer *naditum* es considerada aquí como heredera, equiparándola a los hijos varones, prerrogativa impensable para el resto de las mujeres de su época. Al respecto, la ley consuetudinaria era clara: “*Los hijos*

11 1) 3 vasijas kabtuku, 2) 2 pescados, 3) 1 cuenco hubunnu con capacidad de un sila, 4) ½ shekel de plata es su (equivalente), 5) Cuando la niña entró al claustro, 6) 1 shekel de plata, un cinturón, 7) para Mar-eršetin, el hijo de Warad-Irra, su padre (de ella), 8) 1 un shekel de plata, para dos anillos, 9) para Awat-Aja, la hija de Warad-Irra. Ver nota aclaratoria al final.

12 Se registran: “... 9) 2 bân de cerveza; 10) 1 sila de aceite; 11) 4 sila de pan; 12) 1 2/3 (shekel de plata) referencia CT 4 18b”. Ver nota aclaratoria al final.

13 En este texto la administración del claustro actúa en nombre del padre político y en esto está la pista para comprender la visión que tenían los babilonios del claustro y de la *naditum*. Esta mujer se convertía –en Sippar– en la hija política del dios Šamaš y el claustro era el hogar de muchas hijas políticas de Šamaš (Harris, 1962).

14 Esto no es tan claro para el Templo de Marduk en Babilonia, donde les está permitido casarse aunque no engendrar hijos.

15 Puede dar pistas para la comprensión de esta interdicción el concepto de masculinización del poder de Balandier (1975).

*heredan, las hijas reciben manutención*” (Stöl, 1995). El segundo punto está relacionado con el reforzamiento de los mecanismos para evitar la fragmentación o incrementar el patrimonio. A través de las tablillas encontradas en el *gagûm* de Sippar, se ha inferido que las *nadîtus* participaban activamente en transacciones en las que la tierra, el medio de producción más importante en esa sociedad, estaba involucrada.

Esta figura femenina parece haber sido el vértice de operaciones que sin su presencia no podían concretarse; lo que no está claro es si lo hacían por su propia cuenta, por indicación de funcionarios estatales o si actuaban en nombre de sus padres o hermanos. La posibilidad de esta segunda alternativa indica la necesaria matización de la interpretación sobre los párrafos mencionados; sobre el derecho a la herencia de la *nadîtum*, esta figura jurídica podría estar enmascarando otra realidad, digitada por los integrantes masculinos de su familia y nos llevaría pensar en un segundo beneficio para ésta: el acrecentamiento del patrimonio a través de las transacciones que realizaban las *nadîtus*<sup>16</sup>, que intentaban evitar los frenos tradicionales impuestos a la libre alienabilidad de las tierras. En este sentido, existen evidencias de otras regiones tales como Nuzi donde se utiliza la adopción como mecanismo de apropiación de la tierra<sup>17</sup>.

Esta doble pertenencia cobra significación ya que entendemos generó una superposición entre las relaciones de parentesco preexistentes y una nueva red de relaciones forjada dentro del propio claustro, donde las protagonistas son las mujeres.

Los nexos con sus familias están atestiguados a través de los documentos donde constan las visitas a sus parientes o de los reclamos a sus padres o hermanos con respecto a las ofrendas *piqittu*<sup>18</sup> que debían entregar al templo, o las cartas que las *nadîtus* enviaban<sup>19</sup>.

---

16 Dentro de la perspectiva analítica que se viene desarrollando, parece pertinente el señalamiento que realiza Stone (1982): “...las *nadîtus* eran los únicos miembros de la sociedad que tenían lazos con más de una institución social. Por un lado eran miembros de sus linajes natales, mientras que por el otro pertenecían a la institución de las *nadîtus*. Los registros de sus transacciones económicas reflejan su rol dual, ya que transferían propiedades tanto con sus parientes como con otras *nadîtus*”.

17 Para profundizar en esta temática ver: Cassin (1938).

18 La ofrenda *piqittu*, consistía generalmente en carne y harina, a veces también se agregaba pan y cerveza, debía ser entregada al templo de Šamaš, Ebabbar, en Sippar para los festivales de Šamaš, tanto por las *nadîtum* como por los oficiales de la administración del *gagûm*.

19 Ejemplo de esto último es una carta de la *nadîtum* Lamassani a su padre (Harris, 1962: 121) (PBS 7 106) que dice: “No dejen mi Señor [Šamaš] y mi Señora [Aja] a tu derecha y a tu izquierda de velar por ti. Diariamente al mediodía oro por ti ante mi Reina de Sippar [probablemente la diosa Annunitum]. Aparte de ti, ¿de quién me ocupo? Como mi Señor y mi Señora te tengo siempre presente”.

En este testimonio percibimos una relación armoniosa de Lamassani con sus padres, pero en otros casos, como veremos, se evidencian tensiones. Las *naditum*, además, establecen desde su ingreso al *gagûm* relaciones con otras *naditus* que van a estar definidas por el género. Esto llevó en muchos casos a desarrollar un vínculo muy estrecho entre estas mujeres, en detrimento de la esfera familiar que se encontraba más allá de los límites del *gagûm*. Percibimos que los lazos de pertenencia y solidaridad se ven reforzados a través de celebraciones tales como el festival denominado *sebut sattim*, dedicado a Šamaš, que poseía una gran importancia. Este festejo duraba tres días, en el primero aparentemente se celebraba el ingreso de las *naditus* al *gagûm*, durante el segundo día se recordaba a las *naditus* muertas y en el tercero se realizaban ofrendas. Este ritual parece reflejar de alguna manera el ciclo de vida de estas mujeres, su lugar especial dentro de la sociedad. Las jóvenes que ingresaban visualizaban el peso y la veneración que adquirirían estas mujeres separadas del rol femenino típico, y sentían asegurado su porvenir y su trascendencia. No debemos perder de vista que estos vínculos connotados por el género están atravesados por la categoría social a la que ellas pertenecían. Nos parece significativa la propuesta de Balandier (1975), que es clara al diferenciar este tipo de vínculos para las sociedades jerarquizadas donde las relaciones entre los sexos son definidas según una ideología y principios que determinan las posiciones respectivas entre los colectivos genéricos y también intra-género<sup>20</sup>.

La línea divisoria entre los lugares asignados y los espacios por construir era muy delgada y permitía filtraciones. Es evidente que algunas *naditus* no respetaban las normas impuestas; estas referencias fundamentalmente se ven plasmadas en litigios, entre otros, el analizado por Yoffee<sup>21</sup> (1996): la protagonista es la *naditu* Belessunu, que no se siente obligada a cumplir el mandato familiar transmitiendo su patrimonio a sus primas que también eran *naditus*<sup>22</sup> sino que se lo deja a otra *naditum* que no pertenecía a su grupo familiar; esto implica una fractura dentro de las solidaridades básicas

20 “...En las sociedades en que las condiciones sociales están netamente jerarquizadas, separadas y donde los poderes están diferenciados y concentrados, las relaciones entre sexos son frecuentemente definidas según una ideología y unos principios que determinan las posiciones respectivas del inferior y del superior... toda mujer es inferior a los hombres de su mismo rango, pero hombres y mujeres reunidos constituyen una ‘clase superior’ que impone su superioridad a los hombres y mujeres de rango inferior...” (Balandier, 1975:33 y ss.).

21 Material de apoyo de la Conferencia dictada por el Dr. Norman Yoffee en el II Simposio Internacional de História Antigua e Medieval do Cone Sul VII Simposio de História Antiga. Porto Alegre 15-20/07/1996.

22 En el seno de estas familias prestigiosas era habitual que ingresara al *gagûm* más de una mujer en calidad de *naditum*, siendo lo más común el legado del patrimonio entre ellas.

familiares, y además, asociado a lo que se planteara más arriba, significa la transmisión del patrimonio a otro grupo parental, y al mismo tiempo está mostrando la tensión existente entre los dos mundos a los que pertenece esta mujer. Belessunu, en un acto que tal vez rompe con la tradición, se lo deja a alguien por fuera del grupo familiar. Lo que no se puede visualizar tan claramente son los mandatos del templo; quizá lo que aparece como un atisbo de autonomía sea solamente un conflicto de intereses entre la esfera del templo y la familiar<sup>23</sup>.

— 2 —

**Encrucijada de caminos:  
naditum, aššat-awilim, šugitum y antum.**

*Relaciones maritales: la definición de un espacio femenino*

En el proceso de larga duración que se está analizando es necesario destacar lo arbitrario y conjetural de los cortes temporales seleccionados para cuestiones que tienen que ver con prácticas inscriptas en la costumbre. Estas cuestiones se evidencian sobre todo en los procesos en que se encuentran involucrados los grupos domésticos/familias y la particular conformación de las relaciones de parentesco, ya que los matices si los hubiera serían mínimos; por esta razón consideraré el caso relativo a tres contratos matrimoniales (Harris, 1974) cuya datación corresponde al reinado de Apil-Sin (1830-1813 a.C.), abuelo de Hammurabi. Harris pudo determinar que los tres contratos (TCL 1 61, CT 2 44 y BAP 89) estaban relacionados y correspondían a la misma pareja y a una segunda esposa que luego será adoptada por la esposa principal.

Se parte de una conceptualización básica de Patriarcado<sup>24</sup> (Stern, 1999:42-43) para pensar las distintas instancias donde se evidencia que los varones ejercen un poder superior sobre la sexualidad, el papel reproductivo y la

---

23 Debido al número de páginas que se solicita en esta publicación no se presentan otros aspectos significativos de las *naditus* en cuanto a la transmisión de la propiedad, desarrollo que se explicita en el capítulo II de mi tesis de Maestría.

24 Adscribo a la posición de Stern, quien plantea: "... el patriarcado se refiere a un sistema de relaciones sociales y valores culturales por el que: 1. los varones ejercen un poder superior sobre la sexualidad, el papel reproductivo y la mano de obra femeninos; 2. tal dominación confiere a los varones servicios específicos y estatus social superior en sus relaciones con las mujeres; 3. la autoridad en las redes familiares se confiere comúnmente a los ancianos y a los padres, lo que imparte a las relaciones sociales una dinámica generacional y de género, y 4. la autoridad en las células familiares sirve como un modelo metafórico fundamental para la autoridad social más generalizada. En tal sistema social los privilegios de servicio y de posición basados en el género no sólo marcan las diferencias entre hombres y mujeres,



mano de obra femeninos. En estos tres contratos entrelazados reproducen diferentes situaciones que encuadran con esta caracterización, pero también algunos elementos que hacen a la definición de un espacio femenino donde estarían primando “procesos genéricos identitarios” en una tensión entre la adscripción por otros y los propios mecanismos de adscripción de algunas mujeres en la sociedad bajo análisis. El primero de los contratos y el único datado corresponde al sexto año de reinado de *Apil-Sîn*. Los protagonistas de este pequeño drama doméstico son: Tarâm-Sagila hija de Šamaš-nāsir y Warad-Šamaš hijo de Ili-ennam, que figuran en el primer contrato de matrimonio e Iltani hija de Sin-abūšu que figura en los otros dos. Harris (1974:363-369) los denomina A, B y C. En el primero se registra el primer matrimonio:

“Sexto año de reinado de *Apil-Sîn*.

Warad-Šamaš, hijo de I[li-ennam], ha tomado a Tarâm-Sagila, hija de Šamaš-nāsir y Rīšātum, en matrimonio (tomado) de Šamaš-nāsir [el padre de ella] y Rīšātum [la madre de ella]. Si debería Warad-Šamaš, hijo de I[li-ennam] decirle a Tarâm-Sagila, su esposa ‘tu no eres mi esposa’, él deberá pagarle a ella ½ mina de plata.

Testigos. Fecha”.

El mismo reúne ciertas características peculiares, se nombra también a la madre de la mujer que no es una práctica muy común<sup>25</sup> –se ha tratado en otros trabajos la cuestión de la excepcionalidad de la escritura<sup>26</sup>–, y se omite el castigo en el caso en que ella intentara romper con el matrimonio. Sin embargo, los otros elementos presentes confirman los mandatos masculinos, la opción a la disolución del matrimonio es del esposo aunque deberá indemnizar a la mujer en metálico. Comienza a complejizarse la situación en el segundo de los contratos donde el hombre toma a dos mujeres por esposas:

“Warad-Šamaš ha tomado a Tarâm-Sagila y a Iltani hija de Sin-abūšu, en matrimonio. Si deberían Tarâm-Sagila e Iltani decir a Warad-Šamaš su esposo (el esposo de ellas) ‘Tu no eres mi esposo’... deberán tirarlas (a ellas) desde una torre. Y si debería Warad-Šamaš decir a Tarâm-Sagila e Iltani, sus esposas ‘ustedes no son mis esposas’ él perderá el derecho a la casa y a la propiedad (que viene con ella). Además Iltani deberá lavar los pies de Tarâm-Sagila; ella

---

*sino también constituyen una base para la alianza, la subordinación y la estratificación entre los varones y entre las mujeres” (Stern, 1999:42-43).*

25 Esta sociedad con un intrincado tejido social que ocultaba, velaba, la situación de la mujer, donde las relaciones de parentesco estaban condicionando su posición social, existían socialmente por su pertenencia a una familia, ya sea por relaciones consanguíneas, “la hija de...”, o por alianzas matrimoniales, “la mujer de...”.

26 En el primer capítulo de la tesis de Maestría y en Oliver y Ravenna (1999).

llevará (arrastrará) su silla *kussūm* al templo de su dios. Iltani estará al lado [del lado] de Tarām-Sagila aunque ella esté en buenos o malos términos con su esposo. Ella (Iltani) no abrirá el frasco. Ella (Iltani) molerá un BÂN de buena harina para obsequiárselo (a ella). Testigos<sup>27</sup>.

Este contrato puede separarse en dos partes bien identificables. En la primera se están planteando cuestiones sobre el matrimonio con estas dos mujeres, donde la posible disolución de matrimonio tomada por ellas las obligaba a hacer causa común por contrato seguido del castigo correspondiente: arrojarse desde una torre. Sin embargo, en caso de repudio masculino no se resuelve como en el contrato A con “pesar ½ mina de plata”, sino perdiendo el derecho a la casa y a la propiedad. Pero esto no está claro: si en el primero –contrato A– no se menciona ninguna propiedad, es posible pensar que Iltani es la que aporta la casa en cuestión.

En la segunda parte se listan las obligaciones de Iltani hacia Tarām-Sagila –varios indicios<sup>27</sup> probarían que Tarām-Sagila es una *naditum* del Templo de Marduk en Babilonia (Harris, 1974:363-369)– entre las que se cuentan la de lavarle los pies, la de arrastrar la silla *kussūm* al templo, como parte del ritual, quizás para realizar algún tipo de transacción como las que se han mencionado, es un interrogante abierto. Además la prohibición sobre Iltani de no abrir el frasco posiblemente de aceite o perfume de Tarām-Sagila, así como de proveerla de una medida de harina, esta última referencia podría tener que ver con las típicas características de la adopción de adultos, donde cobraría sentido la propiedad mencionada.

En la constitución de ese espacio femenino se están planteando por contrato solidaridades que no serían tan fáciles, se trataba de evitar un probable espacio de disputas. Es posible pensarlo como un espacio conflictivo tenso, donde no está claro si el hombre mantenía relaciones sexuales con las dos mujeres o sólo con una. De todas maneras sólo una de ellas, la *šugitum* (esposa secundaria) podría ser madre; tanto la maternidad, como el amor y el afecto estaban en juego.

En el tercer contrato:

“Warad-Šamaš, hijo de I[li-ennam], ha tomado a Iltani, hermana de Tarām-Sagila y (Tarām-Sagila) en matrimonio (tomado) de Samsatum<sup>28</sup>, su padre [el padre de ellas] Iltani su hermana, estará a su lado aunque ella esté en

27 El propio nombre *Tarām-Sagila*, las *naditus* de Sippar llevaban el nombre del dios y las de Marduk era muy común la referencia al Esagil el templo de Marduk, incluido en el nombre de estas mujeres. Otro indicio considerado por Harris (1974) es la silla *Kussūm*, propias de las *naditus* como “mujeres en espera”, estas sillas se ubicaban debajo de la imagen del dios.

28 Harris (1974) considera que Šamšatum es una especie de sobrenombre de šamaš-nāzir y que ambos nombres corresponden a la misma persona.

buenos o malos términos con su esposo. Ella llevará (arrastrará) su silla al templo de Marduk. Los niños tantos como ella (Iltani) han nacido de ella y los ha cuidado son sus hijos (como diciendo son hijos de ellos). Si debiera ella (Tarām-Sagila) decir a Iltani su hermana ‘tu no eres mi hermana’ y a los hijos de su hermana ‘ustedes no son mis hijos’, él (Warad-Šamaš) deberá afeitarla y afeitarse él mismo. Y si debiera Warad-Šamaš decir a sus esposas ‘ustedes no son mis esposas’ él deberá pagar una mina de plata. Y si ella debieran decirle a Warad-Šamaš, su esposo, ‘tu no eres nuestro esposo’ ellos las atarán y las tirarán al río. Testigos”.

Es evidente que ha transcurrido el tiempo y el espacio doméstico se encuentra profundamente modificado. Respecto de la que oficiaba de *šugītum* (esposa secundaria), se tiene la confirmación de que ha sido adoptada como hermana de la esposa principal. Les ha dado hijos y se la protege a ella y a sus hijos por contrato; ni ella ni sus hijos podrán ser repudiados, a riesgo de transformarse una *nadītum* de Marduk en *antum* (esclava) y también su marido, ya que afeitar la cabeza o una parte de la misma era un diacrítico de esclavitud. Es probable que tal señalamiento tenga un carácter profundamente disuasorio y que no se llegara a estos extremos. Es posible pensar que en este espacio femenino, a pesar de las tensiones que se señalaron, se podían tejer profundos lazos asegurados en la adopción y en la incorporación de los niños a ese grupo familiar como verdaderos hijos de *Tarām-Sagila*, devolviéndole de alguna manera la posibilidad de ser madre. Lo más probable es que se produjeran vaivenes entre solidaridades, complicidades y conflictos entre los tres protagonistas.

El periodo temporal en que ocurren estos acontecimientos es anterior (1830-1813 a.C.) a los reinados de Hammurabi y de su hijo (1792-1712 a.C.); han transcurrido cerca de cincuenta años, tiempo tamiz necesario que permite encontrar plasmada esta conflictividad en la recopilación de sentencias hammurabiana, cercana al año 30 del reinado de Hammurabi. El Estado se venía constituyendo en el principal productor del dispositivo masculino de control social y de intervención en la reproducción social, donde las mujeres eran partícipes necesarias. Los párrafos<sup>29</sup> §§ 144, 145 y 146 –transcriptos en nota– nos permiten percibir algunos aspectos de esta situación.

---

29 “§ 144. Si un hombre ha tomado (en matrimonio) una *nadītum* y si esta *nadītum* le ha dado una *antum* a su marido y él ha tenido (con la *antum*) hijos; si este hombre se propone tomar en matrimonio una *dugetum*, no se lo autorizará; él no podrá tomar en matrimonio a una *šugētum*”.

“§ 145. Si un hombre ha tomado (en matrimonio) una *nadītum* y (si) ella no le hubiere procurado hijos y si él se propone tomar (en matrimonio) una *šugētum* este hombre podrá tomar (en matrimonio) a una *šugētum*; él podrá hacerla entrar en su casa. Esta *šugētum* no se considerará en un pie de igualdad con la *nadītum*”.

En los párrafos citados<sup>30</sup> se puede visualizar la diferenciación entre la *naditum* y la *šuetum* y la *naditum* y la *antum* (esclava). En las dos primeras categorías de mujeres, ambas tenían peculiaridades que las diferenciaban del resto, compartían su relación con el *gagum* –las dos habían sido consagradas a él–, la *šuetum* en un papel de subordinación, en algunos casos hasta podían ser hermanas (también se las adoptaba con esta finalidad) de *naditus*, destinadas a parir los hijos que aquellas no debían. Se ha señalado el lugar de privilegio que ocupaban las *naditus*, lo que les posibilitaba cierta paridad con los hombres dentro y fuera del *gagum*; a pesar de no poder engendrar hijos propios, sí podían adoptar o destinar una *šuetum* o una *antum* para este fin.

Se puede comprender algunas de estas cuestiones recurriendo a una categoría cara a los antropólogos, la *alteridad*, como el lugar de constitución de los sujetos, como lo opuesto al otro. La visión especular antagónica se opone primero al hombre, pero la *naditum* puede diferenciarse también del resto de las mujeres: ella no podía engendrar, y desde el poder se la compensaba, podía imponer ciertas condiciones; marcando estas diferencias, el lugar de la otra era el de la subordinación, así fuera la que engendrara los hijos que la *naditum* no podía o no debía darle al esposo. El marido, en cambio, consideraría a aquella, su mujer, la madre de sus hijos, su compañera de lecho. Aquí seguramente se encuentra la constitución de un espacio conflictivo que en los contratos analizados previamente se trataba de evitar. También se señala que ni la *antum*, ni la *šuetum*, podían osar considerarse en igualdad de condiciones con la *naditum*, que de todos modos conservaba sus prerrogativas. Esta mujer conservaba para sí el derecho de decisión: si ella le otorgaba a su esposo una *antum* como compañera de lecho y posiblemente madre de sus hijos, éste no podría tomar una segunda esposa.

La desigualdad jerárquica, ya presente en la relación *naditum-šuetum* se transforma en desemejanza total ante la *antum*; con ella la oposición es completa. Ante la pretensión de la *antum* de ser considerada como una igual o superior a su ama, se le impondría un castigo, un signo de esclavitud, una marca<sup>31</sup> y sería considerada junto con los demás esclavos, aunque no se la podría vender porque debía cuidar a los hijos.

---

“§ 146. Si un hombre ha tomado (en matrimonio) una *naditum* y si ella ha entregado una *antum* a su marido y (si ella) le ha dado hijos [literalmente a traído al mundo hijos] (si) seguidamente esa *antum* quiere estar en un pie de igualdad con su ama [señora, dueña], como ella ha tenido hijos, su ama no podrá venderla; ella le impondrá la marca de la servidumbre y la contará con los demás esclavos” (Roth, 1995).

30 Ver nota 29.

31 Algunos autores infieren que pudo ser rapar la cabeza o una parte de la cabeza, otros aluden a una doble marca o señal –puesto que ya era una esclava– (en realidad no hay elementos que

En esta situación, que ha tomado cuerpo en la normativa, la solidaridad de género queda relegada, y lo que prima es la condición social de la mujer. El hombre, en este caso, ve reducida su capacidad de decisión, lo que nos lleva a repensar el rol de esta mujer *naditum*, que era casi una anomalía en esta sociedad, ya que la situación generalizada de la mujer se encontraba muy lejos de la toma de decisiones en cuestiones que la involucraban directamente. Existen varios elementos que se van engarzando en el análisis: este núcleo fuerte en el concepto de patriarcado que se ha adoptado sobre la metáfora de las relaciones de parentesco en esta sociedad, de la autoridad familiar como basamento de la dominación, donde las representaciones simbólicas y los espacios reales que se ocupan desde las posiciones sociales cimentadas en el género, no sólo marcan las diferencias entre hombres y mujeres, sino también constituyen una base para la alianza, la subordinación y la estratificación entre los varones y entre las mujeres (Stern, 1999). En este caso el Estado está asumiendo el rol de protector de una figura muy importante, ya que a través de estas mujeres se realizaban prácticas que sostenían y perpetuaban el tipo de organización social sobre la cual se apoya su mandato.

Por otro lado, si se está pensando en “procesos genéricos identitarios”<sup>32</sup>, la alteridad total era “el hombre”, la constitución de un espacio femenino con las características señaladas de conflicto/construcción de vínculos, señala ciertos elementos constitutivos que hacen a esta percepción, todas estas mujeres eran “hijas de un hombre” y así eran consideradas en esta sociedad.

---

permitan esta última interpretación). En la propia recopilación de sentencias hay sanciones severas para los barberos que realicen un corte de pelo, de lo que se infiere que sacaban la marca de esclavitud.

- 32 La identidad de género es un componente de la identidad social, es un concepto con fuerte carga polisémica que necesita ser analizado con una mirada pluridisciplinar. Los procesos genéricos se constituyen a través de la relación contrastiva entre dos colectivos: hombre-mujer/mujer-hombre. La alteridad pensada como otro absoluto en la relación entre hombres y mujeres, no niega al otro –como suele ocurrir en las relaciones interétnicas– pero el colectivo femenino queda incorporado a relaciones de dominación/sometimiento atravesadas por alianzas y complicidades ligadas a la desigualdad social. Concepto clave para nuestro análisis es el de procesos genéricos identitarios. Entendemos por tal un proceso constituido por prácticas con un significado económico-socio-cultural, simbólico y político claramente delimitado. En realidad, doble proceso, que incluye tanto la sensación de pertenencia, de adscripción al grupo como la atribución por los otros de ese lugar. Los procesos genéricos identitarios se encuentran enraizados en la interiorización por las mujeres de normas enunciadas por los discursos masculinos (Chartier, 1992: 97-103). En este sentido parece ineludible reparar en el dispositivo –desplegado en múltiples mecanismos– que en esa sociedad garantizó o debió garantizar que las mujeres aceptaran los lugares que se les atribuyeron y que consintieran en las representaciones dominantes sobre las diferencias de género como fueron: la división de tareas, de espacios, la inferioridad jurídica y la casi total exclusión de la esfera pública (Oliver y Ravenna, 2000).

— 3 —

**Las que no eran “hijas de un hombre”:**  
*harīmtum, sābītum, mušēniqtum*

Como se ha venido señalando, esta era una sociedad patriarcal pero con una textura muy especial, quizá menos monolítica y más mutable de lo que la interpretación académica ha permitido (Assante, 1998:5-10). Podría pensarse en ciertos mecanismos flexibles que oficiaban como válvulas de escape. Las “hijas de un hombre” era la parte visible del sistema, sujeto a reglas y rituales muy específicos en cuanto al matrimonio; ya se ha visto cómo una mujer debía probar su buena conducta aun en caso de pertenecer a un alto nivel social.

Los asiriólogos del siglo XIX y XX tomaron el relato de Heródoto sobre la prostitución en Babilonia literalmente y sin poner en duda sus presupuestos. Julia Assante (1998) nos introduce en un planteo muy rico en el que la *harīmtu*, comúnmente traducida como prostituta, en realidad pertenecería a una clasificación legal y no una categoría profesional. En la Mesopotamia cuando una mujer llegaba a la madurez sexual sólo tenía dos caminos: casarse y convertirse en la “esposa de un hombre”, una *aššat-awilim*, o permanecer soltera y quedarse en la casa de sus padres, como “la hija de un hombre”; ambos le permitirían permanecer dentro del sistema (Assante, 1998:10-11). Ahora si elegía un atajo diferente, dejando la casa se convertiría en *harīmtu*, mujer sola<sup>33</sup>, caracterizada por no ser “hija de un hombre”. El significado que podía tener en aquella sociedad esta referencia es que algunas mujeres por distintas situaciones, económico-sociales, familiares, consuetudinarias, entre otras, quedaban fuera del esquema social aceptado, lo que al mismo tiempo que las hacía “descender” en la consideración social les posibilitaba ciertos espacios propios, como elegir a sus amantes o a sus esposos, que como se ha visto no era algo posible para todas. La *harīmtu* se representaba a sí misma en los contratos matrimoniales, probablemente para proteger los bienes que ella aportaba al matrimonio y evitar el reclamo del marido (Assante, 1998:82-86). Sin embargo, en una sociedad donde las condiciones patriarcales prevalecieron, este grupo de mujeres comienza a ser percibido en las fuentes primarias como una categoría cada vez más molesta en una sociedad manejada por hombres (Assante, 1998:10).

Para pensar la situación de las mujeres en la sociedad paleobabilónica se recurrirá a una fuente literaria que, en tanto expresión de la oralidad, cristaliza a través de la escritura los mandatos masculinos que son internalizados

---

33 Assante (1998) sostiene que hasta ahora los filólogos no han reconocido una palabra para incorporar a varios grupos de mujeres –solas o solteras– durante un amplio período de la antigüedad entre el tercer y segundo milenio.

como el deber ser; se trata, en este caso de una recopilación de preceptos conocidos como “Los defensores de la Sabiduría” (Lambert, 1996; Assante, 1998) que enuncia por oposición las cualidades que se esperaban de una buena esposa:

“No desposes a una *harimtu*, cuyos maridos son una legión / con una *ishtaritu*, que está dedicada a un dios, / con una *kulmashitu* [cuyo corazón tiene innumerables formas]. / En tus problemas, no te apoyará / en tus peleas se burlará de ti, / no sabe de respeto ni de sumisión / dominará tu casa, libérate de ella, / porque puso su atención [literalmente sus orejas] en temas de otros / te creará problemas al entrar en tu casa / y quien la despose no estará estable” (Assante, 1998:53-54; Pritchard, 1969:595)<sup>34</sup>.

De alguna manera, estos consejos ayudan a comprender cómo se construye un estereotipo de mujer socialmente aceptado: la mujer que no se prostituye, la que respeta y no se insubordina al hombre, la que lo acompaña en todas sus desventuras o problemas; también a través de esta fuente podemos percibir otros lugares, estigmatizantes, asignados a las mujeres, como el de la prostituta. De acuerdo a lo que se ha venido planteando, tal vez sea más una construcción historiográfica que una realidad social, de todas maneras la *harimtu* reunía una serie de disvalores que se remarcan en las sugerencias para una buena elección masculina<sup>35</sup>. Son indicios de algunos de los mecanismos que procuraban que se internalizaran en las mujeres los lugares adjudicados. También se utilizaban otras formas de transmisión, como el recitado en los festivales públicos, la amenaza virtual o la efectivización de alguno de los castigos que se mencionan en la recopilación de sentencias hammurabiana para las transgresoras.

Existen ciertos espacios donde la presencia de algunas mujeres no era bien vista; esta cuestión salta a la luz cuando se comprende que a pesar de las prerrogativas que gozaban las *naditum*, que las diferenciaban y beneficiaban en relación a sus congéneres, existe un lugar al que tiene interdicto el acceso: la taberna<sup>36</sup>.

Quizá en este caso en particular, no debemos buscar los motivos de esta prohibición en su condición femenina, ya que este espacio puede ser ocupado por otra mujer. ¿Estará esta situación vinculada a una incompatibilidad entre la vida de la *naditum*, consagrada al templo y por ende al mundo de los dioses o eran razones mucho más terrenales? ¿Cuáles eran las características propias

34 Tanto Pritchard, como Lambert y Foster traducen en estos preceptos a *harimtu*, *ishtaritu* y *kulmashitu*, como prostituta o ramera (Assante, 1998).

35 Estos estereotipos no son privativos de la sociedad mesopotámica ya que hasta no hace mucho tiempo la mujer soltera era cuando menos sospechable de ligereza.

36 §110 *Si una naditum o una ugbabtum que no reside en un gagum abre una taberna o entra por cerveza en una taberna, a esa mujer que la quemem.*

de la taberna? ¿Qué connotaciones tenía este espacio? En otro párrafo encontramos pistas indirectas:

“§ 109. Si una tabernera en cuyo establecimiento suelen reunirse conspiradores<sup>37</sup>, no apresara a esos conspiradores y los lleva frente a las autoridades del Palacio, esa tabernera deberá ser ejecutada”.

Tanto Sanmartín (1999) como otros asiriólogos describen, a partir de diversas fuentes, la taberna como un establecimiento o local público en el que se expendían cerveza y licores así como algunos alimentos; esta actividad comercial incluía la de efectuar préstamos en especie o en metálico. Era un lugar mal visto por su promiscuidad, existían varias ofertas de “comercio” sexual, favorecidos por tratarse de lugares de reunión de gentes de los alrededores o del barrio (*babtum*). Estos locales puestos bajo el patrocinio de la diosa *Inanna/Ištar* solían estar decorados con relieves y terracotas eróticas. Esto nos lleva a pensar que este lugar permite que entren en contacto: la sexualidad, los negocios y el desorden, deviniendo en un espacio peligroso que puede neutralizar o evitar los controles estatales.

Aquí encontramos una mujer con una función especializada aunque residual que debe ser mencionada en la normativa por ciertas anomalías que podía cometer. Se constata por un lado la posibilidad de que el espacio de reunión que se le confía sea utilizado para planear delitos o hasta conspiraciones y por otro lado la regulación del comportamiento de esta mujer y sus obligaciones para con el palacio.

Acaso tangencialmente se nos presenta una cuestión significativa, de difícil comprobación: la posibilidad de resistencia y/o rebelión social en la sociedad paleobabilónica. La factibilidad de rastrear la resistencia social es sumamente dificultosa y lo es más aún la probabilidad de visualizar las resistencias femeninas. Sin embargo, esta referencia de la compilación induce a considerar ambas cuestiones.

La posibilidad de resistencia social está condicionada por el consenso/representamiento que logran los grupos dominantes principalmente en base a representaciones mentales compartidas por todos los sectores sociales (Godelier, 1980). Intuimos que por las características de la condición humana, ese consenso es precario, así como que las posibilidades de oposición en esta sociedad sólo podían darse dentro de los grupos relacionados con el poder<sup>38</sup>.

37 Según Joaquín Sanmartín se trata de elementos subversivos, literalmente mendaces que pueden poner en peligro la estabilidad dinástica. El término utilizado puede ser reemplazado por un sinónimo de mendaces, embusteros o engañosos que es el de **conspiradores**, un término que se acerca a lo que creemos se está planteando aquí. Martha Roth (1995) los traduce como criminales.

38 Es interesante el análisis que realiza sobre las posibilidades de oposición y rebelión aunque para otro período histórico Sollberger en su artículo “La oposición en el país de Sumer y Akkad” (Sollberger, 1973).



A los sectores más desprotegidos, la única forma de resistencia que les quedaba ante el avasallamiento estatal y el agravamiento de las condiciones de vida era la huida (Bottero, 1982).

Es entonces en otro sector de la sociedad donde puede generarse el descontento y la conspiración o el “golpe de estado”: dentro del propio polo de poder. Los dioses que establecen y garantizan el poder temporal del rey pueden quitar su favor al gobernante. Entonces este será reemplazado por otro: ¿un usurpador? Surge nuevamente este lugar: la taberna, ese ámbito de encuentro, donde se da una intersección de situaciones que pueden posibilitar la intriga política y el desorden. ¿Qué rol juega la tabernera (*sābitum*) y cuál podría ser el de la *nadītum*, con su alto prestigio social, en una conspiración?

La *sābitum* era la mujer que regenteaba este local público, lo que la colocaba en una frontera marginal riesgosa para la sociedad y hasta para la realeza. ¿Puede ser este considerado un espacio de resistencia femenina? No se tienen evidencias para considerarlo como un espacio construido desde la resistencia femenina, tal vez sí como agregada o acompañando resistencias sociales.

En la literatura la taberna está inmersa en una fuerte atmósfera sexual y también su asociación con las bebidas alcohólicas aumenta esta sensación. Sin embargo, para Assante (1998) es un prejuicio historiográfico asociar a la taberna directamente con el prostíbulo o burdel y a la *sābitum* con la “madame” del lugar. La autora argumenta que la evidencia cuneiforme no se corresponde con esta percepción, ya que “*de acuerdo con las listas de raciones las mujeres de todas las clases sociales tomaban cerveza y asistían a la taberna*” (1998:65)<sup>39</sup>.

En la epopeya de Gilgamesh, en la versión paleobabilónica, la *sābitum* Siduri aparece llena de sabiduría indicándole cómo debe actuar y resignarse a la mortalidad humana.

“La vida que tú deseas no la encontrarás. / Cuando los dioses crearon al hombre / ellos reservaron la muerte para el hombre / y retuvieron la vida en sus propias manos. / Y para ti Gilgamesh, permíteme llenar tu estómago / hacer la felicidad día y noche, hacer una fiesta de alegría de cada día. / Bailar y jugar noche y día, / que tus vestiduras brillen de frescura / que tu cabello sea lavado, bañado en agua. / Presta atención al pequeño que toma tu mano. / Permite a ma-ri-tum (tu amante)<sup>40</sup> deleitarse en tu pecho” (Assante, 1998:71).

39 Assante (1998) considera que únicamente existe una prohibición en el CH § 110, y la asocia con la pureza del ritual, exigido a estas mujeres, que podría contaminarse con los elementos mágicos de las tabernas.

40 Assante sigue la versión completa de Tigay, que lo traduce como esposa; Etana y Abusch (1993) lo cambia a prostituta o ramera. La autora considera que amante es lo más adecuado, en lo demás se ciñe a la versión de Tigay.

Sin embargo, en otro lugar de la epopeya de Gilgamesh, ante la maldición y luego bendición de Enkidu, vuelven a unirse la figura de la *harimtu*, a la prostituta y la *sabītum* en el espacio de la taberna donde la bebida y la sexualidad volvían a cruzarse.

“... lo llevó su corazón a maldecir a Shámhat la hieródula... / ¡Te he de maldecir con gran maldición, maldición que pronto te sobrevendrá! / 10. Jamás construirás hogar feliz... / No tendrás entrada al harem de las doncellas / que la espuma de cerveza impregne tu hermoso seno / y el vómito del borracho manche tu vestido de fiesta... / 15. que no consigas vasos limpios para tus ungüentos,... ni haya plata pura para tí, orgullo de la gente / ...Que sea tu morada el cruce de los caminos;... que sea tu albergue el despoblado y tu puesto la sombra de las murallas. / Que abrojos y espinas descarnen tus pies... Que te den bofetadas ebrios y borrachos...”

Por otra parte al arrepentirse de la maldición deja entrever las prerrogativas que poseía esta mujer:

“1. ¡Que las maldiciones de mi boca cambien y se conviertan en bendiciones! / Que sean tus amantes los encumbrados y los príncipes. / 5. ... Que el soldado no se contenga ante ti, antes bien suelte el cinturón, y te dé obsidiana, lapislázuli y oro. / ... Que se te de entrada en el templo de los dioses / 10. Que por ti sea repudiada la siete veces madre” (Silva Castillo, 2000:121).

La posición de la *harimtu* se hace bastante difícil de asir, se la encuentra asociada a otra categoría muy compleja que es la de la adopción: podía ser adoptada por mujeres de la misma condición (solteras, solas, viudas sin padre o sin marido), podían tener hijos por fuera de la estructura patriarcal, y esto las liga a ciertas ocupaciones consideradas “bajas”, que podían cumplir estas mujeres solas o solteras: taberneras, parteras, nodrizas (Assante, 1998: 82-86). La nodriza, la más asociada con esta posibilidad de tener hijos por fuera del matrimonio, muy ligada también a la problemática de la adopción, la relación de la nodriza *mušēniqtum*, hacia el infante es análoga a la del adoptador/adoptado. El adoptador sea hombre o mujer y la nodriza, en el caso de niños, ya que como se ha visto existía la adopción de adultos, son responsables de hacerlos crecer, de sacar adelante al niño (Driver y Miles, 1955)<sup>41</sup>.

Los procesos genéricos identitarios toman cuerpo en una trama constituida por prácticas con un significado económico-socio-cultural, simbólico y político claramente delimitado desde el control social. Sin embargo, entendemos que se producía un doble proceso, que incluía tanto la sensación

---

41 Esto se visualiza en la normativa: “§194. Si un hombre (*awilum*) le confía su hijo a una nodriza (*mušēniqtum*) y ese hijo se muere mientras lo cuida la nodriza, si la nodriza, sin conocimiento del padre y de la madre, se procura otro niño sin conocimiento del padre y de la madre, que le corten un pecho”.

de pertenencia, de adscripción al grupo como la atribución por los otros de ese lugar. Esta conceptualización agrupa distintas variables de análisis como la *permanencia*, relativa a la conservación o reproducción de un grupo o sector “las hijas de un hombre” –sin que esto implique que no existen cambios–, la *alteridad*, es decir, la constitución a partir de lo opuesto (que puede incluir el conflicto como parte del contraste) entre hombres y mujeres, y la *identificación* con el otro, las mujeres condicionadas por la estratificación social pueden sentirse parte integrante de la dominación masculina, pero está claro que su sexo las identifica y no pueden evitar reconocer a esas otras –que se encontraban por fuera “las que no eran hijas de un hombre” aunque necesarias para la reproducción del sistema– como propias. Variables que toman cuerpo a través de las prácticas sociales de los sujetos y permiten la constitución de permeabilidades a través de una frontera porosa.

— 4 —

### Algunas reflexiones

Este artículo es en parte resultado de un proceso de investigación cuyo punto de partida fue la premisa de que existían lugares atribuidos por el discurso historiográfico y masculino (pasado y presente), y como parte del desarrollo histórico se intuyeron posibles conflictos y resistencias. El análisis de las fuentes permitió el acercamiento a los mecanismos de asignación de estos lugares, pero selló la posibilidad de encontrar las resistencias femeninas o sus vestigios.

En la consideración del enorme hiato temporal que nos separa de aquellas mujeres y sin querer caer en la victimización de las mismas, cabe preguntarnos cómo percibían su situación: ¿cuáles habrán sido las impresiones, sensaciones y pasiones de esas mujeres que tenían prohibido engendrar, como es el caso de las *naditus*, que sin embargo debían, en el mejor de los casos y a través de múltiples estrategias, buscar a otra mujer para que tuviera los hijos de su esposo? Ese espacio doméstico conflictivo generaría, por otra parte, sentimientos encontrados para aquella otra mujer elegida en algunos casos como compañera de lecho, en otros simplemente como “vientre”. Interrogantes –seguramente sin respuesta– que nos surgen y que están condicionados por nuestra mirada desde el presente.

En cuanto a la tabernera, esa mujer que estaba vinculada a manipulaciones por fuera del control del palacio o del templo, ¿cuál era el interés que llevaba a regular sus actividades? ¿Cuáles eran sus funciones? ¿Pudo haber sido una antigua *harimtu* y por lo tanto portadora de los disvalores femeninos? ¿Por qué era considerada como referente del desorden? Estas cuestiones planteadas quedan abiertas y sólo pueden pensarse en un nivel de inferencia,

sin embargo introducen la cuestión del conflicto en las relaciones sociales y las posibilidades de resistencia.

El dispositivo regulador trató de controlar las mínimas acciones que las mujeres pudieran emprender, no hubo diferencia entre una respetada *naditum*, una esposa y una tabernera. En definitiva todas, en mayor o menor medida, estaban subordinadas al control masculino y esto nos lleva a pensar que las resistencias deben haber existido, pero fueron obturadas por el éxito del dispositivo masculino. Sin embargo se encuentran ciertos espacios, resquicios que llevan a pensar, no en una conciencia de género, pero sí en “procesos genéricos identitarios” que incluían a las “hijas de un hombre”, pero también como contracara a aquéllas que no lo eran, las que podían permitirse ciertas licencias que funcionaban como válvulas de escape en una sociedad patriarcal, sí, pero no tanto como hubieran querido sus propios hombres y la historiografía/asiriología decimonónica que en algunos aspectos sigue gozando de buena salud.

---

## Bibliografía

- ASSANTE, J. (1998), “¿The **Kar.kid**/*harimtu*, Prostitute or Single Woman? A reconsideration of the Evidence”, en: *Ugarit-Forschungen*. New York: Neukirchen, UF 30.
- BALANDIER, G. (1975), *Antropológicas*. Madrid: Ed. Península.
- BOTTERO, J. (1982), “Los Habirus”, en: SILVA-CASTILLO J. (comp.), *Nómades y pueblos sedentarios*. México: El Colegio de México.
- CASSIN, Elena (1938), *L'Adoption à Nuzi*. Paris, Maisonneuve.
- CHARTIER, R. (1992), “Historia, Lenguaje, Percepción”, *Historia Social*, N° 17.
- DRIVER, G. y MILES, J. (1955), *The Babylonian Laws*, Vol. I y II. Oxford: Clarendon Press.
- GLASSNER, J. (1988), “De Sumer a Babilonia, familias para administrar, familias para reinar”, en: BRUGGIERE A. et. al. (Dir.), *Historia de la Familia*, Tomo I. Madrid: Alianza Editorial.
- GREENGUS, S. (1966), “Old Babylonian Marriage Ceremonies And Rites”, *Journal of Cuneiform Studies*, JCS, Vol. 20. New Haven.
- (1969), “The Old Babylonian marriage Contract”, *Journal of the American Oriental Society*, JAOS, 89/3. Boston.
- GODELIER, M. (1980), *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo XXI.
- (1980), “Procesos de constitución, de la diversidad y de las bases del Estado”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. XXXII. Paris: Unesco.

- HARRIS, R. (1961), "El proceso de secularización en la época de Hammurabi", *Journal of Cuneiform Studies, JCS*, Vol. 15. Chicago, III, U.S.A.
- (1962), "Biographical Notes on the Naditu women of Sippar", *Journal of Cuneiform Studies, JCS*, Vol. 16. Chicago, III, U.S.A.
- (1963), "The organization and Administration of the Cloister in Ancient Babylonia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient, JESHO*, Vol. VI. Leiden-The Netherlands: Ed. Board.
- (1964), "The naditu woman", en: *Studies presented to A Leo Oppenheim*. Oriental Institute of the University of Chicago.
- (1974), "The case of three Babylonian marriage contracts", *Journal of Near Eastern Studies, JNES*, Vol. 33, N° 4, ninety-first year, oct. Chicago.
- (1975), "Ancient Sippar. Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894-1595 B.C)", en: *Nederlands Historisch-Archaeologisch*. Istanbul: Instituut the Istanbul.
- (1982), "On Kinship and Inheritance in old Babylonian Sippar", *Recontre Assyriologique Internationale, RAI*, XXIX.
- HUEHNERGARD, J. (1997), *A Grammar Of Akkadian*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- KOSCHAKER, P. (1917), *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon*. Leipzig.
- (1939), "Über einige Probleme des Eherechts in Lichte der Vergleichenden Rechtsgeschichte", *Deutsche Rechtswissenschaft*, 4.
- (1950), "Eheschliessung und Kauf nach alten Rechten, mit besonderer Berücksichtigung der älteren Keilschriftrechte", *Archiv Orientalní, ArOr*, 18/3. Praga.
- LAMBERT, W. G. (1996), *Babylonian Wisdom Literature*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns Publishing.
- LANDSBERGER, B. (1968), "Jungfräulich: ein Beitrag zum Thema Beilager und Eheschliessung", en: *Symboiae iuridicae et historicae Mario Daviá dedicatae II*. Leiden, pp. 41-105.
- LERNER, G. (1990), *La creación del patriarcado*. Barcelona: Ed. Crítica.
- LEVI-STRAUSS, C. (1993 [1949]), *Las estructuras elementales del parentesco*, Vol. I. Barcelona: Ed. Planeta-Agostini.
- (1986), *Mito y significado*. Buenos Aires: Alianza Ed.
- OLIVER, M. R. & RAVENNA, E. (1999), "Matrimonio: ¿contrato o alianza en la sociedad paleobabilónica? Apuntes para la reflexión", en: C. DE BERNARDI y L. DÍAZ MOLANO (Dir.), *Estado, sociedad y legalidad en la época hammurabiana*, Vol. II. Rosario: Ed. Prohistoria & M. Suarez Editor, Colección Universos Históricos.
- & —(2000a), "Algunas consideraciones sobre el rol de la mujer naditum en la sociedad Paleobabilónica", en: *Mujeres en Escena*.

Publicación Actas de las V Jornadas de Historia de las Mujeres y Estudios de Género. Universidad Nacional de la Pampa, durante los días 23, 24 y 25 de septiembre de 1998. UNLPam.

- & — (2000b), “Mujeres en la Mesopotamia Hammurabiana: espacios atribuidos y conflictividad”. Actas de las VI Jornadas de Historia de las Mujeres y I Congreso Iberoamericano de estudios de las mujeres y de género. *Voces en conflicto, espacios de disputa*. Fac. de Filosofía y Letras, UBA. Publicación electrónica.
- (2002), “Pluralismo jurídico en la sociedad hammurabiana: cara y contracara de la justicia y la exclusión”, *Claroscuro II. Revista CEDCU*. Fac. de Humanidades y Artes, UNR.
- PRITCHARD, J. (comp.) (1955), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton University Press.
- (comp.) (1966), *La sabiduría del Antiguo Oriente*. ANET, Barcelona: Ed. Garriga, pp. 72-79, 83-90, 92-97, 514-515.
- (comp.) (1969), “Texts and Pictures Relating on the Old Testament”, en: *ANET Supplementary*. Princeton University Press.
- RADCLIFF-BROWN, A. R. (1974 [1952]), *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.
- RENGER, J. (1973), “Who are all those people?”, *Orientalia, Or. 42*, Fasc. 1-2 (en homenaje a I. GELB).
- ROTH, M. (1995), *Law collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta: Scholars Press.
- SILVA CASTILLO, J. (trad., introd. y notas) (2000 [1994]), *GILGA-MESH o la angustia por la muerte (poema babilonio)*. Celaya, México D.F.: Ed. El Colegio de México.
- SANMARTÍN, J. (ed. y traducción) (1999), *Códigos legales de tradición babilónica*. Universidad de Barcelona: Ed. Trotta, pp. 301.
- SOLLBERGER, E. (1973), “La oposición en el país de Sumer y Akkad”, en: FINET, A. (comp.), *La Voix de l'Opposition en Mesopotamie*. Bruxelles: Institut des Hautes Etudes de Belgique.
- STERN, S. (1999): *La historia secreta del género*. FCE, México.
- STÖL, M. (1995), “Women in Mesopotamia”, *Journal of Economic and Social History of the Orient, JESHO*, 38.2., Mayo (traducción).
- STONE, E. (1982), “The Social Role Of The Naditu Women in Old Babylonian Nippur”, *Journal of Economic and Social History of the Orient, JESHO*, Vol. XXV, Part. 1. Leiden.
- (1987), *Nippur Neighbourhoods*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, OIP.
- VÁZQUEZ, H. (2000), *Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
-