

“EL DILEMA DE LA MIMESIS Y LA DIFERENCIA”. Re-pensando la relación de las mujeres con el poder desde las fuentes de la ciudad de Mari (Siria, S. XVIII a. C.)

Luciana Urbano*

Fecha de recepción: abril de 2016

Fecha de aceptación: abril de 2016

Resumen

El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre la presencia de las mujeres reales en las estructuras políticas del Estado antiguo de Mari. Procuramos aproximarnos a la construcción de una teoría genérica del poder desde la política matrimonial del último rey de Mari (1775-1762 a. C.). Partimos de la crítica a las visiones tradicionales que desde distintas disciplinas consideraban a las mujeres dentro de las alianzas matrimoniales como peones o “mercancías” de cambio, como espías, informando sin intervenir, o como manipuladoras de sus maridos, padres o hermanos. Asimismo también disentimos con interpretaciones que desde una concepción estrecha del poder y el género, consideran que las mujeres sólo realmente ejercen alguna cuota significativa de poder si adoptan los atributos masculinos del poder. En consecuencia deberíamos suponer que las mujeres en relación al poder deben debatirse entre el *dilema* de la mimesis, es decir adoptar cualidades masculinas para ejercer el poder, o de la diferencia, hacerlo desde sus especificidades femeninas a través de prácticas

* Doctora en Historia por la Universidad Nacional de Rosario. Profesora Adjunta en la cátedra de Historia de Asia y África I de la misma universidad. Miembro del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural. Becaria postdoctoral CONICET. Área de investigación: Historia de la Mesopotamia Antigua desde la perspectiva de género, especialmente la relación de las mujeres con el poder durante el período paleobabilónico. E-mail: lucianalurbano@gmail.com.

políticas no-masculinas ¿Pero es ésta una opción real? Las cartas de la ciudad de Mari nos dan indicios para pensar estos problemas.

Palabras claves: Mari - política matrimonial - relaciones de género - poder – resistencias.

Abstract:

The aim of this paper is to reflect on the presence of royal women in the political structures of the ancient State of Mari. We try to approach the construction of a generic theory of power taking into account the marriage policy of the last king of Mari (1775-1762 B.C.). We start from the critic to the traditional perspectives that, from different disciplines, considered women within marriage alliances as pawns or exchange “goods”, as spies that inform without intervene, or as manipulators of their husbands, fathers or brothers. Likewise, we also dissent from those interpretations that, from a narrow conception of power and gender, consider that women only really exercise a significant portion of power if they adopt masculine attributes of power. Consequently, we should assume that with regard to power women are caught between the dilemma of mimesis, that is, adopting masculine qualities to exercise power, or difference, that is, doing it from their feminine specificity through non-masculine political practices. But, is this a real option? The letters from the city of Mari give us some hints to think these issues.

Key words: Mari - marriage policy - gender relations - power - resistances.

Introducción

 El objetivo de este trabajo es presentar algunas reflexiones en torno a la pregunta que guía mi investigación: cómo entender las relaciones de género en el contexto de la política matrimonial en la antigua ciudad de Mari.¹ Intentar dar una pregunta que guía mi investigación: cómo entender las relaciones de género en el contexto de la política matrimonial en la antigua ciudad de Mari.² Intentar dar una respuesta nos insta a aproximarnos a la construcción de una teoría del poder desde la perspectiva del género. En el marco de esta problemática se entrelazan los aspectos conceptuales y la evidencia empírica en función de la problemática de las fuentes.

Se considera la política matrimonial como una estrategia de reproducción del capital simbólico en un campo de poder específico (BOURDIEU, [1994] 2002, 7) donde se entrecruzan múltiples prácticas de dominación y resistencias. Nos aproximamos a la comprensión de la política matrimonial desde una perspectiva feminista, influenciada por el marxismo en el análisis de las desigualdades sociales y su tendencia al cambio histórico, pero que a su vez reconoce las desigualdades entre los sexos como central en el análisis de la sociedad. En este marco conceptual las desigualdades no podrán ser entendidas sin incluir el poder como un vector central de análisis con el objetivo general

¹ La antigua ciudad de Mari (Tell Hariri, actual Siria) fue descubierta fortuitamente en 1933 cuando unos beduinos cavaban una tumba en el sitio ubicado en la actual Siria cerca de la frontera sudeste con Iraq. Como en ese momento Siria estaba bajo mandato francés, se convocó al arqueólogo André Parrot para que se ponga al frente de la excavación y las tablillas fueron llevadas prontamente a la ciudad de Paris, puntualmente al Museo del Louvre, para ser estudiadas por epigrafistas con el compromiso de luego volver a Siria. Desde entonces se sucedieron más de cuarenta campañas, primero a manos de Parrot, luego desde 1979 a 2004 a mando de Jean C. Margueron y en la actualidad a cargo de Pascal Butterlin, marcando una continuidad en los trabajos a cargo de equipos franceses, interrumpidos lamentablemente por los avatares políticos del mundo y de la región como sucedió en los últimos años.

² La antigua ciudad de Mari (Tell Hariri, actual Siria) fue descubierta fortuitamente en 1933 cuando unos beduinos cavaban una tumba en el sitio ubicado en la actual Siria cerca de la frontera sudeste con Iraq. Como en ese momento Siria estaba bajo mandato francés, se convocó al arqueólogo André Parrot para que se ponga al frente de la excavación y las tablillas fueron llevadas prontamente a la ciudad de Paris, puntualmente al Museo del Louvre, para ser estudiadas por epigrafistas con el compromiso de luego volver a Siria. Desde entonces se sucedieron más de cuarenta campañas, primero a manos de Parrot, luego desde 1979 a 2004 a mando de Jean C. Margueron y en la actualidad a cargo de Pascal Butterlin, marcando una continuidad en los trabajos a cargo de equipos franceses, interrumpidos lamentablemente por los avatares políticos del mundo y de la región como sucedió en los últimos años.

de comprender las condiciones sociales que contribuyen a mantener relaciones de poder en desventaja para las mujeres. Nuestro objetivo es aproximarnos a la construcción de una teoría del poder desde la perspectiva del género, para reflexionar sobre lo que hay de político en el género.

Las fuentes textuales que posibilitan la reconstrucción histórica pertenecen al sitio de la ciudad de Mari en el período paleobabilónico³ (2000-1595 a. C.). Este es un laboratorio histórico (LIVERANI, 2013: 11) de extraordinario interés a causa de su complejidad y heterogeneidad que les ha dado a los historiadores/ras la posibilidad de tener un mayor conocimiento de los procesos históricos, sociales, políticos y económicos de una ciudad que era eje articulador de las tierras altas mesopotámicas. La ciudad de Mari durante el reinado de Zimri-Lim (1775-1762 a. C.) era la capital del reino, la residencia principal del rey y uno de los cuatro distritos administrativos. La ciudad se emplazaba sobre las riberas del río Éufrates, en su zona media cerca de la afluencia del río Habur. Su posición geográfica la convertía en un punto de paso desde la Mesopotamia meridional hacia las tierras altas, revistiendo gran importancia comercial.

Dentro del corpus de fuentes escritas, un lugar ocupa la “*Correspondance Féminine*”.⁴ Esta está conformada por cartas cuyo sujeto de la enunciación son las mujeres vinculadas a la elite. Asimismo, están intervenidas por el dispositivo masculino del Estado (encarnado en la figura del rey, el mensajero y el escriba)⁵, y condicionadas por ser cartas.⁶ Nuestra opción metodológica se encuentra cercana a la pragmática como área específica dentro de la lingüística. Esta puede ayudarnos a comprender el significado de un enunciado en un contexto socio-cultural específico, abordando su significación comunicativa, más allá de su sentido literal (REYES, 2001).

³ Sobre los problemas de la cronología media, que seguimos aquí, ver Seri, 2005: 29-31.

⁴ Editada por primera vez por Dossin (1978).

⁵ No obstante, en las listas de raciones se detallan mujeres escribas y asimismo existe la posibilidad de que algunas de las cartas hayan sido escritas por las mujeres reales.

⁶ Consideramos que los enunciados que encontramos en las epístolas no son neutrales, generalmente hallamos respuestas, objeciones, insistencias, negaciones y acusaciones, ver: Bouvet: 2006. Los riegos de analizar los documentos de manera “positivista”, es decir asumiendo literalmente los hechos narrador, sin “leer entre líneas” y sin someterlos a la crítica de la teoría, ya habían sido detectados desde hace tiempo por Miguel Civil, quien expuso la obsolescencia del modelo emisor/receptor que primaba en la Asiriología del momento: Civil, 1980.

“El dilema de la mimesis y la diferencia”⁷, o de la relación de las mujeres con el poder

En función de nuestro tema es necesario centrarnos en la crítica a un concepto útil y problemático a la vez, el de *circulación de mujeres* tal como fuera planteado por Lévi-Strauss. Este condensa en su definición una percepción profunda de un sistema en que las mujeres no tienen pleno derecho sobre sí mismas (RUBIN, [1975] 1986: 113). Marcel Mauss ([1923] 1967) fue el primero en teorizar sobre el problema de los intercambios y la reciprocidad primitiva; Lévi-Strauss ([1949] 1993) tiempo después, añadió la idea de que el matrimonio es una forma básica de intercambio de regalos en el que las mujeres constituyen el más precioso de ellos (LÉVI-STRAUSS [1949] 1993: 179). Para Lévi-Strauss “(...) la relación global de intercambio que constituye el matrimonio [...] se establece entre dos grupos de hombres, y la mujer figura allí como uno de los objetos de intercambio y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo (...)” (LÉVI-STRAUSS, [1949] 1993: 159). El autor identifica en lo social más que en lo biológico “(...) la relación fundamental de asimetría entre los sexos que caracteriza a la sociedad humana (...)” (LÉVI-STRAUSS, [1949] 1993: 161). Retomando y discutiendo estos planteos Meillassoux analiza el intercambio de mujeres púberes sosteniendo que la circulación en el marco de la alianza matrimonial asegura la reproducción de las comunidades y por ende su capacidad de producción. Por consiguiente, la intención de la circulación es la reproducción, cuyo instrumento es la mujer (MEILLASSOUX, [1975] 1993, 92-93). También para Hérítier la circulación de mujeres para la reproducción es el elemento primordial de la “valencia diferencial de los sexos” (HÉRITIER, 2002: 17).

El concepto *circulación de mujeres* es simplificador si lo utilizamos para analizar como las mujeres circulan entre la casa paterna y la del esposo. Su potencial radica en que nos permite visualizar el “núcleo duro primordial” (HÉRITIER, 2002: 21) de la desigualdad: que son los hombres quienes tienen disposición permanente sobre el cuerpo de las mujeres y su descendencia (BOURDIEU, [1998] 2000: 54). El problema del concepto de *circulación de mujeres* de Lévi-Strauss y Meillassoux no es que no describa acertadamente una de las herramientas del parentesco, sino que el uso que algunos

⁷ Femenías llama a la disputa entre la homologación o la diferencia (de las mujeres en función de lo masculino) el dilema del feminismo (Femenías, 2012: 133).

autores hicieron de él tendió a reforzar la imagen de las mujeres como objetos de intercambio, autómatas sin capacidad de resistencia u oposición, naturalizando la subordinación como un estado permanente e inmutable. Este punto fue la piedra de toque de las críticas que las feministas de los '70 le hicieron a la Antropología estructuralista, tanto por considerar a las mujeres como bienes de cambio en una economía social esencialmente masculina como por el planteo de tendencias universalizantes sobre la dominación masculina (BAHRANI, 2001: 15-16).

Para Gayle Rubin el concepto “circulación de mujeres” es útil en la medida en que trasladó el problema de la subordinación de las mujeres de lo biológico a lo social (RUBIN, [1975] 1986: 112), sin embargo este no es una definición de la cultura ni un sistema en sí mismo, es decir que no es una necesidad de la cultura. Sino más bien una herramienta para analizar algunos aspectos de las relaciones de género que debe ponerse a prueba en cada sociedad y no una matriz universal. El artículo de Gayle Rubin también ha sido fundante para entender y abordar las identidades sexuales “no-normativas”, es por esto que Judith Butler retoma los aportes de Gayle Rubin, en su obra insignia “El género en disputa” ([1990] 2007). Butler argumenta siguiendo a Gayle Rubin que según la descripción de Claude Levi-Strauss, la mujer en el matrimonio no se considera una identidad, sino un término de relación que diferencia y a la vez establece vínculos entre comunidades patrilineales (BUTLER, [1990] 2007: 108). En todo caso para ellas es significativo el hecho de que la ley que impone el tabú del incesto creando la heterosexualidad exogámica también instaaura el tabú de la homosexualidad (Butler, [1990] 2007: 112-113). Esta forma de ver las relaciones entre los sexos le permite a Judith Butler poner de relieve que es la ley (patriarcal y masculina) la que crea la falsa noción de naturalidad de la heterosexualidad y de masculinidad esencial, considerando estas en todo caso como construcciones discursivas asentadas en la ley (no natural) del incesto (BUTLER, [1990] 2007: 113).

Así Judith Butler realizó el mismo camino crítico que Gayle Rubin (Engels, Levi-Strauss, Freud y Lacan), pero esta lectura la hizo desde los aportes de la misma Rubin y desde *La historia de la sexualidad* de Michel Foucault⁸, en especial recuperando el concepto de poder represivo y la coextensividad de éste con la sexualidad.⁹ Pero Butler

⁸ Particularmente Foucault, [1976] 2008.

⁹ Ver especialmente el capítulo 2 de Butler [1990] 2007.

fue más allá, en concreto va a “deshacer el género” ([2004] 2006) desarmando la visión dual del sexo como lo natural y el género como lo construido cultural y socialmente (BUTLER, [2004] 2006: 174-186). Para Butler “(...) el sexo siempre ha sido género (...)” (BUTLER, [1990] 2007: 57). Es decir que el sexo es una construcción cultural, mediante un proceso cognitivo deconstructivista complejo (e imposible de reproducir aquí) llega a la conclusión de que no hay nada en la sustancia del cuerpo que lleve a que una mujer llegue a serlo, poniendo en jaque la famosa tesis de Simone de Beauvoir “no se nace mujer, se llega a serlo” (BEAUVOIR, 1949: 13, vol. II). De tal modo, no hay nada en la naturaleza ni en la materialidad del cuerpo que justifique la subordinación de un sexo sobre otro ni que le otorgue una identidad estable y permanente, es así como Butler inhabilita la tesis de las feministas del '70 sobre la universalidad de la dominación masculina y la búsqueda de estructuras duales. La naturaleza tiene una historia y por lo tanto es también parte de la cultura. Esta idea se extiende también al sexo y al cuerpo.

Ahora bien, en la Asiriología la visión historiográfica de esposas circulando como peones, como fichas de ajedrez en los planes de sus parientes masculinos ha calado hondamente (particularmente en el análisis de los matrimonios dinásticos) y la renovación no ha seguido necesariamente los ritmos de las críticas que hemos detallado. Aun sin reconocer esos marcos teóricos, en algunos sectores de la disciplina prima la imagen de mujeres-herramientas cuando son parte de las alianzas matrimoniales (MELVILLE, 2005: 223) muchas veces “(...) cumpliendo el rol de espías en las cortes de su maridos (...)” (PODANY, 2006: 66). Estas interpretaciones les dan a las mujeres reales una participación periférica como instrumentos útiles para los planes masculinos más que como sujetos activos y constitutivos de la trama política. En otras reconstrucciones y a pesar de la abundancia de fuentes, ellas están completamente ausentes o citadas sólo a pie de página aportando datos pintorescos sobre una historia político-económica que parece no pertenecerles (Ver CHARPIN y ZIEGLER, 2003). Otros estudios reproducen la idea de “anexo”, descripciones sumamente detalladas, casi biográficas, de mujeres que destacan gracias a sus “(...) cualidades personales excepcionales (...)” (HARRIS, 1992: 950), mostrándolas como sujetos anómalos de la historia. Este punto de vista conlleva un peligro significativo; si asumimos que lo que vemos en el registro textual es producto de la excepcionalidad o de la personalidad, perderemos de vista el colectivo y le sumaremos a la historia de los “grandes hombres” la de las “mujeres inusuales”. Ahora bien, no

podríamos pensar que esa “excepcionalidad” se debe a las características del registro textual y a una forma tradicional de reconstrucción histórica que privilegia el personalismo sobre lo social. Deberíamos seguir preguntándonos como el obrero de Bertol Brecht.

Un camino para superar estas visiones estrechas sobre la relación mujeres reales y poder político sería pues afinar los métodos de análisis incorporando los aportes de la historia social y del feminismo para darle más visibilidad a la mujer en esferas que han sido descuidadas por considerarlas estrictamente masculinas (WESTENHOLZ, 1990: 511). La política es el caso más paradigmático. Para este propósito es necesario aproximarnos a la construcción de una teoría genérica del poder que nos permita comprender cómo circula el poder y qué lugar ocuparon las mujeres en las estructuras masculinizantes del poder. Retomamos los aportes de Foucault¹⁰ quien plantea como contracara necesaria al poder las resistencias¹¹. Por supuesto que es necesario repensar este concepto que fue construido para otro momento histórico (ASHER-GREVE y ASHER, 1998: 29-40). Concretamente, no podemos pensar resistencias en el sentido exacto de como las planteara Foucault como actos contra-normativos. Consideramos las resistencias no como prácticas conscientes para enfrentarse a la dominación masculina con el objetivo de desafiarla o ponerle fin sino como un efecto del poder mismo, como “actos reflejo” del poder, pero sin estar por fuera del campo de poder de la dominación masculina. Sin embargo, algunos de ellos generan verdaderos conflictos en la dinámica cotidiana de las relaciones de género y es nuestra intención hacerlas visibles (OLIVER, 2011: 128).

¹⁰ “(...) el poder no es una institución, no es una estructura ni una fuerza de la que dispondrían algunos: es el nombre que se le da a una situación estratégicamente compleja en una sociedad dada (Foucault, [1976] 2008: 89). Asimismo Foucault sostiene que el poder es coextensivo al cuerpo social; no hay entre las mallas de su red playas de libertades elementales. Asimismo hay que considerar “(...) que las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado (...)” (Foucault, [1977] 1992: 174).

¹¹ También postula que “(...) no hay relaciones de poder sin resistencias, que estas son más reales y eficaces en cuanto se forman en el lugar exacto en que se ejercen las relaciones de poder. Quienes padecen el ejercicio del poder pueden a su vez actuar: las resistencias no implican necesariamente su inserción en una estrategia global de resistencia, pero tampoco son actos meramente accidentales (...)” (Foucault, [1976] 2008: 97-98)

En la especificidad de nuestra indagación nos centramos en la dimensión política del poder, es decir dentro de los límites ciertamente particulares del Estado mariota.¹² Asimismo pensamos que las estructuras del Estado están atravesadas por las relaciones de género. De tal modo, tal vez podamos entender mejor la política si nos desprendemos del pre-concepto de que la política es “cosa de hombres” y que sólo hay una forma válida de ejercerla: la masculina. Esto nos abre una serie de nuevas reflexiones. La dominación masculina ciertamente valida positivamente ciertos atributos en detrimento de otros. Como nos dice Michelle Rosaldo debemos reparar en que “(...) las actividades masculinas, en contraposición con las femeninas, se consideran mucho más importantes y que los sistemas culturales proporcionan autoridad y estima a los roles y actividades de los hombres (...)” (ROSALDO, 1979: 155). Entre esos atributos masculinos del poder son de destacar la fuerza física, la virilidad y las actitudes patriarcales, que se traducen en autoridad y autonomía en la toma de decisiones. Es por esto que muchas interpretaciones consideran que las mujeres sólo realmente ejercen alguna cuota significativa de poder si adoptan los atributos masculinos del poder.¹³ Como ha notado Saana Svärd (2015) en su extenso estudio sobre género y poder en el imperio neo-asirio las relaciones de poder exceden la autonomía y la capacidad de algunas pocas mujeres de actuar libremente y con independencia (SVÄRD, 2015: 24; 2012: 507-509). También hay que considerar las resistencias y las formas derivadas de las relaciones de poder para tener un panorama más completo y complejo (SVÄRD, 2015: 38).

¹² Para un panorama general de la historia política del sitio se puede ver: Charpin y Ziegler 2003. Y por supuesto las compilaciones llevadas adelante por el equipo francés: J. M. Durand. Les documents épistolaires du Palais de Mari, T.I - 1997, T.II - 1998, T. III - 2000, LAPO. AEM: Archives Épistolaires de Mari. ARM: Archives Royales de Mari. M.A.R.I.: Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires. FM : Florilegium Marianum. N.A.B.U.: Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires. El estado mariota debe negociar continuamente con los poderes de los grupos asentados y no-asentados (amorreos) que se encuentran en la periferia. De este modo, se visualiza una frontera étnica (distinta a la frontera de los estados modernos), un tejido complejo y permeable que articula las relaciones entre acadios y amorreos y entre las parcialidades étnicas pertenecientes a estos últimos entre sí: haneos, bensimalitas, benjaminitas en la región de Mari y otras de áreas aledañas, numheos, amnaneos (Di Bennardis y Silva Castillo 2011).

¹³ Podemos ejemplificar esta reflexión con el caso más conocido para el mundo antiguo de una mujer que gobernó como “rey”: Hatshepsut, quien adoptó muchos de los atributos masculinos del poder para legitimarse, la barba falsa, el kilt o pollera portapene, además de ser representada en posiciones activas. Según Ann Roth el objetivo de Hatshepsut no era travestirse sino que simplemente adoptó las convenciones en la representación de los faraones más allá de su identidad de género. Roth, 2005: 9-10.

Por todo lo dicho ¿Por qué suponer que las mujeres deben participar en la política del mismo modo que lo hacen los hombres? En consecuencia deberíamos suponer que las mujeres en relación al poder deben debatirse entre el *dilema*¹⁴ de la mimesis, es decir adoptar cualidades masculinas para ejercer el poder, o de la diferencia, hacerlo desde sus especificidades femeninas a través de prácticas políticas “no-masculinas” ¿Pero es ésta una opción real? ¿Pudieron las mujeres elegir de manera consciente, de entre una variedad de estrategias la que se adapte mejor a las circunstancias? Creemos que las prácticas políticas de las mujeres de la elite no fueron acciones conscientes para enfrentarse a la dominación, sino más bien “efectos del poder” mismo que no procuran atentar contra el sistema patriarcal. Por el contrario, buscan ser parte integrante del campo mediante acciones que ponen en evidencia su objetivo de posicionarse en las máximas jerarquías posibles, lo cual no obstante genera verdaderas tensiones en las relaciones de género. Rosaldo identifica que las mujeres tuvieron bastante influencia y poder participando por medio de murmullos, gritos, “(...) cantando canciones al lado de su hermano, llevando negocios o negándose a cocinar (...)” (ROSALDO, 1974: 21). La historiografía ha tendido a considerar estas prácticas como manipulaciones ilegítimas o sin importancia. Sin embargo es necesario recordar que si bien la autoridad masculina legitima el uso que se hace del poder, no lo agota y que las formas de ejercer presión, de manipular la información no son privativas de las mujeres (ROSALDO, 1974: 21). Y en todo caso ¿Por qué habríamos de entender el poder y las prácticas que lo vehiculizan de manera dual y antagónica, coincidente con una construcción binaria de los sexos?

Las mujeres reales de Mari: entre la resistencia y la dominación

Del recorrido planteado se desprende nuestra hipótesis de trabajo. Se considera que las mujeres reales de Mari intervinieron en las estructuras políticas del Estado desde los espacios que el mismo sistema que las domina les permitió: su rol de esposas y madres, exacerbando su función de “consejeras”, desde la religión consultando los presagios, recomendando a su padre o esposo cuando el vínculo es amoroso o reclamando, amenazando e inclusive procurando disolver el vínculo matrimonial cuando las tensiones se desataban. Estas prácticas no se nos presentan de manera evidente en

¹⁴ Ver nota 6.

las fuentes sino como indicios, en el sentido que la Microhistoria italiana le ha dado a esta estrategia metodológica para reconstruir las anomalías individuales en el marco de la norma (GINZBURG, 2004: 119).

En las cartas de las mujeres reales de mayor jerarquía, la reina madre y las esposas del rey identificamos recomendaciones, sugerencias e insinuaciones en aspectos de relevancia política, particularmente en relación a la guerra cuando el rey se encuentra lejos de Mari en el campo de batalla. Pero estos consejos se dan de manera solapada. A través de los presagios¹⁵ religiosos las reinas podían aconsejar e inclusive influir en las decisiones del rey. Veamos sólo algunos ejemplos en las cartas de la reina madre Addu-dûrî y de las esposas del rey Dâm-hurâši y Šiptu:¹⁶

LAPO 18 1094 [X 50]

“Dile a mi Señor: así habla Addu-dûrî, tu servidora.

(...) otra cosa: una extática se puso de pie en el templo de Annunîtum, diciendo: ‘¡Zimrî-Lîm, no partas en campaña! ¡Permanece en Mari! Así, yo, no cesaré de responder’. Mi señor no debe ser negligente sobre su protección personal.”

LAPO 18 1097 [X 54]

“Dile a mi Señor: así habla Addu-dûrî.

(...) En su momento mi Señor me habló en estos términos: ‘Multiplicaré las expediciones, en función de los buenos presagios que he obtenido’. ¡Bien! Que mi señor multiplique las expediciones en función de los buenos presagios que ha obtenido, pero que no sea negligente (sobre su) protección (...).”

¹⁵ Sobre la problemática de los presagios ver: Cagni 1995; Charpin 1992, 2001; Craghan 1975; Hayes 1967; Huffmon 1968; Lemaire 1999; Malamat 1966; Moran 1969; Nissinen 1998, 2000, 2003; Parker 1993; Ross 1970; Sasson 1982; Walters 1970. Sobre género y presagios ver: Stökl 2012a, 2012b, 2013.

¹⁶ Ver: Oliver, 2013: 110-112.

LAPO 18 1125 [X 70]

“Dile a mi Señor: así habla Dâm-hurâși, tu servidora.

Acerca del asunto por el que mi Señor me envió un mandatario desde Terqa, ya realice este pedido. No he escatimado en esfuerzos. El augurio que concierne a mi Señor es ampliamente favorable (...).”

LAPO 18 1144 [X 4]

“Dile a mi Señor: así habla Šiptu, tu servidora.

A propósito de la expedición que mi Señor va a emprender, he hecho beber los signos,¹⁷ varón y mujer y realice mis preguntas. El augurio es muy bueno para mi Señor. Pregunté bajo las mismas condiciones por Išme-Dagan, varón y mujer: su augurio no es bueno y su caso está a los pies de mi Señor (...).”

Se considera que estos mensajes no son neutrales, sino un canal a través del cual las mujeres reales manejaban algunos de los hilos del poder político desde un lugar aceptado e incuestionable para esta sociedad: la religión. En este sentido es importante pensar estas cartas desde el análisis del discurso. Todo enunciado es producto de la interacción social del hablante, el oyente y de aquel de quien o de que se habla. La composición y el estilo del enunciado dependen del hecho concreto de a quién va destinado y como el sujeto discursivo construye a su destinatario (BAJTÍN, 2002: 282). En la correspondencia es a quien contesto y de quien espero una respuesta. Por lo tanto el sujeto discursivo prefigura al destinatario, toma en cuenta el fondo perceptivo de él, es decir hasta qué punto conoce la situación, cuáles son sus opiniones y convicciones lo cual determinará la respuesta. En nuestro caso el sujeto de la enunciación son las “mujeres del rey” en tanto colectivo con características similares y también con marcadas jerarquías y el destinatario es el rey en la mayoría de los casos, aunque también miembros de la burocracia estatal. Estos elementos determinan el estilo de las cartas. En la correspondencia esa prefiguración es muy importante ya que sin duda la carta se escribe,

¹⁷ Sobre la adivinación en base a la bebida y esta carta en particular ver: Durand 1982; 1984: 150-156. Artzi y Malamat 1971. Craghan 1974.

no tanto para informar o convencer sino para ser respondida, para continuar el hilo de la comunicación social (BAJTÍN, 2002: 283). En este sentido es importante reunir la mayor cantidad de indicios que nos permitan deducir en el fondo aquellas cosas no dichas en nuestras cartas pues eran sabidas por los sujetos discursivos que intervienen, en los casos citados pensamos que detrás del consejo de los dioses y la recomendación de que el rey cuide su integridad física está la intensión de las mujeres reales de participar en la política del Estado. También contamos con una carta muy interesante que nos llega desde Ilân-šûrâ, el rey mariota entregó a dos de sus hijas, primero Šimatum¹⁸ y luego Kiru¹⁹ a Haya-sûmû rey de dicha ciudad en el alto Habur.

LAPO 18 1223 [X 31]

“Dile a la Estrella, mi padre y mi Señor: así habla Kiru, tu hija

Es un hecho probado que (cuando estábamos) en la corte de...yo hice esta declaración: “Tú te vas, ahora bien no has arreglado para nada la situación del País; después de tu partida, el País se transformará hostil” ¿esto es lo que yo he dicho a mi padre y señor y él no me ha escuchado!

He aquí lo que tú me has respondido: “En el interior del país, los benjaminitas tienen el grano necesario; ¿Cómo podría yo por lo tanto ser (acusado) de negligente para con el País? Voy hacia el País Alto, todo lo que haga, lo escribiré”. Esto es lo que mi padre y Señor me ha dicho. Pero yo, esto es lo que he dicho de nuevo: [...] (Laguna 5.1)

Ahora, mi padre y mi Señor ha deportado su población hacia el País de Mari y goza del botín de..., de Kanat y de Tillâ. Además, su armada tiene lo que necesita de grano, mientras que los bensimalitas han partido por su lado a buscar y no hay más.

¹⁸ Se desconoce la fecha del casamiento de Šimatum, probablemente fue en los albores del reinado de Zimri-Lim. Ziegler 1999: 65, n. 435.

¹⁹ Villard nos dice que el matrimonio se concreta en algún momento durante el año ZL 3 [=2]. Villard 1993: 320.

De hecho, aun cuando yo no soy más que una mujer, que mi padre y mi Señor preste atención a mis palabras: son todas palabras de los dioses que envió a mi padre.

¡Ven al Alto País, reside en Nahur y haz todo lo que los dioses te mostraron! (...)”.

De esta carta se pueden inferir algunas cuestiones importantes que abonan nuestra hipótesis. Como primer elemento destacar que Kiru acompañaba a su padre en los viajes por las ciudades de su dominio. Posición nada desdeñable por cierto. Nuestra misiva ratifica lo expuesto, Kiru aconseja a su padre de manera enérgica pero como recurso para legitimar sus palabras recurre a los dioses como garantes de la verdad. De manera muy sugestiva la joven reina de Ilân-šûrâ, por un lado reconoce la subordinación diciendo “...*De hecho, aun cuando yo no soy más que una mujer...*” pero reviste de valor y credibilidad sus propias reflexiones políticas presentándolas como revelaciones de los dioses. Lejos de considerar a la religión de manera utilitarista creemos encontrarnos frente a una situación donde se cruzan aspectos religiosos-simbólicos pero que están intensamente conectados con aspectos de la base estructural de esta sociedad: las tierras, la entrega de cereales y en especial la guerra. En tanto recurso superestructural, que se inserta en una trama compleja y estructural, los presagios, dejan al descubierto para nosotros esta imbricada conexión, pero no debemos olvidar que para las sociedades antiguas estas esferas no estaban separadas, sino que formaban parte de una única manera de entender el mundo. Es por esto que no debemos caer en una visión instrumental sino pensar que estas prácticas eran propias de la cultura de los sujetos y consecuentemente estaban legitimadas en si mismas.

Por otro lado en las cartas de las hijas y hermanas del rey encontramos demandas en modo de súplicas. El objeto de ellas es el arribo a sus ciudades de residencia matrimonial de una tablilla o bien de prestigio que legitime su posición social al interior de la elite extranjera y las presente como auténticas representantes del poder del Estado de Mari. Un ejemplo de estas prácticas es el caso de Narâmtum²⁰, hija del rey, quien tuvo

²⁰ Ella está presente en las cartas 44, 45 y 46 del ARM X.

una vida difícil en su matrimonio con Šarraya rey de Eluhut²¹. Al parecer el motivo fue que no pudo mantener el mismo status que tenía en Mari, como “hija de Zimrî-Lîm” ella reclama a su padre una posición de privilegio. Estaríamos frente a un matrimonio inestable aunque no podemos confirmar que se haya disuelto. Narâmtum le reclama una y otra vez a su padre el envío de una carta que materialice la relación y preocupación de la casa real mariota por su situación y la legitime frente a las esposas secundarias de Šarraya. Queda en evidencia que, como nos dice Lévi-Strauss, los objetos que circulan y se intercambian como regalos son más que bienes, son un vehículo o instrumento para obtener poder, simpatía, status, emoción, etc. (LÉVI-STRAUSS, [1949] 1993: 93).

LAPO 18 1236 [X 45]

“Dile a mi padre, mi Estrella: así habla Narâmtum, tu hija.

¿Qué significa esto, que los mensajeros de mi padre llegan, sin que mi padre me envíe una carta? (...).”

LAPO 18 1237 [X 46]

“(...) ¡Además de ti, no tengo otro padre y además de mi dama, no tengo otra madre!

Ahora aquí, las esposas secundarias del palacio me dicen a coro: ‘Allí, en la casa de tu padre, no te conocen más. ¡No se preocupan más por ti! Por lo tanto nosotras, ¿debemos honrarte?’ (...).”

El tono demandante y casi suplicante de las cartas de Narâmtum, al igual que muchas de las cartas de las hijas y hermanas del rey, nos dejan entrever que ellas tenían la potestad de exigir al rey el mantenimiento de un determinado estatus en sus ciudades de residencia. Inclusive podríamos pensar que consideraban que el rey estaba en deuda con ellas y debía recompensarlas por dejar Mari, casarse con un extranjero y ser los ojos y oídos de Zimri-Lim en territorios muchas veces hostiles. En este sentido identificamos una conciencia de elite (MANN, [1986] 1991: 13-58 y DI BENNARDIS, 2006: 293-304) y

²¹ Su matrimonio en torno al año ZL 5[=4¹] está documentado en las cartas ARM XXII 84 y 423. Además la carta 232 del ARM XXII nos da precisiones sobre su *nidittum* es decir su “dote”.

del lugar que ellas deben ocupar dentro de los matrimonios interdinásticos. No obstante, el rey muy pocas veces hace caso a estos reclamos.

Hacia finales del reino, cuando las tensiones se desatan y los reyes del alto Habur se rebelan hacían el Estado de Mari, las alianzas se vuelven inestables e inclusive peligrosas para sus hijas y hermanas, tomando tintes de lo que Bourdieu ha denominado violencia simbólica de la dominación masculina.²² Para el autor los esquemas en los que está inscripta la desigualdad social entre hombres y mujeres funcionan como matrices de percepción que se inscriben en los pensamientos y prácticas de toda la sociedad, creando la falsa apariencia de que tales esquemas son ahistóricos y naturales permitiendo nada más que la adhesión dóxica (BOURDIEU, [1998] 2000: 49). En este contexto las hijas del rey se atreven a intentar disolver el vínculo matrimonial, insistiendo incesantemente en sus cartas con “volver a Mari” argumentando que la violencia de la que son víctimas pone en riesgo sus vidas. Veamos algunos casos.

Inib-šarri tuvo un matrimonio breve con el rey de la ciudad de Zalluhan y antiguo *mer'ûm*²³ bensimalita.²⁴ A la muerte del rey después de una enfermedad, Inib-šarri, no sólo debe enfrentar el duelo sino que además su padre le solicita que rápidamente se dirija a Ašlakkâ para casarse con el rey de esa ciudad²⁵ año antiguo rival de su difunto marido. La joven escribe a Mari denunciando la brutalidad del pedido de su padre al que por otra parte no puede negarse:

LAP0 18 1246 [X 79]

“(...) Cuando Zakura-abum enfermó, le escribí a mi Señor, y ahora que él está muerto y yo no he podido llorarlo ni quince días. Se me ha hecho salir de la ciudad y he partido a Nahur (...)”.

²² En este punto es necesario hacer una aclaración sobre una crítica que se le ha hecho a Bourdieu sobre el concepto de violencia simbólica. El autor no entiende simbólico como opuesto a real y a efectivo, sino que dentro de su teoría materialista de los bienes simbólicos la violencia simbólica tiene también efectos reales al igual que la violencia física. (Bourdieu [1998] 2001: 34).

²³ El sentido de esta palabra es “jefe de pasturas”. Este era un funcionario nombrado directamente por el rey que controlaba al elemento nómada (Silva Castillo: 2005, 133) que formaba parte del estado mixto (gentilicio y territorial) que Di Bennardis identificó en la ciudad de Mari (Di Bennardis 2013: 30). Para una explicación de tallada del rol del “jefe de pasturas” ver: Fleming: 2004, 76-85. Sobre la discusión respecto del problema amorreo ver la excelente puesta al día de Michalowski 2011: 82-121.

²⁴ El matrimonio se realiza en el año ZL 3[=4'] (Guichard: 2009, 21).

²⁵ El nuevo matrimonio se realiza durante el transcurso del año ZL 6[=7'] (Guichard: 2009, 23).

Como nos muestra esta carta Inib-šarri tuvo que dejar de lado sus sentimientos y pesares, superar en quince días el duelo de su esposo y rápidamente volver a estar “disponible” pues las circunstancias políticas así lo demandaban. En esta carta podemos ver claramente cómo se ejerce la violencia simbólica en el sentido que Bourdieu le dio al término y que ya hemos detallado previamente, como un tipo de violencia que se asienta sobre la disponibilidad de los cuerpos femeninos; en este caso puntual la disposición que el padre tiene sobre el cuerpo de su hija le permite socializarlo en función de sus necesidades. Si bien la princesa se resiste a concretar el nuevo matrimonio, su padre le escribe diciéndole:

LAPO 18 1243 [X 76]

“(...) ¡Vamos! Ve cuál es tu situación. ¡Te aseguro que la decencia lo pide! ¡Cúbrete con tu velo²⁶ y parte! (...)”

Ella no puede eludir el peso que el mandato social le impone. Otro caso donde la violencia toma su cara más brutal, la de la violencia física, es en el bien conocido dossier de Kiru, a quien ya hemos nombrado. La vida de la princesa en Ilân-šûrâ estará signada por una tensión entre la lealtad a su padre y a su marido, situación que se volverá más asfixiante cuando hacia finales del reinado, entre los años ZL 9[=8'] y ZL 10[=9'], Elam realice alianzas con muchos reyes del Alto Habur conformándose dos bandos: los pro-elamitas, entre los que se encuentra el rey de Ilân-šûrâ rebelándose contra Mari,²⁷ y los

²⁶ Sobre la cuestión del velo es necesario hacer lagunas aclaraciones. Unos de los pocos estudios sistemáticos sobre el uso del velo en la Mesopotamia antigua es el de Sophie Démare-Lafont (2008). La autora procura abordar el rol del velo en la cultura jurídica del Cercano Oriente Antiguo en el momento en que en Francia se estaba discutiendo la prohibición del uso del velo en las escuelas. Lo más significativo en función de nuestra carta es que en este caso no hace referencia al uso del velo por la mujer casada. Para el periodo paleobabilónico el velo está ligado únicamente al acto de “velar a la novia”, como vemos en la carta ARM XXVII/1, 10 en referencia al matrimonio de Šiptu. Por otro lado, en nuestra carta la palabra acadia es *qaqqadum* (cabeza) y no *kutummum* (velo). Por lo cual una traducción más adecuada podría ser “cubre tu cabeza y parte” como propone Dossin (ARM X 76) y Sasson (2015, 116). Para Guichard (2009, 26, n. 46) podría significar simplemente una recomendación de su padre frente a un viaje largo. Para Durand (2000, 467) es una confirmación de su estatus de mujer casada, sin embargo Démare-Lafont nos dice que falta documentación para confirmar esta hipótesis (2008, 243).

²⁷ Junto a él encontramos a Šimatum quien tuvo una fuerte diferencia interpersonal con su hermana y decidió ser leal a su marido rompiendo con los intereses del reino mariota, ver: (Batto: 1974) (Durand: 1984) (Lafont:

pro-mariotas, al que adhiere Kiru y funcionarios leales al rey de Mari. La situación se vuelve tensa y Kiru denuncia frente a su padre la violencia que le propina su esposo:

LAPO 18 1229 [A.2518]

"(...) ¡Haya-sûmû me quiere matar! como si fuese un bebé, estoy en peligro de muerte (...)"

En una carta de un enviado especial en la ciudad se reproducen palabras similares, Haya-sûmû le dice:

ARM XXVI/2 315.

"(...) 'si tu no vienes con migo, te mataré con una daga de bronce y me marcharé' (...)"

Frente a los efectos de la violencia las princesas supieron encontrar la forma de resistir. Si bien no es atinado pensar la posibilidad de que ellas pudieran rebelarse abiertamente contra la dominación masculina, creemos que a través de la figura de la disolución matrimonial pudieron encontrar un intersticio dentro de la ajustada malla de la dominación para resistir desde un lugar aceptado por la misma sociedad patriarcal. Cuando los reyes rompen el pacto de subordinación y se rebelan contra el poder mariota recrudesciendo la violencia sobre sus esposas, ellas no cesan de enviar cartas solicitando volver a Mari. Kiru le pide a su padre²⁸:

1987) (Verardi: 2001). Sin embargo la hipótesis de que Šimatum no sería hija de Zimri-Lim, debe ser considerada. Ziegler: 1999, 65.

²⁸ Si bien en algún momento se consideró que dicha separación se podría haber efectuado en el año ZL 9-10 [=8'-9'] (1766 a. C.) cuando Zimri-Lim realizó un viaje por el noroeste de Siria (región conocida como el Yamhad) que culminó en las costas mediterráneas de Ugarit, posteriormente J-M Durand estimó que el año ZL 9[=8'] sería muy temprano para la disolución y que por lo tanto la carta ARM X 115 que narra la presencia de Yatarâya en Ilân-šûrâ es posterior. Ver (Durand: 1987, 665). Por lo tanto lo único que podemos afirmar es que la disolución se da posteriormente al año ZL 10[=9'], como consecuencia del conflicto político que desarrollamos. En tal sentido seguimos a D. Charpin (1988) que pone el eje de la disolución en lo político a diferencia de J-M. Durand (1984) que se centra en el conflicto interpersonal entre Kiru y su hermana Šimatum.

LAPO 18 1228 [X 32]

“(...) ¡Que (mi Señor) me envíe un hombre de confianza de entre sus servidores para que rápidamente me regresen! (...)”.

A través de otra carta, y mediante expresiones muy elocuentes, sabemos que al fin y al cabo se concretó la disolución del matrimonio:

LAPO 1230 [X 33]

“(...) así mi cordón, él lo cortó delante de los reyes, diciendo: “¡vete al a casa de tu padre! Lejos de la cara de mi esposa, he llevado la mirada” (...).²⁹

Del mismo modo Inib-šarri dice:

LAPO 18 1242 [X 74]

“(...) él se comporta como un enemigo de mi Señor. Es necesario que mi Señor me envíe sus servidores para que me regresen a su casa, de modo que vuelva a ver su rostro (...)”.

La fórmula se repite con frecuencia en las cartas que datan de finales del reino, regresar a la casa paterna como el sitio de protección. En el palacio de Mari ya no tendrían una posición tan destacada, tal vez la consecuencia del fracaso de sus matrimonios fue perder parte de sus prerrogativas. Las misivas nos transmiten una imagen de Mari como ciudad de paz frente a una periferia en guerra constante (BONNETERRE, 1997: 545). Las hijas y hermanas del rey mariota al parecer se sintieron desprotegidas en sus ciudades de residencia matrimonial, sitios lejanos, casi por fuera del control de Zimrî-Lîm. Asimismo nos preguntamos, dentro de las estructuras masculinizantes de poder donde se valora la fuerza y la virilidad, Zimri-Lim parece valorar el hecho de exponer su vida a los peligros (BONNETERRE, 1997: 547) pero ¿Hasta dónde estaba dispuesto a exponer la vida de las mujeres de su familia para alcanzar el

²⁹ Ver la traducción de Heimpel (2003: 491). Como él explica esta es una traducción libre de la frase “I will seize my nose (and) fall from the roof”.

objetivo de extender su poder? Los efectos de la violencia simbólica parecen haberse ejercido hasta los límites mismos de la existencia, poniendo sus vidas en peligro.³⁰

Reflexiones finales

De este recorrido se desprende la afirmación de que si conceptualizamos qué entendemos por poder y por prácticas políticas y hacemos un delicado trabajo historiográfico a la luz de la teoría daremos al fin con un paisaje bastante diferente de la historia de la ciudad Mari donde las mujeres ya no podrán estar ausentes como sujetos políticos. Argumentamos que las mujeres reales fueron sujetos constitutivos de la trama política y agentes dinámicos en la lógica de la política matrimonial en tanto campo de poder tendiente a la acumulación del capital simbólico necesario para posicionar a Mari como uno de los grandes reinos de la época. En este marco las mujeres reales llevaron adelante prácticas políticas tanto formales, tomando decisiones y ejecutándolas como pares o delegadas del rey, e informales, recurriendo a los presagios, los consejos, las suplicas, las amenazas. Estas prácticas, denostadas por la historiografía tradicional, fueron verdaderos y legítimos modos de vincularse al poder desde espacios intersticiales.

Estas prácticas políticas informales o intersticiales no son el resultado de una supuesta incapacidad femenina para ejercer el poder del mismo modo que los hombres sino que son producto de las contingencias históricas de la dominación masculina. El *dilema* de la mimesis y la diferencia planteado en términos disyuntivos no es operativo para pensar la relación de las mujeres con el poder, entre otras cosas (FEMENÍAS, 2012: 131). El punto en cuestión es comprender como operó la dominación masculina dentro de las relaciones genéricas del poder. La cuestión no es ontológica sino política, porque las mujeres tenemos la capacidad de hacer lo idéntico (lo político) y también lo diferente (en especial la maternidad) (FEMENÍAS, 2012: 117, comentando a Butler, 1989). En palabras de Butler la resistencia es realmente una recuperación del poder y la recuperación del poder es realmente resistencia (BUTLER, 1997: 14).

Como contraparte necesaria también encontramos resistencias. La disolución del matrimonio, una figura reconocida y permitida por el mismo sistema patriarcal que domina

³⁰ Ver: ARM XXVI/2 315 líneas 64-70, claramente se puede ver como Yamşum, servidor real, pone la tranquilidad de la ciudad por sobre la seguridad de Kiru.

a las mujeres, fue una estrategia a la que recurrieron las mujeres de la elite en los casos donde el vínculo matrimonial se tornaba asfixiante. La inestabilidad política de la época condicionó los matrimonios de las hijas y hermanas de Zimrî-Lîm. Estos fueron inestables y a la vez violentos. Frente a los efectos de la violencia simbólica e inclusive física encontraron en la disolución del matrimonio la estrategia para resistir, visible en el pedido incesante de “volver a Mari”. No obstante, debemos reparar en que no podemos pensar para la antigüedad cercano-oriental resistencias en el sentido exacto de como las planteara Foucault como actos contra-normativos. La ausencia de una conciencia de género (que permitiría una resistencia colectiva organizada dando cuenta de una conciencia de la subordinación, algo sólo propio de la segunda mitad del siglo XX) en la antigüedad imposibilita esta vía (OLIVER, 2007: 98). Consideramos las resistencias no como prácticas conscientes para enfrentarse a la dominación masculina sino como un efecto del poder mismo, como “actos reflejo” que no están fuera de la dominación masculina y que por lo tanto no socavan su estabilidad y permanencia (BUTLER, [1990] 2007: 106-110). De este modo identificamos un poder que circula, y que no puede ser pensado de manera circunscripta a los modos patriarcales de ejercerlo (autoridad, autonomía, imposición). Asimismo estas prácticas políticas “informales” y de resistencia configuran los modos en que las mujeres reales construyeron/destruyeron sus identidades, en una tensión entre la apropiación/disposición sobre sus cuerpos y la propia percepción de la corporeidad.

Bibliografía

- ASHER-GREVE, J. (1997a): "Feminist research and Ancient Mesopotamia: Problems and Prospects." En Brenner, A. y C. Fontaine (eds.): *A feminist companion to reading the Bible: approaches, methods and strategies* Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 218-237.
- (1997b): "The essential Body: Mesopotamian conceptions of the gendered body". En: *Gender & History* 9: 432-461.
- (2000): "Stepping into the maelstrom: women, gender and Ancient Near Eastern scholarship." En: *Journal of Gender Studies in Antiquity* 1, 1-22.
- ASHER-GREVE, J., Y ASHER, A. L. (1998): "From Thales to Foucault... and back to Sumer." En: Prosecký, J (ed.): *Intellectual life of the Ancient Near East: Proceedings of the 43 Rencontre Assyriologique Internationale*. Praga: Einsenbrauns, pp. 29-40.
- BAHRANI, Z. (2001): *Women of Babylon. Gender and representation in Mesopotamia*. London: Routledge.
- BAJTÍN, M. (2008): *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BATTO, B. (1974): *Studies on women at Mari*. London: The Johns Hopkins University.
- BEAUVOIR, S. de (1949) : *Le Deuxième Sexe*, 2 vols. Paris : Gallimard.
- BONNETERRE, D. (1997) : "Surveiller, punir et se venger: La violence d'état à Mari." En : Mari, *Annales de Recherches Interdisciplinaires* M.A.R.I. 8, 537-562.
- BOURDIEU, P. ([1971]1983): *Campo de poder y campo intelectual*. Buenos Aires: Folio.
- ([1998] 2000): *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- ([1994] 2002): "Estrategias de reproducción y modos de dominación." En: *Colección Pedagógica Universitaria* 37-38, 1-21.

- BOUVET, N. (2006): *La escritura epistolar*. Buenos Aires: Eudeba.
- BUTLER, J. (1989): "Gendering the Body: Beauvoir's Philosophical Contribution." En: Garry, A. y M. Pearsall (eds.): *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. Boston: Unwin Hyman, pp. 253-262.
- ([1990] 2001): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- ([1993] 2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- (1997): *The Psychic life of Power: theories of subjection*. Stanford California: Stanford University Press.
- ([2004] 2006): *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- BUTTERLIN, P. (2008) : "Les nouvelles recherches archéologiques françaises à Mari." En: *Studia Orontica* II, 61-89.
- (2010) : "D' Mari à Uruk, récentes recherches sur la première révolution en Mésopotamie méridionale et centrale." En : *Histoire urbaine* 29, 133-160.
- (2011) : "Cinq campagnes à Mari: nouvelles perspectives sur la métropole du Moyen Euphrate." En : *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres fascicule 1*, 171-229.
- CAGNI, L. (1995) : *Le profezie di Mari*. Brescia: Paideia.
- CHARPIN, D. (1992) : Le contexte historique et géographique des prophéties dans les textes retrouvés à Mari. *Bulletin* 23, 21-31.
- (2001) : "Prophètes et Rois dans le Proche-Orient amorrhite." En : Lemaire, A. (ed.) : *Prophètes et Rois. Bible et Proche-Orient*. Paris: Les éditions du cerf, pp. 21-53.
- CHARPIN, D. y al. (1988): *Archives Épistolaires de Mari I/2*. ARM XXVI-2. Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.
- CHARPIN, D. Y ZIEGLER, N. (2003) : *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrhite. Essai d'histoire politique*. Florilegium marianum V, Mémoires de NABU 6. Paris: SÉPOA.
- CIVIL, M. (1980) : "Les limites de l'information textuelle." En : Barrelet, T. (ed.) : *L'archéologie de l'Irak du début de l'époque néolithique à 333 avant notre ère : Perspectives et limites de l'interprétation anthropologique des documents*. Paris: Éditions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique, pp. 225-232.

COUTO-FERREIRA, M. E. y GARCIA-VENTURA, A. (2013): Engendering Purity and Impurity in Assyriological Studies: A Historiographical Overview. *Gender & History* 25/3, 513-528.

CRAGHAN, J. F. (1975): Mari and Its Prophets: The Contributions of Mari to the Understanding of Biblical Prophecy. *Biblical Theology Bulletin* 5, 32-55.

DÉMARE-LAFONT, S. (2008): "A cause des anges. Le voile dans la culture juridique du Proche-Orient ancien." En: Vernier, O. (ed.): *Etudes d'histoire du droit privé en souvenir de Maryse Carlin*, Niza, pp. 234-253.

DI BENNARDIS, C. (2006): *Procesos étnicos y poder político. Recuperación y comprensión de la etnicidad en una sociedad extinguida: la Mesopotamia del III milenio a.C.* Tesis de Doctorado inédita. Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, UNR.

--- (2013) "La centralización del poder político y el estado en las sociedades antiguo-orientales: reflexiones sobre teorías e interpretaciones." En: Di Bennardis, C.; E. Ravenna y I. Milevski (eds.): *Diversidad de Formaciones Políticas en Mesopotamia y el Cercano Oriente. Organización Interna y Relaciones Interregionales en la Edad del Bronce*. Monographica Orientalia I. Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 15-40.

DI BENNARDIS, C. y RAVENNA, E. (2006) "Orientalism' in Latin-american Prospect." En: Regalizi, G. (ed.): *Mutare, Interpretare, tradurre: Storia di culture a confronto*, Atti del 2º Incontro "Orientalisti" (Roma, 11-13 diciembre 2002), *Studi Semitici*, NS 21, Roma, pp. 20-29.

DI BENNARDIS, C. y SILVA CASTILLO, J. (2011): "¿Centros urbano-periferia pastoril? Procesos de agregación y desagregación de la etnia amorrea en el contexto socio-espacial del reino de Mari (siglo XVIII a. C.)." En: *Rivista degli studi orientali* 83, 80-113.

DOSSIN, G. (1978): *Correspondance Féminine*. ARM X. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

DURAND, J. - M. (1984): "Trois études sur Mari." En: *Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires* M.A.R.I 3, 127-180.

--- (1988): *Archives Épistolaires de Mari I/1*. ARM XXVI-1. Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.

--- (1997): *Les documents épistolaires du palais de Mari*. Tome I. LAPO 16. Paris: Les Éditions du Cerf.

--- (1998) : *Les documents épistolaires du palais de Mari*. Tome II. LAPO 17. Paris: Les Éditions du Cerf.

--- (2000) : *Les documents épistolaires du palais de Mari*. Tome III. LAPO 18. Paris: Les Éditions du Cerf.

FEMENÍAS, M. L. (2012): *Sobre sujeto y género. (Re)lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Rosario: Prohistoria.

FLEMING, D. (2004): *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.

FOUCAULT, M. ([1976] 2008) : *Historia de la sexualidad I, La voluntad del saber*. París: Gallimard.

--- ([1977]1992) : "Poder y estrategias. Entrevista con Michel Foucault." En : *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, pp. 166-177.

(2008) : *Un diálogo sobre el poder*. Buenos Aires: Alliance.

GINZBURG, C. (1976) : *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino: Einaudi.

--- (2004): *Tentativas*. Rosario: Prohistoria.

GÓMEZ, M. Y URBANO, L. (2014): "Esposas y concubinas. Reflexiones en torno a las relaciones de género a partir de la circulación de 'músicas' entre las cortes de Mari y Alepo (S. XVIII a.C)." En: Di Bennardis, C. et al (ed.): *Experiencias de la Diversidad*. Rosario: UNR Editora, pp. 554-566

GUICHARD, M. (2009) : "Le remariage d'une princesse et la politique de Zimrî-Lîm dans la région du Haut Habur." En : *Revue d'assyriologie orientale* 103-1, 19-30.

HARRIS, R. (1992): "Women." En: Freedman, N (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*. 6 vols. New York: Doubleday, pp. 947-951.

HAYES, J. H. (1967): "Prophetism at Mari and Old Testament Parallels." En: *Anglican Theological Review* 49, 397-409.

HEIMPEL, W. (2003): *Letters to the king of Mari: a new translation, with historical introduction, notes, and commentary*. Eisenbrauns: Winona Lake.

HERITIER, F. (2002) : *Masculin-Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*. Paris: Odile Jacob.

HUFFMON, H. (1968): "Prophecy in the Mari Letters." En: *The Biblical archaeologist*, vol. 31, nº 4, 101-124.

KUPPER, J. - R. (1983) : *Documents administratifs de la salle 135 du palais de Mari*. ARM XXII 1 & 2. Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations.

- LAFONT, B. (1987) : "Les filles du roi de Mari." En : Durand, J. –M. (ed.) : *La femme dans le Proche-Orient Antique. Actes de la 33 Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, pp. 113-121.
- LAMPHERE, L. y ROSALDO, M., (eds.) (1974): *Women, Culture and Society*. Stanford, California: Stanford University Press.
- LEMAIRE, A. (1999) : "Traditions amorrites et Bible: le prophétisme." En : *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, XCIII volume, nº 1, 49-56.
- LERNER, G. (1986): *The Creation of Patriarchy*. Oxford: University Press.
- LEVI, G. (1985): *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*. Torino: Einaudi.
- LEVI-STRAUSS, C. ([1949] 1993) : *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- LIVERANI, M. (2013): "Prólogo." En: Di Bennardis, C.; E. Ravenna y I. Milevski (eds.): *Diversidad de Formaciones Políticas en Mesopotamia y el Cercano Oriente. Organización Interna y Relaciones Interregionales en la Edad del Bronce*. Monographica Orientalia I. Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 11-12.
- MALAMAT, A. (1966): "Prophetic revelations in new documents from Mari and the Bible." En: *Suppl. VT* 15, 207-227.
- MANN, M. ([1986] 1991): *Las fuentes del poder social. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.* Madrid: Alianza Editorial.
- MARGUERON, J. - C. (2004) : *Mari: Métropole de l'Euphrate, au IIIe et au début de IIe millénaire av JC*. Paris: Picard.
- MAUSS, M. ([1923] 1967): *The gift*. Nueva York: W. W. Norton.
- MCCAFFREY, K. (2008): "The female kings of Ur." En: Bolger, D. (ed.): *Gender through time in the Ancient Near East*. Lanham: Altamira Press, pp. 173-212.
- MEILLASOUX, C. ([1975] 1993) : *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid: Siglo XXI.
- MELLVILLE, S. (2005): "Royal women and the exercise of power in the Ancient Near East." En: Snell, D. (ed.): *A Companion to the Ancient Near East*. London: Blackwell Publishing: pp. 219-228.
- MICHALOWSKI, P. (2011): *The correspondence of the kings of Ur. An epistolary history of an Ancient Mesopotamian kingdom*. Eisenbrauns: Winona Lake.
- MOORE, H. ([1988]1991): *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.

MORAN, W. L. (1969): "New Evidence from Mari on the History of Prophecy." En: *Biblica* 50, 15-56.

NISSINEN, M. (1998): "References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources." En: *State archives of Assyria studies* 7. Helsinki: University of Helsinki Press.

--- (2000): *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical and Arabian perspectives*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

--- (2003): *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

OLIVER, M. R. (2007): "Indagación sobre la construcción de espacios femeninos en los intersticios del mandato masculino en la Mesopotamia Paleobabilónica." En: *La Aljaba* XI, 79-100.

--- (2011): "La perspectiva de géneros en el análisis de las relaciones entre centros alternativos de poder en el antiguo reino de Mari (reinado de Zimrî-Lîm) a través de la correspondencia femenina." En: *Rivista degli studi orientali* 83, 115-132.

--- (2013): "Excluidas, confinadas y poderosas: las relaciones de género y el ejercicio del poder en Mari." En: Di Bennardis, C.; E. Ravenna y I. Milevski (eds.): *Diversidad de Formaciones Políticas en Mesopotamia y el Cercano Oriente. Organización Interna y Relaciones Interregionales en la Edad del Bronce*. Monographica Orientalia I. Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 103-113.

OLIVER, M. R. y RAVENNA, E. (2001): "Identidades, desigualdades y solidaridades femeninas en la época hammurabiana." En: *Claroscuro*. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural I, 235-251.

ORTNER, S. (1996): "So, Is Female to Male as Nature Is to Culture?" En: *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press, pp. 173-180.

PARKER, S. (1993): "Official Attitudes toward Prophecy at Mari and in Israel." En: *Vetus Testamentum* vol 43, fasc. 1, 50-68.

PODANY, A. (2010): "Preventing rebellion through the creation of symbolic ties of kinship in Syria and Mesopotamia during the second millennium B.C." En: Richardson, S. (ed.): *Rebellions and peripheries in the cuneiform world*. New Heaven: American Oriental Society, pp 47-74.

REYES, G. (1990): *La Pragmática Lingüística. El estudio del uso del lenguaje*. Barcelona: Montesinos.

--- (1998): *El abecé de la pragmática*. Madrid: Arco Libros S.A.

- ROSALDO, M. (1974): "Women, Culture, and Society: a theoretical overview." En: Lamphere, L. y M. Rosaldo (eds.): *Women, Culture and Society*. Stanford, California: Stanford University Press, pp. 17-42.
- ROSS, J. F. (1970): "Prophecy in Hamath, Israel, and Mari." En: *Harvard Theological Review* 63, 1-28.
- ROTH, A. (2005): "Models of authority: Hatshepsut's predecessors in power." En: ROEHRING, C. (ed.): *Hatshepsut: from queen to pharaoh*. New York: The Metropolitan Museum of Art, pp. 9-10.
- RUBIN, G. ([1975] 1986): "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo." En: *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales* 30, 95-145.
- SASSON, J. (1973): "Biographical Notices on Some Royal Ladies from Mari." En: *Journal of Cuneiform Studies* XXV-2, 59-78.
- (1982): "An Apocalyptic Vision from Mari: Speculations on ARM X: 9." En: *Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires M.A.R.I.* 1, 151-167.
- (2015): *From the Mari Archives. An anthology of Old Babylonian Letters*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- SERI, A. (2005): *Local Power in Old Babylonian Mesopotamia*. London: Equinox.
- SILVA CASTILLO, J. (2004): "Nomadism through the ages." En: Snell, D. (ed): *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford: Blackwell, pp. 126-140.
- STÖKL, J. (2012a): *Prophecy in the Ancient Near East: A Philological and Sociological Comparison, Culture and History of the Ancient Near East* (CHANE 56). Leiden: Brill.
- (2012b): "Where are All the Prophetesses Gone? Women and Prophetic Communication in Mari." En: Matassa, L. D. y J. M. Silverman eds.): *Text, Theology, and Trowel: New Investigations in the Biblical World*, Eugene: Pickwick, pp. 75-94.
- (2013): "'Gender ambiguity' en Ancient Near Eastern Prophecy? A Re-Assessment of the Data Behind a Popular Theory." En: Stökl, J. y C. L. Carvalho (eds): *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean and the Ancient Near East, Ancient Israel and its Literature* 15, Atlanta: Society for Biblical Literature, pp. 27-58.
- STOL, M. (1995): "Women in Mesopotamia." En: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38- 2, 123–144.

SVÄRD, S. (2012): "Women, Power, and Heterarchy in the Neo-Assyrian Palaces." En: Wilhelm, G. (ed.): *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East: Proceedings of the 54 Rencontre Assyriologique Internationale*. Eisenbrauns: Winona Lake, pp. 507-518.

--- (2015): "Women and Power in Neo-Assyrian Palaces." En: *State Archives of Assyria Studies* 23. Helsinki: Foundation for Finnish Assyriological Research.

URBANO, L. (2011): "Mujeres del rey. Críticas al concepto de harem desde la historia antiguo oriental." En: *Zona Franca* 20, Revista del Centro de Estudios Interdisciplinario sobre Mujeres (CEIM), 155-167.

--- (2013): "'Lo personal es político'. Las alianzas matrimoniales como herramientas del poder político. Mari, S. XVIII a. C." En: Di Bennardis, C.; E. Ravenna y I. Milevski (eds.): *Diversidad de Formaciones Políticas en Mesopotamia y el Cercano Oriente. Organización Interna y Relaciones Interregionales en la Edad del Bronce*. Monographica Orientalia I. Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 115-128.

VAN DE MIEROOP, M. (1999): *Cuneiform Texts and the Writing of History*. New York: Routledge.

VERARDI, V. (2001): "Mariage et politique à l'époque paléo-babylonienne: Le cas des épouses de Hâya-Sumû." En: *CAHIERS N°2 Aspects de l'orient ancien*. Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, 23-32.

VILLARD, P. (1993): "La place des années de "Kahat" et d' "Adad d'Alep." En: Mari, *Annales de Recherches Interdisciplinaires M.A.R.I.* 7, 315-328.

VIZCARRA BORDI, I. (2005): *Género y poder. Diferentes experiencias, mismas preocupaciones*. Toluca: PUEG UAEM.

WALTERS, S. (1970): "Prophecy in Mari and Israel." En: *Journal of Biblical Literature* 89, 78-81.

WESTENHOLZ, J. G. (1990): "Towards a new conceptualization of the female role in Mesopotamian society." En: *Journal of the American Oriental Society* 110, 510-521.

YANAGISAKO, S. Y COLLIER, J. (1994): "Gender and kinship reconsidered: toward a unified analysis." En: Borofsky, R. (ed.): *Assessing cultural anthropology*. Hawaii: Mc Graw-Hill, pp. 190-203.

ZIEGLER, N. (1999): *La population féminine des palais d'après les Archives Royales de Mari. Le harem de Zimrî-Lîm*. Florilegium Marianum IV. Mémoires de NABU 5. Paris: SÉPOA.