

Dinámicas sociales y roles entre mujeres

Percepciones en grupos de parentesco y espacios domésticos en el Oriente antiguo

Editado por

Beatriz Noria-Serrano



Access Archaeology



About Access Archaeology

Access Archaeology offers a different publishing model for specialist academic material that might traditionally prove commercially unviable, perhaps due to its sheer extent or volume of colour content, or simply due to its relatively niche field of interest. This could apply, for example, to a PhD dissertation or a catalogue of archaeological data.

All *Access Archaeology* publications are available as a free-to-download pdf eBook and in print format. The free pdf download model supports dissemination in areas of the world where budgets are more severely limited, and also allows individual academics from all over the world the opportunity to access the material privately, rather than relying solely on their university or public library. Print copies, nevertheless, remain available to individuals and institutions who need or prefer them.

The material is refereed and/or peer reviewed. Copy-editing takes place prior to submission of the work for publication and is the responsibility of the author. Academics who are able to supply print-ready material are not charged any fee to publish (including making the material available as a free-to-download pdf). In some instances the material is type-set in-house and in these cases a small charge is passed on for layout work.

Our principal effort goes into promoting the material, both the free-to-download pdf and print edition, where *Access Archaeology* books get the same level of attention as all of our publications which are marketed through e-alerts, print catalogues, displays at academic conferences, and are supported by professional distribution worldwide.

The free pdf download allows for greater dissemination of academic work than traditional print models could ever hope to support. It is common for a free-to-download pdf to be downloaded hundreds or sometimes thousands of times when it first appears on our website. Print sales of such specialist material would take years to match this figure, if indeed they ever would.

This model may well evolve over time, but its ambition will always remain to publish archaeological material that would prove commercially unviable in traditional publishing models, without passing the expense on to the academic (author or reader).



Dinámicas sociales y roles entre mujeres

**Percepciones en grupos de
parentesco y espacios domésticos
en el Oriente antiguo**

Editado por

Beatriz Noria-Serrano

Access Archaeology





ARCHAEOPRESS PUBLISHING LTD
Summertown Pavilion
18-24 Middle Way
Summertown
Oxford OX2 7LG
www.archaeopress.com

ISBN 978-1-80327-499-7
ISBN 978-1-80327-500-0 (e-Pdf)

© the individual authors and Archaeopress 2023

Women at a Banquet, from Sheikh Abd el-Qurna, Tomb of Rekhmire (TT 100).
Painting by Nina de Garis Davies. The Metropolitan Museum of Art, New York,
Rogers Fund 1930.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying or otherwise, without the prior written permission of the copyright owners.

This book is available direct from Archaeopress or from our website www.archaeopress.com

Índice

Prólogo

Beatriz Noria-Serrano

Reinas y concubinas de palacio en el Próximo Oriente: su visibilidad en la cultura material del III y II milenio a.n.e.

Sara Arroyo Cuadra

Honra a tu madre: Aproximaciones a la maternidad en el Reino Medio egipcio

Beatriz Noria-Serrano

‘Agencia’ y ‘empatía’ en los estudios sobre el Oriente Cuneiforme: reflexiones acerca de su aplicación

Agnès García-Ventura

Identidades sociales de mujeres en las estelas de Abidos del Reino Medio. Un análisis de la estela BM EA152

Pablo M. Rosell

Mujeres y culto funerario en la Mesopotamia antigua: una aproximación

Erica Couto-Ferreira

Cuestionando la prostitución en el antiguo Egipto

Marc Orriols-Llonch

¿Existió una ‘casa de la madre’ en el antiguo Oriente?

Josué J. Justel

Reflexiones sobre la privacidad y el espacio doméstico en la aldea de los trabajadores de Amarna

Thais Rocha da Silva

Transgresión de los códigos de conducta de las ascetas egipcias en su espacio doméstico

María Jesús Albarrán Martínez

Encomio y vituperio de emperatrices: Elia Pulqueria y Elia Eudocia en las fuentes calcedonenses y monofisitas (s. V-IX)

Ernest Marcos Hierro

Roles femeninos, clanes isáuricos y la política del Imperio Romano de Oriente en el siglo V d.n.e.

Margarita Vallejo Girvés

Curar y cuidar en relación: la práctica sanitaria de las mujeres judías en la Edad Media

Carmen Caballero Navas

Prólogo

Cuando consideramos el espacio doméstico, pensamos en una serie de estructuras en las que habita un individuo. Un espacio privado en el que se realizan algunas de las actividades básicas del ser humano como comer, dormir o asearse. Es también un lugar en el que se produce el descanso y, en ocasiones, donde se desarrolla el ocio. Sin embargo, se trata de una idea construida social y culturalmente en un lugar y un tiempo concreto. A lo largo de la historia, cada sociedad ha otorgado el término ‘espacio doméstico’ u ‘hogar’ a distintas estructuras y también ha vinculado con dichos espacios diferentes actividades. Debido a ello puede decirse que el concepto ‘espacio doméstico’ es dispar ya que cada sociedad ha respondido de manera distinta a los factores ecológicos, económicos, políticos y simbólicos que la rodean. No obstante, pensar en el ‘hogar’ como un ente estático y pasivo sería un error. Las sociedades sufren cambios constantes —climáticos, económicos, ideológicos— y los individuos que las conforman se adaptan a ellos, modificando el espacio que ocupan. Estas adaptaciones no tienen por qué ser las mismas en todos los casos: dos grupos pueden actuar de forma distinta ante un mismo problema; también pueden hacerlo de forma similar obteniendo resultados diferentes. A eso debemos añadir que estos grupos son entes vivos y, como tal, también están sujetos a cambios, incluyendo la adhesión de nuevos miembros, la desaparición de otros o incluso la disolución del grupo mismo. Por todo esto, el ‘espacio doméstico’ es un concepto que se construye con la práctica, en el sentido más *bourdieuano* de la palabra.

Comprender este espacio en la Antigüedad es una misión aún más compleja si cabe. La división de ‘espacio público’ y ‘espacio privado’ fue una idea que se creó y consolidó a lo largo del siglo XIX y, por lo tanto, no podía ser aplicada a este periodo. El ‘hogar’ no era solo un lugar de descanso íntimo; era también un área productiva en la que se ejecutaban numerosas actividades económicas, tanto para la subsistencia del grupo como para su desarrollo. A esta situación se le unieron una serie de problemas intrínsecos al estudio de la Antigüedad y a la evolución de la disciplina histórica-arqueológica. En primer lugar, hay que destacar la falta de fuentes textuales que nos expliquen cómo entendían las sociedades el propio espacio que habitaban. Segundo, contamos con un escaso material arqueológico asociado a estos contextos, lo que dificulta reconstruir las estructuras y lugares que conformaban estos espacios. Por último, hasta la segunda mitad del siglo XX la Arqueología mostró escaso interés manifiesto por estudiar —con el debido rigor científico— los espacios susceptibles de ser considerados como lugares de habitación. Por todo ello, no será hasta los años 80 cuando la Historia y la Arqueología, con la ayuda de otras ciencias sociales como la Antropología, comiencen a plantearse la reconstrucción apropiada de dichos espacios en la Antigüedad y la definición pormenorizada de las actividades que tenían lugar allí y de las personas que los ocupaban.

Aunque el ‘espacio doméstico’ puede estar habitado por un único individuo, lo habitual es que lo haga un grupo, al que hoy en día solemos denominar ‘familia’. Tradicionalmente, la idea de familia incluía exclusivamente a personas emparentadas entre sí a través de lazos de sangre y afinidad. Se hablaba de familia nuclear —padre, madre e hijos— o de familia extensa —padre, madre, hijos, hermanos, abuelos, primos...— pero ambos modelos estaban vertebrados por la idea del parentesco biológico. No obstante, al igual que ocurría con la idea de ‘espacio doméstico’, el término ‘familia’ también ha sido construido socioculturalmente. Para muchas sociedades, tanto antiguas como modernas, el hecho de compartir sangre no conllevaba necesariamente la pertenencia a un grupo; de hecho, en algunos casos otros individuos que no estaban biológicamente emparentados podían adscribirse a los mismos. Es evidente que el parentesco se ha construido históricamente no solo a través de la ‘genética’ sino, de nuevo, gracias a toda una serie de prácticas, deberes y obligaciones que los distintos miembros del grupo desarrollaban los unos para con los otros. Por ese motivo, personas con las que no se compartía sangre pero que cumplían un rol fundamental en la familia, como por ejemplo las nodrizas, podían ser consideradas miembros del grupo de parentesco. La idea de la familia como concepto más allá de la

sangre goza actualmente de una gran popularidad debido, fundamentalmente, a la creación de nuevos modelos familiares que enfatizan, por ejemplo, los cuidados o el cariño por encima del ADN.

A la hora de relacionar estas nuevas nociones de ‘espacio doméstico’ y ‘grupo de parentesco’ hay que tener en cuenta dos aspectos fundamentales. El primero podría parecer una obviedad, pero es esencial para lo que se va a desarrollar a continuación: no es obligatorio que se produzca la cohabitación entre todos los miembros de un grupo de parentesco. Un padre puede trabajar durante largas temporadas a kilómetros de su mujer e hijos o, por seguir con el ejemplo anterior, en la Antigüedad una nodriza podía cumplir su labor en una casa pero pernoctar en otra. El espacio doméstico queda así dividido y fracturado, en ocasiones por decenas de kilómetros, lo cual complica y a su vez enriquece las relaciones que se producen entre los distintos miembros del grupo. El segundo aspecto que se debe considerar es que no todos los miembros de un grupo tienen por qué tener el mismo estatus. Muchos de ellos tienen a un ‘cabeza de familia’, una persona que por su edad, género u otra cualidad ostenta una elevada posición, lo cual le permite tomar decisiones en nombre de todos los miembros, además de actuar como su referente de cara a la comunidad. Pero los grupos también incluyen sirvientes o —en algunas sociedades— esclavos, personas con una condición social muy inferior a las de los otros miembros y que normalmente están subordinados a ellos.

Los grupos de parentesco son diversos porque así lo son las personas que los componen. Hay toda una serie de factores que determinan la identidad de los individuos como la edad, la etnia, la clase, la orientación sexual o el género. Este último es de especial importancia en los estudios sobre espacio doméstico. Con la consolidación del patriarcado se establecieron las esferas de actuación de los géneros, quedando la mujer relegada al ámbito de lo doméstico. La división sexual del trabajo vinculó estrechamente los conceptos ‘hogar’ y ‘mujer’, en una simbiosis que sigue existiendo a día de hoy en la mayoría de sociedades. Durante gran parte del siglo XX, la Sociología y los estudios de género han hablado de ‘la mujer’, en singular, desde una perspectiva esencialista y homogénea. ‘La mujer’ estaba marcada por su sexo/género y era esto lo que condicionaba todos los aspectos de su vida. Habría que esperar hasta la década de los ochenta, con el surgimiento de la llamada ‘Tercera Ola del Feminismo’, para que se empezara a utilizar el término ‘mujeres’, en plural. Autoras como Kimberlé Crenshaw, Judith Butler, Michaela di Leonardo o Lila Abu-Lughod pusieron en evidencia la intersección de toda una serie de factores como la etnia, la clase o la sexualidad en la constitución de la mujer como agente social. No se trata de dar preeminencia a una categoría frente a la otra, sino de entender que todos estos condicionantes están entrelazados formando diferentes identidades al mismo tiempo. Una mujer que forma parte de la elite de un país no se enfrentará a las mismas opresiones que una mujer inmigrante de clase baja. Deberán cumplir las mismas normas de género si no quieren ser empujadas a la disidencia, pero la forma en la que lo hacen y su grado de éxito variará en función de los otros factores que conforman su identidad.

La Historia, a remolque de estas disciplinas, pronto fue consciente de que muchos de los conceptos que la ‘Tercera Ola’ había promulgado podían y debían ser aplicados al análisis de las sociedades del pasado. Las conclusiones a las que los historiadores y arqueólogos llegaban tras el estudio de las reinas y otras mujeres de la familia real no podían ser aplicadas al resto de mujeres que formaban dichas sociedades. De esta forma, la Historia y la Arqueología también abandonaron progresivamente el uso del término ‘mujer’, sustituyéndolo por el de ‘mujeres’.

Entendiendo el género como un constructo social que surge de las formas de organizar los cuerpos sexuados dentro de una sociedad, pero sobre todo como un fenómeno que necesita ser *performedo* constantemente para su legitimación y supervivencia, uno podría preguntarse su verdadero papel en el ámbito doméstico y los grupos de parentesco. Ya que las relaciones entre individuos están en la base de esa *performatividad* y el ámbito doméstico —en su concepción más amplia— era el lugar reservado para que uno de esos géneros actúe, ¿cómo se desarrollaban las relaciones entre las distintas mujeres que habitaban el espacio doméstico en la Antigüedad? ¿Cuál era la relación que estas tenían con los

hombres? ¿Qué actividades —económicas o simbólicas— realizaban en estos espacios? ¿Qué evidencias arqueológicas, iconográficas o textuales tenemos para estudiar dichas relaciones?

Estas son algunas de las preguntas que dieron origen, en enero de 2020, a la organización de un *workshop* internacional titulado *Dinámicas sociales y roles entre mujeres: percepciones en grupos de parentesco y espacios domésticos en Mesopotamia y Egipto* en la Universidad de Alcalá. Esta reunión, que constaba originalmente de diez ponencias, tenía como objetivo discutir todas las cuestiones planteadas mediante diversas aproximaciones y de un modo transversal, desde la Historia, la Filología, la Arqueología y la Antropología, afrontando el análisis de interpretaciones y posiciones previas con las aportaciones metodológicas y la evidencia más reciente. El *workshop*, planeado en un principio para marzo de 2020, tuvo que ser desgraciadamente aplazado por la pandemia de la COVID-19. Fue precisamente en el contexto de una seria amenaza colectiva donde se puso de manifiesto la fluidez del espacio doméstico y la importancia de las relaciones sociales que en el mismo se desarrollaban. Ante el confinamiento, el hogar volvió a ser un lugar de descanso y de trabajo y las únicas interacciones sociales que el individuo podía mantener —de forma no digital— era con aquellas personas con las que convivía. Así, la idea de esta reunión contaba con más relevancia que nunca: sin duda alguna, los autores del volumen trataron el espacio y las relaciones sociales desde una experiencia muy particular, una vivencia que seguramente incentivó nuevas percepciones y preguntas sobre lo doméstico en el Mundo Antiguo. Finalmente, el *workshop* se celebró de manera online un año más tarde, los días 11 y 12 de marzo de 2021. En el mismo, un grupo selecto de especialistas del ámbito del antiguo Egipto y el Próximo Oriente abordó desde sus respectivos campos el potencial que tenían los estudios de género y el espacio doméstico a la hora de analizar las sociedades próximo-orientales en la Antigüedad.

Desde un primer momento esta reunión se organizó bajo dos preceptos muy claros: las divisiones espaciales y cronológicas pueden ser útiles, pero son artificiales y entorpecen el estudio orgánico de la Historia. Ni el antiguo Egipto ni el Próximo Oriente fueron lugares herméticos. Las poblaciones se han movido constantemente entre estos lugares, provocando interesantes hibridaciones culturales. La falta de una perspectiva amplia nos impide ser conscientes de las influencias entre ambas sociedades, así como de reconocer paralelos entre ellas. Es aún más evidente que las sociedades cambian lenta y progresivamente en el tiempo. Pocas veces se han producido grandes eventos que hayan supuesto una ruptura en las mismas. Los individuos viven en un continuo espacio-tiempo y conceptos como ‘Edad Antigua’ son divisiones artificiales impuestas siglos o milenios después, ajenas a las vivencias de las personas que protagonizaron realmente estos periodos, especialmente en los momentos de transición. Por estos motivos, este *workshop* se planteaba abordar la historia del Próximo Oriente desde un punto de vista holístico, considerando distintas geografías y periodos, comenzando en el III milenio a.n.e. y finalizando en la ya denominada ‘Edad Media’.

Dado el éxito que tuvo la reunión, se decidió recoger en un volumen las aportaciones realizadas por los distintos especialistas. Sin embargo, la presente obra colectiva no solo incluye las contribuciones de los investigadores que participaron en el *workshop*. Con el fin de abordar temáticas y periodos que por razones de estructura, límites de tiempo y organización no habían sido incluidas en la reunión original, se invitó a otros historiadores especializados que pudieran cubrir esas lagunas. Todas ellas ocupan un papel fundamental en esta aproximación holística e integral que pretende el volumen. Finalmente, el libro titulado *Dinámicas sociales y roles entre mujeres. Percepciones en grupos de parentesco y espacios domésticos en el Oriente antiguo*, cuenta con doce capítulos escritos por especialistas del antiguo Egipto, Mesopotamia, mundo copto, Bizancio y el mundo judío medieval. El volumen pretende alentar a la investigación en español de estos temas en el ámbito del Próximo Oriente, el cual ha permanecido históricamente en un segundo plano.

En términos teóricos, este volumen es el resultado de un largo recorrido en el estudio de los conceptos ‘espacio doméstico’, ‘relaciones personales’ y ‘parentesco’ aplicados al Mundo Antiguo. El término *Household Archaeology* fue introducido por primera vez en 1982 por Wilk y Rathje en un artículo

homónimo publicado en la revista *American Behavioral Scientist*. Los autores utilizaban la región maya para hablar de la idea de *household* como un concepto compuesto por elementos sociales, materiales y conductuales. Será en 1996 cuando la investigadora Julia Hendon añada el género a la ecuación. Su artículo *Archaeological Approaches to the Organization of Domestic Labor: Household Practice and Domestic Relations* es considerado pionero en el tema. Hendon, que también investiga el ámbito maya, tiene una larga bibliografía que aborda diferentes aspectos del género en el espacio doméstico, fundamentalmente el papel de la mujer en la producción económica doméstica y su impacto en la comunidad. Por citar algunos de sus artículos más preeminentes: *Women's Work, Women's Space, and Women's Status among the Classic Period Maya Elite of the Copan Valley, Honduras* (1997); *Household and State in Pre-Hispanic Maya Society: Gender Identity and Place* (2000); o uno de los más recientes *The Engendered Household* (2016).

La mayoría de los estudios que siguieron a Hendon emplearon aproximaciones similares. Se trataba de analizar las diversas tareas que las mujeres de un grupo realizaban en el espacio doméstico para entender mejor la complejidad y multifuncionalidad de dichos espacios. Ejemplos de estos trabajos son el de Penelope Allison, *The Archaeology of Household Activities* (1999), y el estudio que publicaron en 2002 Margaret Nelson, Donna Glowacki y Annete Smith *The Impact of Women on Household Economies: A Maya Case Study*, que examinaba la relación entre las actividades que realizaban las mujeres mayas y el estatus y riqueza de sus familias y hogares. Las publicaciones continuaron multiplicándose en los siguientes años, por ejemplo, en 2008 se editó un número especial en la revista *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* dedicado exclusivamente al tema, titulado *Gender, Households, and Society: Unraveling the Threads of the Past and the Present*. De nuevo, la América precolombina era el marco en el que se desarrollaban la mayoría de las investigaciones que ahí se recogían.

La historia de los estudios de género y parentesco es un poco más dilatada. La idea del género está en la esencia misma de la mayoría de sistemas de parentesco que han existido y existen a lo largo del mundo. Por eso precisamente, los antropólogos se vieron obligados a considerar —de forma más o menos acertada— el binomio sexo-género en sus estudios. Ya en 1967 Robin Fox publicaba *Kinship and Marriage: an Anthropological Perspective*, que se convirtió en todo un referente en su ámbito. Una de las primeras obras que de forma consciente trata de analizar de forma conjunta ambos conceptos —género y parentesco— fue la editada por Jane Fishburne Collier y Sylvia Junko Yanagisako en 1987, cuyo título ya pone de manifiesto el objetivo del volumen, *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Diez años más tarde, en 1997, Linda Stone publicaba *Kinship and Gender: an Introduction*, una obra que actualmente va por su sexta edición lanzada en 2018 y que, a pesar de algunas críticas emitidas —especialmente contra sus primeras ediciones— también ha conseguido ser clave en el estudio de ambas disciplinas.

Por otro lado, a principios del nuevo siglo comienza a ponerse en entredicho el concepto de parentesco. En el año 2000, dos especialistas del mundo maya —Rosemary Joyce y Susan Gillespie— se plantearon en *Beyond Kinship: social and material reproduction in house societies* cómo en el ámbito de un grupo de parentesco podían formarse facciones y alianzas que no siempre iban a favor de todos los miembros. Pero fue la antropóloga Janet Carsten quien definitivamente abandonó las posiciones funcionalistas y estructuralistas de Durkheim y Lévi-Strauss imperantes en la Antropología y la Sociología durante el siglo XX. Carsten estudio la construcción del parentesco en Langkawi, Malasia, a través de la práctica de compartir el arroz durante las comidas, poniendo en entredicho el biologicismo en el que se había basado la Antropología del parentesco hasta ese momento. En 1995 y 1997 publicó sus primeras investigaciones al respecto, *The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood and Relatedness among Malays of Pulau Langkawi* y *The Heat of the Hearth: the Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. No obstante, la obra que supuso el nacimiento de los nuevos estudios de parentesco (*New Kinship Studies*) fue *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, en el año 2000. Además de hacer una extensa revisión de la disciplina, Carsten rescató el concepto de *substance*, popularizado por el antropólogo David Schneider en 1965; con este se concepto se pretendía explicar las nuevas formas en las que se creaba y reproducía el parentesco, más allá de la dicotomía biología-cultura. Una

de las grandes virtudes del libro es que recogía artículos de especialistas de distintos ámbitos como China, Sudán, Madagascar, la India y Alaska, dejando claro la aplicabilidad y el potencial de las nuevas metodologías y aproximaciones que proponía Carsten. En 2004 la misma autora publicó *After Kinship*, que supuso la consolidación y constatación del éxito de sus propuestas.

Algunos ámbitos de la Historia y la Arqueología se hicieron eco inmediatamente de los avances en estas disciplinas, empleando estas aproximaciones en sus propias áreas de estudio. Como ya se ha mencionado, la América Precolombina fue una de las pioneras, pero también lo fue la Grecia clásica, ya que conceptos como el *gineceo* permitían su aplicación fácilmente. Por el contrario, los y las especialistas del Próximo Oriente Antiguo han tardado mucho más en incluir los avances teóricos y metodológicos de la *Household Archaeology* y los *New Kinship Studies*. Contamos con más investigaciones que abordan esta área en época medieval, moderna y contemporánea, sobre todo por los múltiples análisis que se han realizado de un 'espacio' muy popular en el ámbito del Imperio otomano, el harén. En 2010, Marylin Booth editó *Harem Histories. Envisioning Places and Living Spaces*. Este libro aborda precisamente el concepto de harén como espacio físico, social y simbólico a lo largo de diferentes cronologías en el mundo próximo-oriental, así como su recepción en el mundo occidental. Dentro de este volumen podríamos reseñar dos capítulos por ser aquellos que abordan el periodo medieval, incluido también en este libro: *Early Women Exemplars and the Construction of Gendered Space. (Re-)Defining Feminine Moral Excellence* de Asma Afsaruddin y *Normative Notions of Public and Private in Early Islamic Culture* de Yaseen Noorani.

Si nos centramos en la Antigüedad, desgraciadamente la aplicación de estos conceptos teóricos y metodológicos en publicaciones ha sido más escasa. La obra editada por Miriam Müller en 2015, *Household Studies in Complex Societies. (Micro) Archaeological and Textual Approaches*, es la contribución más destacada hasta la fecha. Al igual que el presente volumen, este también surgió de un seminario, el cual tuvo lugar en 2013 en el *Oriental Institute* de la Universidad de Chicago. Además, comparte la misma visión histórica global, incluyendo artículos de diferentes zonas geográficas (entre otros: Egipto, Mesopotamia, Nubia, Grecia, Roma, Mesoamérica) y cronológicas (desde comienzos del II milenio a.n.e. hasta el siglo VIII d.n.e). Sin embargo, los artículos aquí recogidos se centran más en el espacio arquitectónico y las identidades de sus habitantes que en las relaciones que se crean y desarrollan entre ellos. Por último, debemos destacar los trabajos de la egiptóloga Leire Olabarria (*A Question of Substance: Interpreting Kinship and Relatedness in Ancient Egypt* (2018), *Kinship and Gender in Dialogue: Approaching Relatedness in Ancient Egypt* (2020) o *Kinship and Family in Ancient Egypt. Archaeology and Anthropology in Dialogue* (2020)) que, bebiendo directamente de las aproximaciones de Carsten, ha propuesto el *ka* como sustancia para explicar otras formas de construcción del parentesco en el antiguo Egipto. Sus avances teóricos y metodológicos han trascendido el marco del antiguo Egipto; prueba de ello es el presente volumen donde especialistas del ámbito mesopotámico se hacen eco de sus aportaciones.

El presente volumen aborda las relaciones sociales en el Próximo Oriente Antiguo desde una perspectiva de género, colocando a las mujeres en el centro. El volumen examina que interacciones tuvieron entre ellas y los hombres que las rodeaban, tanto en espacios domésticos como en grupos de parentesco, entendiendo estos conceptos en su sentido más amplio. Además, lo hace considerando a las mujeres como sujetos diversos y complejos, en las que confluyen varias categorías sociales.

La obra comienza con un artículo de Sara Arroyo Cuadra que analiza el rol de las mujeres que vivían y trabajaban en los palacios del Próximo Oriente Antiguo en el III y II milenio a.n.e. Utilizando fuentes textuales e iconográficas analiza la agencia de estas mujeres, las cuales tenían estatus muy diferentes: algunas reinas y otras concubinas o sirvientas. Cómo se las representaba ante ciertos hombres y cuáles eran los contextos en los aparecían únicamente ellas son algunos de los temas que discute este artículo.

Beatriz Noria-Serrano emplea las estelas de Abidos para estudiar aspectos sociales y simbólicos de la maternidad en los primeros siglos del II milenio a.n.e. En su contribución se hace hincapié en la relación

que se establecía entre madre e hijo en el antiguo Egipto y cómo se representaba este vínculo a través de textos e iconografía en estos objetos, una vez el hijo era ya considerado adulto.

Una palabra que se utiliza mucho a lo largo de esta obra es 'agencia'. Agnès Garcia-Ventura discute el uso de este término en los estudios de género y la investigación feminista. La autora reflexiona sobre la preeminencia de esta categoría de análisis en contraposición con otros conceptos como el de 'empatía'. A través de evidencias textuales del Oriente cuneiforme, Agnès Garcia-Ventura examina el potencial de este último para analizar las relaciones existentes entre las mujeres trabajadoras del II milenio a.n.e.

Pablo Martín Rosell también contextualiza su investigación en la necrópolis de Abidos para analizar las llamadas 'estelas femeninas' del Reino Medio, esto es, estelas que pertenecieron a mujeres. Su artículo estudia cómo las relaciones sociales de las mujeres determinaban su propia identidad y de qué manera esta se representó en dichos objetos. Muestra así el potencial que tienen los mismos para estudiar la identidad, relaciones y roles de las mujeres en la sociedad del II milenio a.n.e. en Egipto.

El acto de llorar a los difuntos ha estado tradicionalmente vinculado con las mujeres en el Próximo Oriente. Erica Couto-Ferreira discute ciertas evidencias del periodo paleobabilónico para valorar el papel que tuvieron las mujeres de la antigua Mesopotamia en el proceso del duelo. Su capítulo se centra en la importancia de este acto conjunto para la restauración y mantenimiento del tejido social, en el que además la casa jugaba un rol fundamental como pilar de la 'memoria genealógica'.

Otra actividad que históricamente se ha asociado con mujeres es la prostitución. A pesar de que la Egiptología ha asumido la existencia de esta práctica, las evidencias son cuestionables. Marc Orriols analiza los distintos términos que se han traducido por 'prostituta', especialmente en fuentes textuales de mediados y finales del II milenio a.n.e., para poner en evidencia el sesgo de los investigadores a la hora de interpretar las relaciones entre hombres y mujeres en determinados contextos.

Por su parte, Josué J. Justel investiga la posible existencia de un fenómeno atestiguado en el marco del Antiguo Testamento en el Oriente cuneiforme. Se trata de 'la casa de la madre', un espacio físico y una institución vinculada a la línea materna de un individuo. Justel utiliza fuentes textuales del II y I milenio a.n.e para comprobar si dicha 'casa' existió en el Próximo Oriente Antiguo. En su artículo destaca además las relaciones que se daban entre hermanos en este periodo y el poder que tenía un hombre en los matrimonios de su hermana.

Thais Rocha da Silva considera las viviendas de la aldea de los trabajadores de Tell el-Amarna (mediados del siglo XIV a.n.e.) como espacios físicos vivos que se adaptan a las necesidades de sus habitantes. La autora reflexiona sobre un término muy asociado al espacio doméstico: la 'privacidad', y como ambas ideas se han vinculado a las mujeres también en el antiguo Egipto.

La entrada del cristianismo en Egipto supuso no solo la introducción de un nuevo sistema religioso, sino también ideológico, social y cultural. En este nuevo contexto surgió la figura de las ascetas, mujeres que debían seguir un estricto código de conducta para lograr la purificación espiritual y el acercamiento a Dios. Siendo el aislamiento del mundo terrenal una de las principales normas, María Jesús Albarrán Martínez nos presenta los espacios domésticos en los que estas ascetas podían vivir y las transgresiones que tenían lugar en ellos, especialmente provocadas por la convivencia con otros miembros de su grupo de parentesco, ya fuese el biológico o el espiritual.

En el siglo V d.n.e dos figuras fueron claves en la política del Imperio Bizantino: Aelia Pulqueria y Aelia Eudocia, hermana y esposa del emperador Teodosio II. Ernest Marcos Hierro estudia el papel de estas dos cuñadas en la política imperial de la época, sus relaciones con los distintos miembros de la corte bizantina —y entre ellas— y cómo la literatura posterior las ha retratado y estudiado. Marcos Hierro propone una revisión historiográfica de estas obras, evaluando la adscripción religiosa de los autores con el propósito de aclarar las razones y factores por los que la percepción de estas dos mujeres fue tan dispar.

En este mismo siglo también jugaron un papel político muy importante los isaurios: hombres procedentes de una región del área cilicia que se integraron en las más altas esferas de la sociedad del Imperio Romano de Oriente. En su artículo, Margarita Vallejo Girvés analiza a las mujeres asociadas con estos hombres, el tipo de relaciones que desarrollaron con ellos y el papel que jugaron en su ascenso político. Así mismo, aborda como les afectó la caída en desgracia de los hombres con los que tenían una relación de parentesco más estrecha.

Carmen Caballero Navas cierra esta obra analizando la agencia de las mujeres judías en la práctica sanitaria durante la Edad Media, especialmente en el ámbito doméstico. Empleando fuentes textuales de distinta naturaleza, Caballero Navas estudia cómo a lo largo de la Edad Media las mujeres judías desarrollaron un conocimiento compartido —y habitualmente transmitido a través de la oralidad— sobre los métodos de prevención y curación de enfermedades. Al utilizar fuentes de distintos puntos del Mediterráneo, este volumen se cierra poniendo en contacto dos mundos que nunca estuvieron aislados, el Próximo Oriente y Occidente.

Dinámicas sociales y roles entre Mujeres. Percepciones en grupos de parentesco y espacios domésticos en el Oriente antiguo pretende ser una contribución significativa a estos estudios, pero sobre todo aspira a incentivar la investigación científica del espacio doméstico, el parentesco y el género en el Próximo Oriente Antiguo.

Reinas y concubinas de palacio en el Próximo Oriente: su visibilidad en la cultura material del III y II milenio a.n.e.

Sara Arroyo Cuadra

Universidad de Alcalá¹

Abstract

This work focuses on the study of the role and functions played by queens, princesses and other women involved in palaces in the Ancient Near East during III and II millennia BC. The main aim of this study is the understanding of the visibility and agency of those women both in the palace and in that society. For this purpose, I have analysed the contemporary material culture from an interdisciplinary perspective, studying sources both from the textual and visual record to avoid possible incorrect interpretations and to propound hypotheses supported by both kinds of sources.

Due to this approach, I have been able to ascertain that some of the queens and princesses of the III millennium BC played a very relevant role, maybe even higher than her husbands or fathers. Those women took part in important social and religious events, which sometimes were exclusively female celebrations; they participated in the palace administration and had both women and men working for them; they were the authors of literary compositions and art and architecture patrons; they were also mothers who used family portraits to show their political power. At the end of the III millennium BC, the concubines of the kings began to gain importance and to perform the duties of the queens, despite what the relationship between them was sometimes even emotional. However, from the Old Babylonian Period onwards, royal women and concubines, unlike women of lower status, started to lack in the sources, and when they are named or represented is to show how they were used as political instruments by the kings. Possibly, this was the result of a transformation of the conception that the kings had of their wives and daughters rather than a real change in the role played by those women.

Keywords

Ancient Near Eastern Archaeology; Ancient Near Eastern Iconography; Cuneiform Inscriptions; Gender Studies.

Introducción

Desde finales del IV milenio a.n.e. y, consecuentemente, desde la aparición de la figura de los primeros gobernantes, las mujeres, sobre todo aquellas relacionadas con los palacios, tales como reinas, princesas, sirvientes o concubinas, comenzaron a aparecer en las fuentes textuales y visuales de la época. El estudio de tales fuentes ha permitido arrojar cierta luz sobre cuestiones como las funciones que pudieron desempeñar aquellas mujeres en su sociedad, o su relevancia, su visibilidad y su agencia en la vida de palacio, e incluso, las relaciones entre ellas. Sin embargo, tradicionalmente ha existido una notable tendencia a estudiar dichas fuentes de manera independiente, aun cuando juntas aportan información que claramente se complementa. En este sentido, es necesario tener cautela a la hora de establecer cualquier tipo de afirmación, ya que, si este tipo de estudios se aborda, por ejemplo, desde una perspectiva exclusivamente filológica, existe la posibilidad de llegar a conclusiones erróneas derivadas de la subjetividad implícita en tales textos según el tipo de autor, las posibles modificaciones hechas en su copia o, por ejemplo, la traducción que de ellos haga el estudioso actual (Feliu 2018: 118).

¹ El presente trabajo se enmarca en los resultados del proyecto titulado *Mujeres en el cielo y en la tierra: iconografía femenina y religión en las tablillas de Nuzi (Irak, s. XIV a.C.)* (Ref. SBPLY/19/180501/000139), financiado por la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, el Fondo Europeo de Desarrollo Regional, la Unión Europea y los Fondos Feder, y desarrollado en la Universidad de Alcalá bajo la dirección de Josué Javier Justel Vicente.

Por ello, es necesario complementar la información extraída de tales fuentes escritas con aquella que pueda derivar de la cultura material, pues en su conjunto pueden hablar de la visibilidad y agencia del sujeto bajo estudio, en este caso las mujeres de la realeza, en una sociedad y época concretas. No obstante, para ello no sólo hay que tener en consideración aquellos restos de la cultura material que cuentan con representaciones de mujeres o con inscripciones que las nombran, sino también aquellos que aparecen vinculados contextualmente a ellas, como, por ejemplo, los objetos sin decoración ni inscripciones relativas a mujeres pero encontrados en tumbas de mujeres y, consecuentemente, relacionados con ellas (Gansell 2020: 17).

A lo largo del presente estudio se analizarán los restos de la cultura material vinculados implícita o explícitamente con las mujeres de palacio en el Próximo Oriente durante el III y II milenio a.n.e. con el objetivo de comprender cuál fue el papel que desempeñaron en la corte y en la sociedad del momento. Entre tales restos se encuentran tanto estatuas o figurillas como relieves, incrustaciones o sellos cilíndricos, aunque es posible que otros elementos, como las pinturas murales, mucho menos resistentes al paso del tiempo, hubieran contado también con representaciones de mujeres u otro tipo de información vinculada con ellas (Suter 2016: 36). Estos restos difieren entre sí en cuanto a cantidad, calidad y función, a pesar de lo cual, parecen arrojar relevantes datos sobre estas mujeres de la corte que lejos de contradecirse, se complementan, e incluso, apoyan lo que describen las fuentes escritas. Sin embargo, dadas las limitaciones de espacio, no se pretende aportar un catálogo comentado de los citados restos materiales, ya realizado en otras publicaciones,² sino de examinarlos en su conjunto para extraer las ideas comunes sobre las mujeres de palacio que, de alguna manera u otra, todos ellos transmiten. Además, con el objetivo de evitar posibles interpretaciones erróneas de tales restos materiales, sobre todo en cuanto a iconografía se refiere, sólo se tendrá en cuenta aquella información extraída de la cultura material que pueda corroborarse mediante las fuentes textuales. Aun así, es posible que las fuentes analizadas no sean representativas de lo que realmente existió y, por tanto, que las hipótesis planteadas no coincidan con lo que realmente sucedió y sean susceptibles de posibles modificaciones derivadas de futuras excavaciones arqueológicas y nuevos hallazgos, lo cual constituye, a su vez, la magia del estudio de la Antigüedad.

Las funciones de las mujeres de palacio y su impronta en el arte del III milenio a.n.e.

Reinas donantes de ofrendas y princesas promotoras de construcciones

Durante el Período Dinástico Arcaico (c. 3200-2235 a.n.e.), los agentes políticos más destacados eran aquellas personas estrechamente relacionadas con las deidades y los templos, es decir, el gobernante y su familia, los sacerdotes y sacerdotisas, y los administradores de los templos (Asher-Greve 2012: 360). En este sentido, son numerosas las manifestaciones artísticas que muestran a las mujeres, sobre todo a aquellas pertenecientes a la realeza, participando en el culto y los rituales, lo que denota, por tanto, la importancia de estas mujeres en la sociedad de esta época. Además, la nueva sociedad surgida a principios del III milenio estaba dominada por una élite cuyo deseo de ostentación estimuló las artes, especialmente la escultura, lo que explica el mayor número de restos conservados de esta época. A esto se une la incipiente religiosidad del momento, pues, a juzgar por los textos de este período, necesitaban continuamente rendir culto y donar ofrendas a las divinidades de las que consideraban que dependía su destino.

Sin embargo, lo más probable es que en aquella época los templos no fueran de naturaleza congregacional, sino que fueran los sacerdotes los que formaban parte del limitado público que podía acceder físicamente a los dioses. Quizá esto explique que entre las realizaciones artísticas más

² Véanse, por ejemplo, los trabajos de C. E. Suter en 2008; 2016; 2017; 2018.

numerosas de la época se encuentren las estatuas de orantes que los fieles de la élite hacían de sí mismos y donaban a los templos como objetos votivos para que estuvieran en perpetua actitud orante ante las divinidades dado que físicamente no podían estar presentes. Algunas de tales estatuas cuentan con inscripciones que indican el nombre del dios y la profesión y el nombre del donante, lo cual apoya la teoría sobre su función. No obstante, no se sabe realmente cómo y dónde se situaban tales estatuas, pues no se han descubierto *in situ*, aunque sí que se puede establecer su relación con el culto, ya que han aparecido enterradas bajo los templos o bien asociadas a espacios tales como altares. Entre estas esculturas de orantes se encuentran representaciones de mujeres con vestidos realizados a base de flecos y que se sujetan sobre un solo hombro, además de contar con diversos tipos de peinados o tocados (Otto 2016: 118 ss.). La mayor parte de este tipo de esculturas que incluyen inscripciones procede de Mari, a pesar de lo cual aquellas que representan a mujeres no cuentan con inscripciones que ayuden a identificarlas; sin embargo, el *polos* con el que están tocadas y el alfiler con el que algunas de ellas cierran la capa y que acaba en algo que algunos especialistas han identificado como un sello cilíndrico (Pinnock 2014: 678), podrían indicar el importante papel de estas mujeres también en la administración y no solo en los cultos y ceremonias.

Junto con este tipo de estatuas, otro tipo de objetos que arrojan luz sobre las posibles funciones de las mujeres de la realeza en los eventos religiosos son los sellos cilíndricos, que son especialmente interesantes por sus múltiples funciones como instrumentos reconocidos oficialmente, pero también como objetos privados: fuera del ámbito familiar, se utilizaban para sellar documentos oficiales, diversos recipientes, puertas u otros objetos; en el ámbito privado, además de ser usados para sellar contratos y documentos, los sellos también servían como amuletos protectores. Al mismo tiempo, también eran objetos de prestigio, a menudo elaborados con valiosas piedras semipreciosas, que se importaban desde lugares situados a grandes distancias. A esto se une que a veces incluyen inscripciones que contienen información personal, como la ocupación del propietario, su profesión, su estado social, familiar y matrimonial, o sus inclinaciones religiosas. De este modo, al ser objetos accesibles a múltiples clases sociales, ofrecen también importante información social e ideológica sobre la época en la que se realizaron.

Si bien es cierto que son las deidades las que aparecen más frecuentemente representadas en la glíptica, cuando son las mujeres mortales las que se convierten en protagonistas de estos objetos, suelen ser miembros de la realeza, a las que se representa con un peinado muy característico (Lassen 2020: 25), consistente en llevar recogido el cabello con una especie de diadema que lo eleva en la parte posterior y crea un moño en forma de 'L' invertida (1).³ Junto con las reinas, en la glíptica del III milenio a.n.e. también aparecen sus asistentes, otras participantes que no se pueden identificar y sacerdotisas.

Existen algunos ejemplos de la glíptica acadia en los que se puede observar a la reina participando en escenas rituales, en las que ella y el rey, vestidos de manera similar, del mismo tamaño y con la misma actitud, llevan ofrendas a las divinidades, aunque es el rey el que suele ir delante e introducido por una deidad intercesora.⁴ Igualmente, se pueden encontrar ejemplos en los que son únicamente mujeres las que llevan ofrendas a deidades masculinas, como en el sello cilíndrico NBC 12224,⁵ en el que una mujer con el peinado muy similar al de las reinas eleva su mano izquierda hasta la altura de su boca, lo que normalmente se considera como un gesto de devoción, pues es la que se encuentra más cercana a los dioses; a ella le siguen otras dos mujeres que portan ofrendas similares a las que lleva la reina cuando acompaña al rey. De este modo, esta escena podría mostrar la participación de la reina y sus siervas en

³ Este tipo de tocados se siguió utilizando en épocas posteriores, pues se han encontrado restos de los mismos en forma de escultura (véase el peinado para la estatua de una mujer de la *Yale Babylonian Collection*, YBC 2371, datado en el Período de Ur III).

⁴ Véase el sello YPM BC 037565, NCBS 668 (Lassen 2020: 29, figura 3.9).

⁵ Véanse también los sellos cilíndricos NCBS 668 e YBC 16396, por ejemplo, Lassen 2020.

algún evento cultural o religioso, formando parte, por tanto, del culto oficial de la misma manera que lo hacía su cónyuge (Lassen 2020: 31).

Por otro lado, además de las reinas, fueron también las princesas las que desempeñaron un papel destacado, sobre todo en relación con la esfera religiosa. El ejemplo mejor conocido es el de la hija de Sargón de Acad, Enheduanna, que ocupó el cargo más destacado en la sociedad para una mujer, el de suma sacerdotisa (*en*), ya que así se convertían en la esposa del dios a cuyo culto se encomendaban, mientras que la reina era la esposa de un mero rey. Sargón la instaló en Ur al servicio del dios de la luna Nanna y, aunque no se tiene mucha información sobre sus actividades en Ur, hay algunos sellos cilíndricos con inscripciones que hacen referencia a ella.⁶ Es probable que mujeres de la élite como Enheduanna tuvieran una buena educación (Cancik-Kirschbaum y Kahl 2018: 80), pero sólo en el caso de la hija de Sargón y a diferencia de las escasas referencias encontradas sobre su vida social y económica, se sabe que compuso un sustancial cuerpo de literatura elevada, ya que su personaje está relacionado con varias composiciones literarias en lengua sumeria (Wagensonner 2020: 41-44).⁷ Además, se conoce también lo más cercano a lo que podríamos considerar como un retrato de Enheduanna:⁸ se trata de una placa de alabastro en forma de disco, de unos 25cm de diámetro, encontrada por los arqueólogos de Ur en la zona del Gípar (Winter 1987: 192, n. 15), el templo de Ur. El objeto fue desenterrado junto a una estatua de una suma sacerdotisa posterior llamada Enanatum, que pudo haber hecho copiar la inscripción del disco en una tablilla de arcilla a principios del II milenio a.n.e (McHale-Moore 2000: 74; Stol 2016: 563), lo que muestra que la memoria de Enheduanna debió seguir viva cientos de años después de su muerte. La cara principal del disco lleva un friso central con varias figuras talladas en relieve. En el centro hay dos figuras, un varón desnudo, probablemente un sacerdote, que lleva a cabo una escena de libación, ya que está vertiendo un líquido de una vasija con pico en un soporte para plantas que está colocado delante de un elemento ahora mutilado, reconstruido originalmente como un templo-torre con cuatro escalones, pero que posiblemente sean los restos de un dios sentado con una vestimenta con volantes. Detrás del varón desnudo aparece una mujer de mayor tamaño que el resto y que lleva un vestido con volantes, el pelo cayendo por detrás de la nuca y no recogido en un moño y con una cinta que adorna su peinado, todos ellos elementos característicos de una suma sacerdotisa, a lo que se une que el gesto de su mano derecha muestra que saluda a una deidad. Detrás de ella la acompañan dos figuras menos conservadas. Gracias a una inscripción grabada en el reverso del disco, la mujer del vestido con volantes puede identificarse con seguridad como Enheduanna, a lo que se une que también indica su título, función y patronímico.⁹ Sin embargo, Enheduanna no realiza el acto ritual ella misma, sino que lo supervisa (Bahrani 2001: 115; Winter 1987: 192), de modo que nos muestra su papel de intermediaria entre el mundo humano y el divino, quizá con motivo de su investidura como suma sacerdotisa.

El cargo de sacerdotisa *en*, atestiguado ya en el período sumerio (Marchesi 2004: 170; Winter 1987: 201), era tan importante que siguió existiendo después de Enheduanna (Weiershäuser 2008). Un ejemplo destacado fue la citada Enanatum (1953-1935 a.n.e.), hija del rey Išme Dagan, pues dedicó una estatuilla

⁶ Frayne 1993: E2.1.1.2003 y E2.1.1.2004, respectivamente.

⁷ Hoy en día, algunos estudiosos tienden a atribuir seis de estos textos a su autoría (Westenholz 1989: 540), basándose en el 'estilo altamente individual, el contenido autobiográfico e histórico, ciertas grafías y usos, y los antiguos subíndices de los manuscritos de sus obras que la nombran como autora' (Foster 2019: 13). Sin embargo, la hija de Sargón no fue la única 'autora' femenina en la literatura cuneiforme, pues algunos especialistas consideran que las mujeres de la élite de la corte de los reyes sumerios de Ur III (alrededor de 2112-2003 a.n.e.) compusieron parte de la literatura del período (Lion 2011: 97): Kubatum dedicó una canción de amor al rey Šu-Sîn; Waqartum compuso un lamento para su marido Ur-Nammu; y la mujer de Šulgi creó una canción de cuna para su hijo pequeño.

⁸ Véase <https://www.penn.museum/collections/object/293415> [Fecha de consulta 25/11/2022].

⁹ Se la denomina *zirru* del dios de la luna, un término que también se utiliza para la esposa del dios de la luna, Ningal. La suma sacerdotisa era, pues, la representante del dios de la luna en la tierra (Stol 2016: 558).

de sí misma a la diosa Ningal, tal y como indica la inscripción que incluye en la silla sobre la que está sentada.¹⁰ La estatuilla se encontró en el templo dedicado a dicha diosa en Ur, y se sabe que no representa a una deidad por su tipo de tocado, que se corresponde con el de las sacerdotisas, información totalmente acorde con la que aporta la inscripción. Dada la escasez general de restos escultóricos acadios, es muy destacable el hecho de que una de las pocas estatuas conocidas corresponda a la imagen de una suma sacerdotisa, que, además, actuó como donante a un templo dedicado a una diosa,¹¹ lo que, una vez más, habla de la relevante agencia de estas mujeres.

Otra importante mujer que ocupó el cargo de sacerdotisa *en* fue Enanedu: hija del rey Kudur-Mabuk de Babilonia y hermana de los reyes Rim-Sîn y Warad-Sîn de Larsa, dejó un cono de arcilla que conmemora la construcción de un complejo arquitectónico, un ‘claustro’, considerado como ‘la residencia de la alta sacerdotisa’.¹² Así, además de ocupar el cargo de suma sacerdotisa, se puede apreciar que quería dejar constancia de su labor constructiva para con los templos al estilo de los propios gobernantes mesopotámicos.

Otro ejemplo destacado que puede hablar del vínculo de otro tipo de mujeres, no necesariamente reinas o princesas, con los templos y las diosas, lo constituye una ofrenda de una escultura de pequeño tamaño en forma de peluca datada en el reinado de Šulgi (2094-2047 a.n.e.) y dedicada a la diosa Lamma.¹³ La escultura constituye un peinado destinado probablemente a ser parte de la escultura completa de una mujer, y cuenta con una inscripción justo en la parte del recogido, que es muy similar al que muestran las mujeres de palacio en la glíptica. Según las traducciones tradicionales, la inscripción habla de que fue Baba-Ninam, supuestamente un copero de Ur-Ningirsu (sacerdote *en* del dios Nanše), quien dedicó esta peluca a la diosa Lamma —y también a la vida del rey Šulgi—. ¹⁴ Sin embargo, otros ejemplos de esculturas en forma de peluca como esta se han considerado como parte de una escultura de una mujer,¹⁵ que habría sido la propia donante de la ofrenda, a lo que se une que en este período la lengua escrita no distinguía entre géneros, de modo que pudo haberse tratado de una copera, oficio que se ha atestiguado con relación a mujeres del período (Westenholz 1999: 72) y que muestra que existieron altas oficiales de palacio. Además, se ha podido atestiguar la existencia de una persona llamada Baba-Ninam, en este caso ‘hija del cantante Anbum’ en un texto también del período del rey Šulgi y procedente de Lagaš.¹⁶ Aunque ello no permite establecer con total seguridad que fuera ella misma la donante de la peluca, a pesar de que sería más coherente dado el tipo de ofrenda y que era hija de un músico, es decir, que estaría relacionada con la corte o el templo o ambos, este texto sí que confirma que una mujer podía llamarse Baba-Ninam justo durante el período en el que se donó esta ofrenda, lo que apoyaría la sugerencia de C. Suter de que la donante, en este caso, fuera una mujer y no un hombre, y que ocupara un cargo como el de copera de un sacerdote *en* (Suter 2008: 8).

¹⁰ Véase <https://www.penn.museum/collections/object/53090> [Fecha de consulta 25/11/2022].

¹¹ La inscripción de la propia estatua informa de que se la llevó a la diosa, la dispuso en la habitación (para el culto) y se la dedicó. Véase Frayne 1990: 4.01.04.13.

¹² Véase Frayne 1993: 2.14.20, l. 26.

¹³ Véase https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1878-1218-1 [Fecha de consulta 25/11/2022].

¹⁴ Véase Frayne 1993: 2.1.2.2030.

¹⁵ Existen otros ejemplos similares, como el YBC 2371, datado también en el período de Ur III.

¹⁶ L 00923 = ITT 2/1 923. Véase, por ejemplo, Culbertson 2009: 200; Lafont 2000: 68.

La participación de las mujeres de la corte en eventos destacados

Una de las actividades en las que más usualmente parece que estuvieron involucradas las mujeres de la corte fue la celebración de banquetes, que podían estar relacionados con la celebración de eventos de índole militar, como una victoria en el campo de batalla, o bien con eventos de tipo religioso, como la inauguración de un templo o su reinauguración después de una reconstrucción. Contamos con numerosos ejemplos de representaciones de banquetes desde períodos tan tempranos como el 2800 a.n.e.,¹⁷ aunque uno de los objetos más usuales en los que se pueden observar este tipo de escenas son las denominadas placas perforadas. Se trata de placas de piedra o yeso con una perforación central, normalmente cuadrada, que se disponían en las puertas del almacén de ofrendas de los templos y que funcionaban a modo de candado (Suter 2017: 344). Normalmente, cuentan con la representación de determinadas escenas en relieve, así como, en algunos casos, con inscripciones que aportan información sobre la escena representada. En este tipo de objetos, la presencia de mujeres de la realeza junto a sus maridos es bastante usual, y lo hacen en términos de igualdad: las placas perforadas de la Figura 1, por tomar varios ejemplos al azar, muestran tanto al rey como a la reina sentados, ricamente ataviados —la reina incluso con joyas—, siendo atendidos por sus siervos —con cierta tendencia a que los que atienden al rey sean varones y las que atienden a la reina sean mujeres—, que les llevan comida y bebida sin distinción alguna, pues siempre aparecen ambos levantando una copa con su mano; quizá la única leve diferencia entre las representaciones del rey y la reina sea su tamaño, ya que, aunque aparecen sentados, si se pusieran de pie el rey sería más alto.¹⁸



Figura 1. Placas perforadas, c. 2700-2600 a.n.e. A) Khafaje, Templo de Sîn IX, yeso, 20 x 20cm. OIM A12417, Museo del Instituto Oriental de Chicago.¹⁹ B) Piedra calcárea, 27 x 24cm. AO 31015, Museo del Louvre. C) Piedra calcárea, 31 x 28.3cm. IM 661557, Museo Nacional de Irak. Dibujos de la autora.

¹⁷ Véase, por ejemplo, el recipiente cerámico descubierto en Khafaje (Collon 2006: 7).

¹⁸ En el caso de OIM A12417 es mucho más claro, pues la reina tiene que apoyar sus pies en alguna especie de reposapiés para conseguir estar a la altura del rey.

¹⁹ El 4 de abril de 2023, el Instituto Oriental de Chicago cambió su nombre a Instituto para el Estudio de Culturas Antiguas, Asia Occidental y Norte de África (ISAC en sus siglas en inglés).

Este tipo de escenas de banquete son muy comunes también en los sellos cilíndricos, en los que la pareja real es atendida por siervos y siervas. Uno de los ejemplos más destacados es el sello de la reina Puabi (c. 2600 a.n.e.),²⁰ ya que fue encontrado en su contexto arqueológico, concretamente en la tumba de la reina junto a su brazo derecho, y cuenta con una inscripción que asegura que se trata del ‘sello de la reina Pu-abi’. A esto se une su iconografía, que muestra una escena de banquete muy similar a las de las placas perforadas (Figura 2): la pareja real, sentada, es atendida por siervos (varones para el rey y mujeres para la reina), aunque en este caso la representación femenina, presumiblemente correspondiente a la reina Puabi, tocada con el peinado anteriormente comentado, parece tener un tamaño ligeramente mayor que su contrapartida masculina. Además, está sentada sobre una silla o trono más profusamente decorado que el del rey y es la única que sostiene una copa. Así, es la representación femenina la que parece sobresalir en toda la escena, lo cual, en el caso de que se trate de la propia Puabi, no es sorprendente, dada la majestuosidad y riqueza de los hallazgos encontrados en su tumba, lo que denota la destacada posición de la reina en la realeza, sociedad y administración de aquel momento; además, el hecho de que ni su marido ni su padre aparezcan nombrados en el sello podría indicar que fuera ella la que realmente gobernaba (Hafford 2019: 213).²¹



Figura 2. Escena de banquete en el sello de la reina Puabi, 2600 a.n.e., Cementerio Real de Ur. Lapislázuli, 2.6 x 4.9cm. BM 121544, Museo Británico. Dibujo de la autora.

Pero en el cementerio real de Ur no sólo destacó la propia reina Puabi, sino que se han descubierto otras tumbas, como la PG 1237, en cuyo interior se encontró enterrada a una mujer (cuerpo 61) que pudo haber sido tanto princesa como sacerdotisa y que iba acompañada por joyas tan sólo comparables a las de Puabi (Hafford 2019: 217-218), lo que apoyaría la hipótesis de que la importancia religiosa de las mujeres de la realeza se traducían en poder económico, de modo que es posible que, aunque fuera de manera excepcional, llegaran a ser la cabeza de la realeza y de los templos (Halton y Svärd 2018: 20).

La glíptica con escenas de banquete protagonizadas por el rey y la reina en situación de igualdad se mantuvo hasta finales del gobierno acadio (2334-2112 a.n.e.). Sin embargo, es necesario subrayar que, a diferencia del período anterior, el rey y la reina aparecen representados de manera muy similar a las deidades en sellos cilíndricos decorados con escenas de banquete divino (Lassen 2020: 27-28),²² salvo por sus tocados y vestimenta (tiara de cuernos y vestidos a base de volantes de flecos para las deidades) y por el hecho de que es la pareja real la que sostiene copas, mientras las deidades no sostienen nada. Así,

²⁰ Véase https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1928-1010-235 [Fecha de consulta 25/11/2022].

²¹ Sobre la cuestión de mujeres gobernantes, véase McCaffrey 2008.

²² Véanse, por ejemplo, NBC 6012 (banquete divino) y NBC 6017 (banquete regio).

se podría considerar que la distinción social del rey y la reina era tal que se consideraban dignos de representarte de manera tan similar a los dioses.

Sin embargo, existen ejemplos de sellos cilíndricos que muestran escenas con algunas diferencias, como el AO 22011 (Figura 3),²³ que cuenta con la representación de un banquete en el que está presente una pareja, de nuevo en situación de igualdad, salvo por el hecho de que sólo se muestra a una sirvienta femenina que parece estar atendiendo exclusivamente a la figura femenina sentada, quizá porque era ella la propietaria del sello a juzgar por su propia inscripción: 'Ninmelila, esposa de Ur-Dada' (Collon 1987: 35). Por tanto, de nuevo en uno de los pocos sellos cilíndricos que nos informan de que su propietaria era una mujer, la iconografía con la que cuenta parece indicar, aunque ligeramente, su preponderancia sobre su contrapartida masculina.



Figura 3. Escena de banquete en el sello de Ninmelila, c. 2334-2112 a.n.e. Lapislázuli, 3.15 x 1.8cm. AO 22011, Museo del Louvre. Dibujo de la autora.

De este modo, sellos como estos muestran la importancia de algunas de las mujeres de la corte en momentos determinados, tanto que incluso parecen sobresalir por encima de sus maridos. Las fuentes escritas parecen no desmentir esta posibilidad, pues hay especialistas que defienden que las mujeres, con independencia de su condición y posición social, participaban en la vida pública de manera análoga a los hombres (Selz 2005; Westenholz 1999: 70-71; Wright 2008: 272).²⁴

Las mujeres de la realeza y las escenas de combate

En otras ocasiones, las mujeres de élite fueron propietarias de sellos cilíndricos decorados con la denominada escena de combate, es decir, la lucha entre un animal salvaje, normalmente un león, y otro que se convierte en su presa. Tradicionalmente, este tipo de escenas se han interpretado como la representación de la supremacía del poder del gobernante (león) sobre su medio (presa), lo que explicaría la coincidencia de que en épocas de mayor debilidad política el león necesite ayuda (hombres, héroes desnudos, otros leones, etc.) para lograr lo que con anterioridad lograba él sólo (Collon 1987: 193). Fuera este o no el simbolismo que los mesopotámicos de este período le atribuyeron a este tipo de escena, lo cierto es que desde el IV milenio a.n.e. estuvo muy vinculada a los gobernantes, algo que se

²³ Véase <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010146764> [Fecha de consulta 25/11/2022].

²⁴ Véanse también Sallaberger y Westenholz 1999; van de Mieroop 1989.

mantuvo, al menos, hasta el período de dominación acadia, cuando fue uno de los motivos más usuales en los sellos de la realeza y las personas de la corte durante (Collon 1987: 123).

Sin embargo, no sólo fueron hombres destacados los que se identificaron con este motivo iconográfico, tal y como demuestra un sello cilíndrico de Ninbanda,²⁵ mujer del rey Mesanepada de Ur (c. 2600 a.n.e.), que cuenta con una inscripción que informa de que se trata del sello de ‘Nin-banda, la reina, esposa de Mesanepada’ (Collon 1987: 123), a pesar de lo cual está decorado con escenas de combate entre héroes y leones, entre leones y cápridos, etc. (Figura 4a). Teniendo en cuenta que este tipo de sellos cilíndricos se usaba para sellar documentos relacionados con la administración del palacio y que tanto los principales funcionarios de palacio como personas externas a este identificaban al propietario del sello a través de su iconografía, es muy relevante el hecho de que Ninbanda eligiera un tipo de escena tradicionalmente vinculada a los hombres de la realeza. En este sentido, es necesario destacar que se conoce un sello de su esposo, el rey Mesanepada, que cuenta con una iconografía muy similar (Figura 4b).²⁶ De este modo, quizá la reina Ninbanda eligió este motivo para que se la vinculara con la realeza y su poder, sin importar la ‘masculinidad’ asociada a ese motivo presumiblemente ya en aquella época, a juzgar por los numerosos casos en los que los reyes lo elegían para decorar sus sellos cilíndricos. A esto se une el hecho de que la inscripción del citado sello del rey Mesanepada dice ‘Mes-ane-pada, rey de Kish, marido de la devota’ (Collon 1987: 123), es decir, que, a pesar de no ser nada convencional, decidió indicar su condición de ‘marido de’ al igual que era usual que las mujeres incluyeran la de ‘esposa de’ en sus sellos. Ello hablaría de nuevo de la destacada posición social y administrativa de estas reinas, visión que de ellas pudieron haber tenido incluso sus maridos, los grandes gobernantes del momento.



Figura 4. Sellos cilíndricos con escenas de combate. A) Sello de Ninbanda, c. 2600 a.n.e., Ur. Lapislázuli, 4.1 x 1.3cm. B16852, Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad de Pensilvania. B) Impresión del sello de Mesanepada, Ur, 6cm. Dibujos de la autora.

Por su parte, las reinas acadias también fueron propietarias de sellos decorados con escenas de combate, como sucedió, por ejemplo, con Taram-Agade, la hija de Naram-Sîn (Suter 2008: 13). Sin embargo, en este caso la inscripción con la que cuenta el sello parece indicar que fue el propio Naram-Sîn el que dio el sello a su hija,²⁷ algo que, no obstante, también hizo con su hijo Ukin-Ulmaš, hermano de Taram-Agade, y con varios administradores relacionados con la familia real (Buccellati y Kelly-Buccellati 2002: 13). Por tanto, este hecho indica que, al menos en algunos casos, el uso político de los sellos de la realeza primaba sobre el género de su futuro propietario o propietaria a la hora de elegir los motivos iconográficos que los decorarían y explica la presencia de una iconografía ‘masculina’ en el sello de una mujer.

²⁵ Véase <https://www.penn.museum/collections/object/56630> [Fecha de consulta 25/11/2022].

²⁶ Véase Collon 1987: 123, n° 522.

²⁷ ‘(De) Naram-Sîn, rey de Acad, Tar’am-Agade, su hija’ (Buccellati y Kelly-Buccellati 2002: 13).

Reinas y reyes: retratos familiares

En los restos de la cultura material del III milenio a.n.e., las mujeres regias no sólo aparecen representadas desempeñando papeles relacionados con su función social en banquetes o cultural en eventos religiosos, sino que también se conservan ejemplos de sellos cilíndricos en los que es la protagonista de escenas mucho más íntimas y familiares, aquellas en las que fue su papel como madre el que se quiso destacar y que no se dudó en plasmar en objetos relacionados con funciones administrativas. Un magnífico ejemplo de este tipo de iconografía es el que se puede observar en el sello cilíndrico acadio de la Figura 5 (2350-2150 a.n.e.),²⁸ descubierto en la tumba PG 871 de Ur, pues muestra a una mujer sentada sosteniendo a un niño o niña sobre su regazo mientras otras tres mujeres, de menor tamaño, le ofrecen diversos objetos (una rama de alguna planta muy similar a la que sostienen las figuras femeninas halladas en Mari, un tipo de cuenco pequeño y un recipiente de mayor tamaño y con asa). Si bien todas ellas aparecen ricamente ataviadas y la mujer sentada lo hace sobre un asiento muy similar a los pedestales que imitan las fachadas de los templos y que normalmente sirven de asiento a las deidades, todas ellas llevan el peinado característico de las reinas y mujeres de la realeza, entre las que se incluyen sus siervas, por lo que no se trata de una escena de culto hacia una diosa, sino una escena que probablemente narra la vida cotidiana de la reina mientras es atendida por sus siervas en palacio, o bien una escena que muestra la celebración de algún evento en el que sólo participaban mujeres y en el que la protagonista era la reina y su hijo o hija. No obstante, dado que este sello cilíndrico se halló en una tumba, no puede comprobarse si tuvo un uso administrativo o si sólo fue concebido como un amuleto y por ello se eligió para decorarlo un tema de este tipo.²⁹



Figura 5. Sello cilíndrico con escena familiar, Ur, 2350-2150 a.n.e. Cornalina, 1.9 x 1cm. B16924, Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad de Pensilvania. Dibujo de la autora.

Lo mismo sucedería con el sello cilíndrico BM 89343,³⁰ datado también en el período acadio, que muestra a una figura femenina muy similar a la del ejemplo anterior, con un niño o niña sobre su regazo, aunque esta vez está mirando, junto con otras dos mujeres que están de pie, a una tercera mujer que, a juzgar

²⁸ Véase <https://www.penn.museum/collections/object/273752> [Fecha de consulta 25/11/2022].

²⁹ Es digno de destacar que en la descripción que se hace de este sello cilíndrico en la página web del museo (citada en la nota a pie anterior) se dice que la tumba en la que se encontró era 'inusualmente rica', lo que apoyaría la hipótesis de que se tratara de la tumba de una reina.

³⁰ Véase https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1841-0726-166 [Fecha de consulta 25/11/2022].

por el inusual movimiento de sus brazos, parece estar llevando a cabo algún tipo de danza, posiblemente ante la mujer sentada, que posiblemente sea la reina, pues, de nuevo, todas ellas van peinadas como las mujeres destacadas de palacio y sus sirvientas. Desafortunadamente, este sello tampoco cuenta con una inscripción que confirme quien fue su propietario o propietaria ni se conoce su procedencia, pero la escena parece volver a mostrar un episodio que debió de tener lugar en el palacio y que estuvo protagonizado exclusivamente por mujeres, a excepción del posible hijo que tiene la mujer sentada sobre sus piernas.

Más luz sobre este tipo de escenas arrojan los sellos cilíndricos de la reina Uqnītum, esposa de Tupkiš, que era el rey hurrita de la antigua Urkeš. Se trata de sellos datados en torno al 2269-2240 a.n.e. y que provienen en su mayoría del palacio real de Urkeš (Kelly-Buccellati 2001: 48), concretamente de la zona de almacenes y del ala de servicio, un contexto arqueológico que apunta a su uso para la administración del palacio (Nadali 2014: 228). Estos sellos cuentan con inscripciones que confirman que su propietaria era 'Uqnītum, la esposa de Tupkiš' cuando también aparece representado su esposo, o bien 'Uqnītum, mujer' (Buccellati y Kelly-Buccellati 1995-1996: Figura 6), cuando no aparece su esposo, que es la opción más numerosa. En todos ellos, la reina aparece sentada, con un vestido a base de volantes con flecos similar al de las divinidades y peinada con una larga trenza que cae por su espalda, lo que la distingue de una diosa, pues en estos sellos también aparecen niños o niñas más pequeños pero que llevan el mismo peinado, de modo que no puede corresponder a una diosa. En uno de ellos (q2), justo en el que aparece nombrado y representado también su esposo Tupkiš (Figura 6a), sostiene en su regazo a uno de sus hijos al igual que sucedía con los ejemplos citados más arriba y enfrente de ella hay otro niño o niña mayor que toca la rodilla del rey. Sin embargo, este vínculo con los niños no parece darse sólo con la madre, sino también con el padre, pues en el sello k2 (Figura 6b) es él el que aparece representado solo, sin la reina, pero junto a uno de sus hijos, que también le toca la rodilla (Buccellati y Kelly-Buccellati 1995-1996: Figura 5). Este hecho muestra el deseo de la familia real de hacer ver que contaban con herederos, sin que ello fuera una cuestión exclusivamente femenina. Esto, unido a la iconografía de los sellos cilíndricos conservados de la reina Uqnītum, de cómo se proclama a sí misma en las inscripciones de tales sellos (no necesariamente siempre como 'esposa de'), de tener trabajando para ella a múltiples empleados con sus propios sellos cilíndricos y de haberse encontrado tales improntas en la zona de almacenaje y servicio del palacio de Urkeš,³¹ habla de que tanto el rey como la reina tenían un papel activo en la administración del palacio y que una de las imágenes que eligieron para que sus súbditos los reconocieran fue de índole familiar.



Figura 6. Sellos con escenas familiares, Urkeš, c. 2269-2240 a.n.e. A) Impronta del sello de la reina Uqnītum. B) Impronta del sello del rey Tupkiš. Dibujos de la autora.

³¹ Sobre las improntas de los sellos cilíndricos de Urkeš en general, véase Buccellati y Kelly-Buccellati 1995-1996; Kelly-Buccellati 2016.

Hombres y mujeres al servicio de las reinas y princesas

Fruto de sus labores administrativas en el palacio, se sabe que las reinas tenían trabajadores, tanto hombres como mujeres, a su servicio y al de sus hijos. Tanto los reyes como las reinas hicieron elaborar sellos cilíndricos que entregaban a tales trabajadores, presumiblemente para poder delegar en ellos parte de sus labores, como, por ejemplo, firmar recibos de determinados productos. La mencionada reina Uqnītum y los sellos de su cocinero Tuli (h4) o su nodriza Zamena (h2) son un claro ejemplo de ello (Kelli-Buccellati 2016): en el sello de Tuli parece mostrarse la preparación de una comida, mientras que en sello de Zamena ésta aparece mostrando gestos de cuidado hacia los hijos de la reina; sin embargo, en ambos el nombre que aparece en su inscripción es el de la reina Uqnītum.

En otros casos, las inscripciones con las que cuentan algunos ejemplares indican que el propietario del sello aparecía representado en el mismo, como sucedió con Dada, que era el administrador de la finca de Tuta-šar-libbiš, esposa del rey Šar-kali-šarri (c. 2218-2192 a.n.e.). En su sello (Figura 7),³² el nombre de Dada aparece escrito detrás de su propia imagen, que se encuentra delante de una figura femenina entronizada a cuyas espaldas aparece una inscripción con el nombre de Tuta-šar-libbiš, por lo que no cabe duda de que se trata de la imagen de la reina (Suter 2008: 14), que, además, aparece representada a una escala mucho mayor que la de Dada y la de la sirvienta femenina que se sitúa detrás de ella.

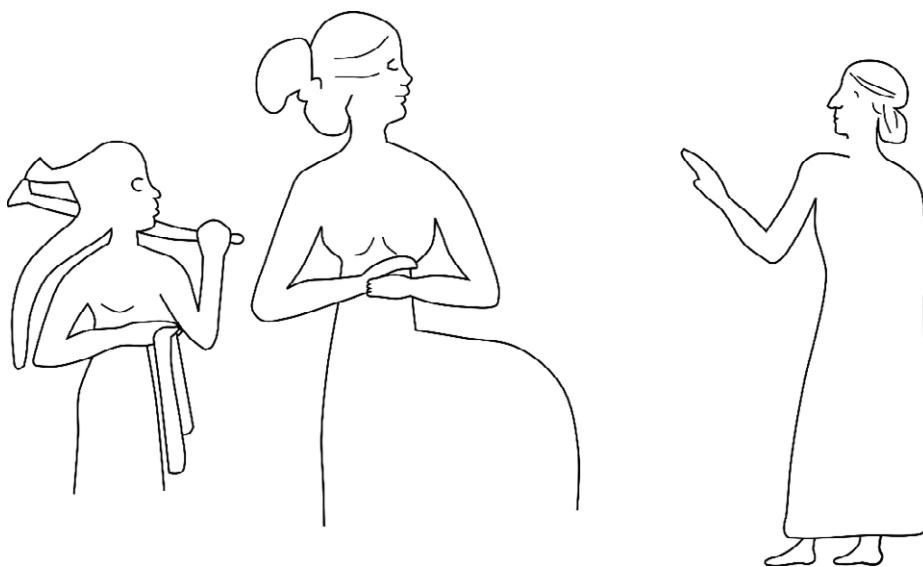


Figura 7. Impronta del sello de Dada en una *bullā*, c. 2217-2193 a.n.e. AO 288, Museo del Louvre. Dibujo de la autora.

Este caso muestra que la agencia de las mujeres de la realeza en relación a la administración era visible incluso en sellos cuyos propietarios eran hombres por el hecho de trabajar para ellas, lo que muestra el ejercicio de poder por parte de la realeza (no exclusivamente por parte del rey) y el uso de los sellos cilíndricos como herramienta política, al igual que sucedía con los sellos con escenas de combate cuyas propietarias eran las reinas.

³² Véase <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010153225> [Fecha de consulta 25/11/2022].

La creciente importancia de las concubinas de palacio a partir del II milenio a.n.e.

Junto con las reinas y princesas y sus correspondientes siervas, otras mujeres fueron progresivamente ocupando un lugar destacado en el palacio desde el período de la III Dinastía de Ur (c. 2100 a.n.e.): se trata de mujeres que, por sus cualidades físicas o intelectuales, o ambas, llamaron la atención de los gobernantes, que quisieron tenerlas siempre cerca, a veces bajo el mismo techo que sus mujeres principales e hijas.

Desde el Período Dinástico Arcaico es posible encontrar en los textos alusiones a mujeres que posiblemente desempeñaran la función de segunda esposa o concubina, aunque aparecen designadas como ‘pequeña esposa’ que, no obstante, se regocijaba en los brazos (Kramer 1969: 652) o en el regazo (Michalowski 1989: 72) de un hombre que tenía otra mujer (presumiblemente su mujer principal) e hijos. Del mismo modo y ya en relación directa con determinados gobernantes, en los textos aparecen términos como el de ‘esposa viajera’ (*dam kaskal*) o el de ‘pequeña esposa del comerciante’, lo que quizá hable de cómo los comerciantes tenían otras esposas que los acompañaban durante sus ‘viajes de negocios’. Ea-nišu y Šulgi-simti, por ejemplo, fueron dos ‘esposas viajeras’ del rey Šulgi, y Nanaya-ibsa fue la ‘amada esposa viajera’ del rey Bur-Sin (Stol 2016: 194). En el caso de Ea-nišu, Šulgi le dio un sello cilíndrico en el que aparece representado él mismo entronizado y sujetando una pequeña copa que parece que le ha dado la propia Ea-nišu, a la que sigue la diosa intercesora Lamma, que se distingue de ella por el tocado de cuernos y el vestido a base de volantes de flecos (Figura 8). Esta escena va acompañada por una inscripción que informa de que fue el propio Šulgi el que le regaló el sello a su ‘consorte viajera’ Ea-nišu y muestra, por tanto, la gran importancia que esta mujer tenía para él.³³ Por el contrario, no se conocen sellos de mujeres de la realeza, aunque sí de mujeres de gobernadores (Suter 2008: 14).



Figura 8. Impronta del sello de Ea-nišu en sobres, c. 2100-2000 a.n.e. BM 85399A, Ash 1971-346, Museo Británico. Dibujo de la autora.

Las fuentes textuales parecen corroborar este interés de los reyes por sus concubinas. Por ejemplo, respecto a las concubinas de Šulgi, se sabe que existieron estatuas de dos de ellas, Ea-nišu y Nin-kalla, que contaban con sus propias inscripciones (Suter 2008: 24).³⁴ En el caso de Mari, los textos incluyen el término ‘novia’, y parecen mostrar que eran mujeres cercanas al concepto de ‘concubina’: eran tan importantes para gobernantes como Yaḥdun-Lim que estaban todo el rato pensando en ellas, obsesionándose hasta tal punto que llegaron a hacer vivir aparte a sus mujeres oficiales, posiblemente porque quedaban cautivados por sus dotes como cantantes o instrumentistas.³⁵

³³ BM 85399A, Ash 1971-346. Sobre el sello en cuestión, véase Suter 2008: 14, Figura 26.

³⁴ Véase Frayne 1997: 2.1.2.81 y 2.1.2.84.

³⁵ Textos como MARI 4, MARI 6, etc., muestran que algunas de estas ‘novias’ eran cantantes.

Con el tiempo, en los textos acadios comenzó a aparecer una palabra, *esirtu*, que etimológicamente significa ‘mujer encarcelada’, a pesar de lo cual se puede traducir ambiguamente como ‘concubina’. Existen algunos textos, tanto en Asiria como en las regiones circundantes, que incluyen mujeres designadas por este término, aunque la concepción que de ellas se tenía parece variar en función de si eran concubinas de palacio o no: por ejemplo, un contrato de matrimonio procedente de Nuzi parece indicar que no gozaban de buena fama, ya que se consideraba que el marido no debía tener una segunda mujer ni una concubina mientras su mujer viviera,³⁶ mientras que las concubinas del rey de Nuzi recibían un destacado trato de favor por su parte, como se verá más adelante detalladamente.

Paralelamente al crecimiento cuantitativo y cualitativo de las concubinas del rey según las diversas fuentes, pues, por ejemplo, el harén de Mari llegó a albergar a más de 600 mujeres, las esposas oficiales e hijas de los gobernantes comenzaron a aparecer en las fuentes textuales y a ser representadas de manera cada vez más excepcional y a menudo, relacionadas, sobre todo en el caso de las princesas, con alianzas matrimoniales, lo que muestra un claro uso político de las mismas por parte del rey. Estas circunstancias podrían estar hablando de un cambio en la visibilidad de las mujeres de la realeza, pero quizá derivado más bien de la propia concepción que de ellas comenzaron a tener sus propios maridos o padres que de un posible declive de su agencia.

El aprecio de los reyes y las reinas de Mari por las concubinas

Uno de los lugares de los que se conoce más información sobre el papel de las mujeres del palacio es la ciudad de Mari, ya que allí se descubrió un importantísimo archivo gracias al cual se sabe incluso que contaban con una zona del palacio exclusivamente para ellas (Ziegler 2015: 199-200). Sin embargo, entre estas mujeres, las músicas tuvieron una importancia particular, tanto que no se puede descartar que algunas de ellas fueran concubinas del rey. El pasaje de una carta que el rey Zimrī-Lîm de Mari (1782-1759 a.n.e.) escribe a su esposa es un claro ejemplo de la selección, la formación y la preparación de las mujeres músicas en las cortes reales del Próximo Oriente Antiguo: dicho rey le escribe a su esposa Šibtu para que seleccione a 30 hermosas mujeres del grupo de trabajadoras textiles con el objetivo de que fueran entrenadas en el harén por el músico jefe real Warad-ilišu y que pudieran convertirse en cantantes especializadas.³⁷ Así, no es de extrañar que en aquella época el harén contara con más de 600 mujeres, de las cuales un tercio eran músicas y algunas de ellas posiblemente también las concubinas del rey (Ziegler 2015: 200).

Una vez instruidas, actuaban cantando o tocando caros instrumentos musicales en banquetes u otros eventos, por lo que contribuían así al prestigio y renombre de la corte. Por ello, tanta era la fascinación que podían llegar a tener los reyes de Mari durante esta época por las intérpretes de música que sus propias mujeres intentaban apartar a estas deseadas músicas de sus maridos. Un ejemplo es la suegra del propio Zimrī-Lîm de Mari, Gašera, que le pide a Zimrī-Lîm que entregue a la cantante Duššuba al rey de Karkemiš porque le gustaba demasiado a su marido, el rey Yarim-Lîm de Aleppo, pero Zimrī-Lîm sabía que esto no iba a resultar de agrado a su suegro, por lo que le escribió la siguiente carta a su suegra:

Si Yarim-Lîm (=su suegro) se enfada a causa de esta joven y me escribe, le responderé con un subterfugio, diciendo: no te negué a esta mujer porque Gašera (=su suegra y mujer de Yarim-Lîm) me dijera que así lo hiciese. Aplaḥanda (=rey de Karkemiš) la había reclamado y se la di a él.³⁸

Dada esta fascinación de los gobernantes por estas mujeres, no es de extrañar que tuvieran hijos con ellas, que se convertían a veces en músicos también.

³⁶ Texto HSS 924 (l 7-9). Véase Gordon 1935: 171-172.

³⁷ Texto ARM 10 126.

³⁸ Texto ARM 10 139.

No obstante, en otras ocasiones el sentimiento de una mujer de la corte hacia este tipo de mujeres era totalmente el opuesto, como se puede observar en un texto de la cuñada de Yasmaḥ-Addu, predecesor de Zimri-Lim: ‘No te he escrito hasta ahora porque la cantante Mannatum murió y mi corazón estaba afligido’.³⁹ De este modo, el fallecimiento de este tipo de mujeres tan importantes para los reyes también causaba un desconsuelo profundo a las propias reinas. Sin embargo, al menos socialmente, la reina o princesa siempre estaba por encima de las mujeres músicas y/o concubinas, como demuestra una carta que la hermana de Zimri-Lim le envió, en la que le dice que su marido la había dejado al cargo de su palacio y que todas las mujeres del mismo, incluidas concubinas y músicas, estaban bajo su autoridad (Ziegler 2016: 297).⁴⁰ Este texto es una clara evidencia de que, a pesar de la importancia que las concubinas estaban ganando en el palacio, las reinas seguían ejerciendo destacadas funciones administrativas y estaban presentes en las decisiones de los gobernantes, de modo que su agencia no se vio afectada. Desafortunadamente y a diferencia del período anterior, no se han descubierto restos materiales con representaciones de mujeres del palacio (tanto reinas y princesas como concubinas) o relacionados con ellas, tan sólo los textos con la información que se ha comentado anteriormente.

Las concubinas como propietarias de sellos en Nuzi

Algo similar a la fascinación de los gobernantes de Mari por sus cantantes e instrumentistas, también concubinas algunas de ellas, sucedió en Nuzi, una ciudad secundaria del Reino de Arrapha en la que se descubrió un gran archivo de tablillas que aporta importante información sobre múltiples aspectos de la sociedad y la administración hurrita (c. 1500-1350 a.n.e.). Así, gracias al hallazgo de este archivo se sabe que había palacios secundarios en varias ciudades del reino, como Kurruhani, Lubdi, Hurazina rabû, Nammahhe (o Nappahi), Temtenaš, Turša, Ulamme y Šilliawe. No obstante, a pesar de que había un solo rey, el de Arrapha, sí que había varias reinas, al menos en Nuzi, Tašenniwe, Lubdi y Zizza. Igualmente, había concubinas del rey (*esrētu*, plural de *esirtu*) en Nuzi, Anzukalli, Zizza y Tašenniwe. Por tanto, en Nuzi, Tašenniwe y Zizza debieron convivir la reina y las concubinas del rey, aunque es de Nuzi de donde se conserva la gran mayoría de la información (Lion 2012: 533). Allí, las tablillas concernientes a las *esrētu* se han encontrado en el palacio de Nuzi, concretamente en la estancia R76, que formaría parte de algún tipo de ‘zona de servicio’ relacionada con las estancias R95 y R96. En estas tablillas, se mencionan, por un lado, a las reinas y las concubinas conjuntamente, y, por otro, sólo a las concubinas en listas nominativas (Lion 2012: 534). Entre los textos en los que ambas se ven envueltas se encuentran, sobre todo, declaraciones en las que afirman haber recibido sus correspondientes raciones de cebada, pero lo más destacado es que estas tablillas estaban selladas por las propias mujeres que recibían las raciones,⁴¹ a veces *esrētu* que, al igual que en el caso de la corte de Mari o en Chagar-Bazar, eran también instrumentistas o cantantes en algunas ocasiones (Lion 2012: 538). Por tanto, el hecho de que algunas concubinas contaran con su propio sello habla de su importancia en la administración del palacio de Nuzi, como lo hicieron las reinas en períodos anteriores. Además, es necesario recalcar que, a pesar de que era bastante usual poseer un sello cilíndrico dadas las numerosas improntas diferentes que se han encontrado en las tablillas de Nuzi (Lion y Stein 2001; Porada 1947; Stein 1993a; Stein 1993b; Stein 2010), no era tan frecuente que la propietaria fuera una mujer. Este hecho quizá explique la existencia de textos que indican el traslado de mujeres de un lugar a otro y subrayan que tales mujeres se entregan con su propia ropa, zapatos, tocado, aceite y su sello, que, por tanto, se consideraba uno de los bienes que estas mujeres no podían dejar atrás (Lion 2016: 215-216).⁴² Curiosamente y a diferencia de períodos anteriores, no existen sellos cilíndricos de Nuzi cuyas inscripciones nos indiquen que su dueña fue una mujer, como sucedía con Puabi, Ninbanda o Uqnitum, sino que sólo se presupone que las mujeres los

³⁹ Texto ARM 10 2.

⁴⁰ Texto M. 8161: 4-12.

⁴¹ HSS 16 72, HSS 13 403, HSS 16 358, HASS 13 177, HASS 16 378, EN 10/1 52 y EN 10/2 134 (véase Lion 2012).

⁴² Textos HSS 16 399 (D6) y HSS 16 401 (D6).

usaban porque en las tablillas sobre las que dejaban su impronta, debajo de ésta se escribía en cuneiforme que era el sello de 'x' mujer; por el contrario, si se conocen sellos en los que sus propias inscripciones indican que su propietario era un hombre, normalmente el rey o alguien con un alto cargo, como los jueces. No obstante, los sellos con inscripciones que aportan ese tipo de información constituyen una marcada minoría en relación con el total de sellos conocidos por el momento, de modo que probablemente la presencia de dichas inscripciones en los sellos propiamente dichos responda más bien a cuestiones de estatus social de su propietario que a diferenciaciones de género.

En cualquier caso, es innegable que tales mujeres participaron de la vida de palacio y de su administración, pero no sólo las reinas y concubinas, sino que también se ha atestado que mujeres como niñeras, mujeres que se ocupaban de las princesas, mujeres que ocupaban destacados cargos administrativos en el séquito de la reina, etc., usaban sellos para firmar recibos de alimentos para los niños, de lana y prendas de vestir, etc. (Lion 2016: 217-218). Desafortunadamente, la iconografía que decora todos estos sellos está en proceso de estudio por parte de la autora del presente trabajo, por lo que sería arriesgado aportar información que pudiera vincular determinados motivos iconográficos con estas mujeres.

Algo diferente parece haber sucedido más allá de las puertas del palacio, pues, como se ha mencionado más arriba, la concepción de las concubinas no era muy buena fuera de la familia real. Prueba de ello son los numerosos textos que hablan de los problemas existentes respecto a la herencia de su padre entre los hijos legítimos y aquellos que habían sido fruto de una relación con una concubina. En términos generales, se puede establecer que a comienzos del II milenio a.n.e. en la Baja Mesopotamia los hijos ilegítimos se consideraban como un heredero más si su padre los había legitimado como tales mediante un proceso de adopción; sin embargo, en la Alta Mesopotamia y las áreas periféricas sólo se consideraba como herederos legítimos a los hijos que habían sido fruto de una relación con una concubina si la mujer principal no le había dado hijos (Justel 2013: 32-33). De este modo, se puede apreciar claramente que, fuera del ámbito del palacio, la mujer oficial estaba siempre por encima de la concubina en Nuzi (Justel 2013: 35).

Las mujeres de élite en época casita y postcasita

El papel de la mujer en la sociedad casita está aún por definir, si bien existen fuentes textuales que aportan cierta información al respecto. Por ejemplo, se sabe podían ser propietarias de tierras y actuar como testigos en determinados eventos legales, así como sellar documentos y organizar el matrimonio de sus hijos, aunque aparecen citadas en un número muy inferior al de los hombres (Brinkman 2017: 19). Entre las fuentes tanto textuales como visuales de la época destacan los denominados *kudurru*, que apoyan esta hipótesis, pues de los más de 180 ejemplares conocidos, sólo aparecen representadas mujeres en dos de ellos, mientras que las imágenes de hombres son mucho más numerosas. La imagen masculina no correspondiente a un dios más representada fue la del rey,⁴³ que además se suele mostrar en posición de superioridad respecto al súbdito que tiene delante, generalmente un alto funcionario del palacio o del templo, y, consecuentemente, aparece representado con atuendos ricamente decorados y elementos que denotan su poder, como la corona, el cetro o un arco (Figura 9).

⁴³ Meli-Šipak (Sb 23), Marduk-nādin-aḥḥē (BM 90841, WAM 21.10 y Warwickshire Museum), Adad-apla-iddina (Moussaieff Collection), Nabû-mukîn-apli (BM 90835), Nabû-apla-iddina (BM 90922 y BM 90936), Marduk-zākir-šumi I (AO 6684), Nabû-nāšir (Ash 1933.1101), Marduk-apla-iddina II (Va 2663) y Šamaš-šuma-ukîn (VA 3614), junto con otros ejemplos que no se han podido datar ni vincular a ningún gobernante a través de sus inscripciones (Sb 5640, YBC 2242, VA 211, BM 104415 y BM 104414).



Figura 9. Rey Marduk-nādin-aḫḫē como arquero en un *kudurru*, 1099-1082 a.n.e. Porcelanita, 16 x 9cm. Museo de Warwickshire. Imagen y dibujo de la autora.

En contrapartida, sólo se conocen dos representaciones de mujeres no diosas en los *kudurru*, aunque, al menos se sabe quiénes eran. Uno de tales ejemplos es el *kudurru* BM 90835,⁴⁴ cuyas inscripciones informan de que Ina-nūr-šēri, hija de Abī-rattaš, se casó con algún miembro de la familia de Burruša, a pesar de lo cual Arad-[Sebetti], hijo también de Abī-rattaš y ‘señor de Bīt-Māḫirā[nu], reclamó a la familia de Burruša que compraran la parcela que supuestamente habían heredado tanto él como su hermana de su padre (Paulus 2014: 622-636). Junto con esta información, el *kudurru* cuenta con la representación de ambos hermanos frente al rey Nabû-mukīn-apli, al que Arad-[Sebetti] parece llevar un arco e Ina-nūr-šēri un objeto plano y rectangular (Figura 10).⁴⁵



Figura 10. Escena de audiencia ante el rey en un *kudurru*, Sippar, Templo de Šamaš, 978-943 a.n.e. Caliza, 48 x 25 x 21cm. BM 90835, Museo Británico. Dibujo de la autora.

⁴⁴ Véase https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1882-0522-1799 [Fecha de consulta 25/11/2022].

⁴⁵ Las inscripciones confirman que esas figuras realmente se corresponden con las imágenes de dicho rey y de los hijos de Abī-rattaš. Véase Paulus 2014: 629-630, A1-A3 y B1-B6.

Es necesario subrayar el hecho de que Burruša era un fabricante de arcos, y que en el contrato de compra-venta se incluyeron tres arcos como pago por la compra de la parcela de tierras. De este modo, es posible que esta escena represente a ambos hermanos mostrando ante el rey las pruebas de que, tras varias reclamaciones, el proceso legal había llegado a su fin, concretamente uno de los objetos con los que se pagó por la parcela (el arco) y quizá el propio documento de compra-venta (el objeto que porta Ina-nūr-šēri podría ser una tablilla). A pesar de que Ina-nūr-šēri aparece representada después de su hermano, que es quien más se acerca al rey, posiblemente por ser un alto funcionario del palacio, el papel de esta mujer en la transacción es fundamental, tanto como para presentarse en audiencia ante el rey e incluir la escena que así lo atestigua en el monumento que presumiblemente garantizaría el cumplimiento del contrato.

Sin embargo, el ejemplo más destacado de la imagen de una mujer de este período es el de la hija del rey Meli-Šipak, Ḫunnubat-Nanāja, que aparece representada en el *kudurru* Sb 23 (1186-1172 a.n.e.), según el cual el rey le entregó una parcela de tierras a su hija. Además, el *kudurru* cuenta con una escena en la que Meli-Šipak toma el brazo de su hija, que aparece ricamente ataviada y porta una lira, y la introduce ante la diosa Nanāja (Figura 11): la posición de las manos tanto del rey como de la diosa constituye una forma de saludo recíproco que indica que el rey tenía el estatus necesario para hacer dicha donación de tierras y, tomando el brazo de su hija, le transfiere dicho estatus (Frechette 2012: 70).



Figura 11. Escena de presentación en el templo en un *kudurru*, Susa, 1186-1172 a.n.e. Caliza oscura, 90 x 45 x 28cm. Sb 23, Museo del Louvre. Dibujo de la autora.

Además, la inscripción del *kudurru* informa en varias ocasiones de que el rey situó un incensario frente a la diosa,⁴⁶ y casualmente aparece representado también en la escena, justo delante de la diosa y entre ella y el rey. Por ello y dado que Ḫunnubat-Nanāja no toca la lira, sino que sólo la porta, es plausible que dicho instrumento fuera una especie de regalo u ofrenda para la diosa, al igual que había hecho su padre

⁴⁶ Paulus 2014: 394, (8) II 31-32 y 395, (8) III 18-19.

con el incensario y tal y como se sabe que se hizo en periodos posteriores.⁴⁷ De este modo y al igual que habían hecho las reinas del III milenio a.n.e., la princesa claramente participó en algún evento religioso, en este caso relacionado con una entrega de tierras que la convirtió en propietaria de las mismas, recuperando, por tanto, las funciones características de las mujeres de la corte y que parecían haberse olvidado en los siglos precedentes.

No obstante, esta no fue la tónica común, ya que lo más usual fue que los reyes casitas enviaran a sus hijas como esposas para los faraones egipcios y los reyes hititas (Brinkman 2017: 20) con el objetivo de establecer alianzas matrimoniales que se tradujeran en contactos diplomáticos con los principales poderes del Bronce Reciente. Realmente es en este tipo de contextos en los que tales princesas aparecen más usualmente citadas en las fuentes textuales, a lo que se une que, desde comienzos del II milenio a.n.e. el cargo de suma sacerdotisa, como Enheduanna, fue desapareciendo (Stol 2016: 584), restándole nuevamente importancia, en este caso religiosa, a las mujeres de la realeza.

En cuanto al resto de ejemplos de cultura material relacionados con las mujeres de este período, como, por ejemplo, los sellos cilíndricos, es necesario subrayar que son realmente escasos, pues fueron las deidades las que se convirtieron en auténticas protagonistas de estos objetos, a pesar de lo cual los reyes y otro tipo de altos funcionarios sí que siguen apareciendo en escenas de presentación u entrega de ofrendas ante alguna deidad.⁴⁸ Además, en este caso no parece haber diferenciación entre mujeres de la realeza y concubinas, ya que apenas hay alusiones a estas últimas en las fuentes textuales casitas. Así, y a pesar de que se sabe que había mujeres que desempeñaron trabajos como el de cuidadora de caballos, artistas que cincelaban sellos cilíndricos, peleteras, tejedoras o intérpretes de música, parece que la concepción que se tenía de las mujeres de la realeza, salvo excepciones como la de Ḫunnubat-Nanāja, siguió el camino marcado por los reyes de la III Dinastía de Ur.

Conclusiones

A lo largo de este estudio se ha intentado mostrar cómo la presencia de las mujeres de palacio en las fuentes escritas y visuales del III y II milenios a.n.e., si bien no tiene por qué indicar con exactitud cuál fue su visibilidad y agencia respecto a lo que realmente pudo suceder y sin olvidar que fue mucho menos marcada que la de su contrapartida masculina, sí que es una prueba indudable de cuáles fueron las actividades que desempeñaron en épocas concretas, e incluso, la actitud y carácter que algunas de ellas pudieron tener. Esta información, correctamente contextualizada, es la que nos habla de que hace más de 5000 años existieron en el Próximo Oriente reinas que participaban en destacados eventos sociales, como los banquetes, en los que la imagen de su marido, más que hacer sombra a la suya, llegó a quedar supeditada al incipiente protagonismo de la imagen de mujeres tan relevantes como Puabi o Ninmelila. De hecho, algunas de ellas se identificaron con la imagen del fiero león que vence a sus presas, mostrando con ello que eran parte de la realeza dominante del mismo modo que lo eran su marido, sus hijos, hermanos y, en definitiva, los hombres que las rodeaban en el palacio. En algunos casos, estas reinas no necesitaron dejar constancia de que eran la ‘esposa de’, sino ‘sólo’ mujeres o reinas, a pesar de que, por el contrario, alguno de los más destacados gobernantes del momento sí quiso hacer saber que era su esposo. En ocasiones, las reinas se reunían con otras mujeres de palacio, posiblemente para celebrar algún evento femenino relacionado con sus hijos, entre los que surgieron no sólo príncipes que se convertirían en los futuros gobernantes, sino también princesas de entre las que surgió la primera poetisa de la historia, así como promotoras de edificios tan esenciales como los templos que tuvieron el suficiente poder religioso y económico como para tener esculturas de sí mismas. Además, hubo reinas

⁴⁷ El *Himno Acróstico* que el rey asirio Assurbanipal dedicó a Marduk y Šarpanitu muestra cómo a veces se entregaban instrumentos musicales, como el *inu* (laúd) o el *sammû* (lira o arpa), junto con incensarios como ofrendas para los dioses.

⁴⁸ Véase en general, entre otros, los trabajos de Herles 2006; Stieheler-Alegría Delgado 1996.

que consiguieron conciliar el cuidado de sus hijos con sus labores administrativas, y la imagen que eligieron para que sus súbditos, tanto hombres como mujeres, las identificaran fue la de madres, tarea en la que reinas como Uqnītum fueron acompañadas por sus esposos.

Sin embargo, a partir de la III Dinastía de Ur entró en escena una nueva figura, la de las concubinas, es decir, jóvenes, bellas y habilidosas mujeres que, a pesar de no gozar de mucha fama fuera de las puertas de palacio, consiguieron captar la atención de los principales gobernantes del momento, tanto que algunos de ellos llegaron a obsesionarse con ellas, hasta tal punto que son ellas las que aparecen en las fuentes y no sus esposas oficiales o hijas. Su número llegó a ser muy elevado, lo que motivó que en palacios como el de Mari o Nuzi se tuviera que destinar un área exclusivamente para todas las mujeres, donde las reinas, las princesas y las concubinas llegaron a convivir. En este contexto, incluso se pudieron crear lazos de amistad entre la reina y las concubinas de su esposo, tanto que sufrieron un gran dolor ante la pérdida de alguna de estas mujeres con las que compartían su marido. Estas concubinas llegaron a desempeñar labores administrativas en el palacio, al igual que lo hacían las reinas, aunque, poco a poco, ambas fueron desapareciendo de las fuentes, sobre todo del registro visual, como si las labores que seguían desempeñando ya no fueran dignas de ser plasmadas. Ciertamente, conforme fue avanzando el II milenio a.n.e., las imágenes divinas fueron ganando protagonismo, pero aun así las representaciones de los gobernantes y otros hombres con cargos elevados siguieron estando presentes, por lo que un posible aumento de la religiosidad no explica la paulatina desaparición de la presencia de las mujeres de palacio en las fuentes del momento. De hecho, desde el período paleoasirio se multiplicaron las imágenes de mujeres en materiales como la terracota, es decir, imágenes que debieron de ser utilizadas en contextos más domésticos y por grupos sociales con un estatus social bajo.

Por tanto, este cambio de concepción de la mujer y la importancia de las labores que realizaba parece estar más vinculado a la realeza, y, dado que a partir de mediados del II milenio a.n.e. los gobernantes no dudaron en enviar a sus hijas como esposas a sus principales enemigos para crear alianzas políticas diplomáticas, es plausible que fueran los propios reyes, ambiciosos de poder, los que coartaron la visibilidad de sus esposas e hijas, algunas de las cuales habían conseguido brillar en épocas anteriores a pesar de haber estado rodeadas de hombres distinguidos.

Bibliografía

- Asher-Greve, J.M. 2012. Women and agency: a survey from Late Uruk to the end of Ur III, en H. Crawford (ed.) *The Sumerian world*: 359-377. London: Routledge.
- Bahrani, Z. 2001. *Women of Babylon: gender and representation in Mesopotamia*. New York: Routledge.
- Brinkman, J.A. 2017. Babylonian under the Kassites: some aspects for consideration, en A. Bartelmus y K. Sternitzke (eds) *Karduniaš: Babylonia under the Kassites*: 1-44. Boston/Berlin: De Gruyter.
- Buccellati, G. y M. Kelly-Buccellati. 1995-1996. The Royal Storehouse of Urkesh: the glyptic evidence from the Southwest Wing. *Archiv für Orientforschung* 42/43: 1-32.
- Buccellati, G. y M. Kelly-Buccellati. 2002. Tar'am-Agade daughter of Naram-Sin at Urkesh, en L. al-Gailani, J. Curtis, J. Oates y J. Reade (eds) *Of pots and plans, papers on the archaeology and history of Mesopotamia and Syria presented to David Oates in honor of his 75th birthday*: 11-31. London: NABU.
- Cancik-Kirschbaum, E. y J. Kahl. 2018. *Erste Philologien: Archäologie einer Disziplin vom Tigris bis zum Nil*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Collon, D. 1987. *First Impressions*. London: British Museum Press.
- Collon, D. 2006. La musique dans l'art mésopotamien. *Arqueologie et sciences des origines* 310: 6-15.

- Culbertson, L.E. 2009. Dispute resolution in the provincial courts of the Third Dynasty of Ur. Tesis doctoral inédita, University of Michigan.
- Feliu, L. 2018. Retratos y semblanzas: mujeres en la literatura sumeria, en J.J. Justel y A. García-Ventura (eds) *Las mujeres en el Oriente cuneiforme*: 117-140. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.
- Foster, B.R. 2019. Authorship in cuneiform literature, en I. Berensmeyer, G. Buelens y M. Demoor (eds) *The Cambridge handbook of literary authorship*: 13-26. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frayne, D. 1990. *Old Babylonian Period* (Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods, vol. 4). Toronto: University of Toronto Press.
- Frayne, D. 1993. *Sargonic and Gutian periods* (Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods, vol. 2). Toronto: University of Toronto Press.
- Frayne, D. 1997. *Ur III period* (Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods, vol. 3). Toronto: University of Toronto Press.
- Frechette, C.G. 2012. *Mesopotamian ritual-prayers of "hand-lifting" (Akkadian Šuillas)*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Gansell, A.R. 2020. Women's lives in the Ancient Near East and facets of Ancient Near Eastern womanhood, en A.W. Lassen y K. Wagensonner (eds) *Women at the dawn of History*: 14-23. New Haven: Yale University.
- Gordon, C.H. 1935. Nuzi tablets relating to women. *Analecta Orientalia* 12: 163-184.
- Hafford, W.B. 2019. The Royal Cemetery of Ur, en S. Tinney y K. Sonik (eds) *Journey to the city: a companion to the Middle East galleries at the Penn Museum*: 196-234. Philadelphia: Penn Museum.
- Halton, C. y S. Svärd. 2018. *Women's writing of Ancient Mesopotamia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herles, M. 2006. *Götterdarstellungen Mesopotamiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. Das anthropomorphe Bild im Verhältnis zum Symbol*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Justel, J.J. 2013. The rights of a concubine's descendants in the Ancient Near East. *Revue internationale des droits de l'antiquité* 60: 13-36.
- Kelly-Buccellati, M. 2001. L'arte di Urkesh, en S. Bonetti (ed.) *Gli opifici di Urkesh. Conservazione e restauro a Tell Mozan. Atti della Tavola Rotonda tenuta presso l'Opificio delle pietre dure, Firenze 23 Novembre 1999* (Bibliotheca Mesopotamica 27): 47-60. Malibu: Undena Publications.
- Kelly-Buccellati, M. 2016. Women's power and work in ancient Urkesh, en S.L. Budin y J.M. Turfa (eds) *Women in Antiquity. Real women across the ancient world*: 48-63. London/New York: Routledge.
- Kramer, S. 1969. Sumerian Miscellaneous Texts, en J. Pritchard (ed.) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*: 646-652. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Lafont, B. 2000. Considérations sur la pratique judiciaire, en F. Joannès (ed.) *Rendre la justice en Mésopotamie: archives judiciaires du Proche Orient ancien (III e - I er millénaires avant J.-C.)*: 15-34. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes.
- Lassen, A.W. 2020. Women and seals in the Ancient Near East, en A.W. Lassen y K. Wagensonner (eds) *Women at the dawn of History*: 24-37. New Haven: Yale Babylonian Collection.

- Lion, B. 2011. Literacy and gender, en K. Radner y E. Robson (eds) *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*: 90-112. Oxford: Oxford University Press.
- Lion, B. 2012. Les femmes come signe de puissance royale: la maison du roi d'Arrapha, en G. Wilhelm (ed.) *Organization, representation, and symbols of power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg (20-25 July 2008)*: 531-542. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Lion, B. 2016. "Ces femmes avec leur sceaux..." Quelques mentions des sceaux et de leur usage dans les tablettes de Nuzi, en J. Patrier, P. Quenet y P. Butterlin (eds) *Mille et une empreintes. Un Alsacien en Orient. Mélanges en l'honneur du 65e anniversaire de Dominique Beyer* (Subartu XXXVI): 215-228. Tübingen: Brepols.
- Lion, B. y D. Stein. 2001. The Pula-ḫali family archive, en B. Lion y D. Stein, *The Pula-ḫali family archives* (Studies on the civilization and Cultures of Nuzi and the Hurrians 11): 247-376. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Marchesi, G. 2004. Who was buried in the Royal Tombs of Ur? The epigraphic and Textual Data. *Orientalia Nova Series* 73: 153-97.
- McCaffrey, K. 2008. The female kings of Ur, en D. Bolger (ed.) *Gender through time in the Ancient Near East* (Gender and Archaeology 17): 173-215. Lanham: AltaMira Press.
- McHale-Moore, R. 2000. The mystery of Enheduanna's disk. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 27: 69-74.
- Michalowski, P. 1989. *The lamentation over the destruction of Sumer and Ur*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Nadali, D. 2014. Family portraits: some considerations on the iconographical motif of the "Woman with Child" in the art of the Third Millennium B.C.E., en L. Marti (ed.) *La famille dans le Proche-Orient ancien: réalités, symbolismes, et images. Proceedings of the 55th Rencontre Assyriologique Internationale at Paris, 6 - 9 July 2009*: 227-243. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Otto, A. 2016. Professional women and women at work in Mesopotamia and Syria (3rd and early 2nd millennia BC): the (rare) information from visual images, en B. Lion y C. Michel (eds) *The role of women in work and society in the Ancient Near East*: 112-148. Boston/Berlin: De Gruyter.
- Paulus, S. 2014. *Die babylonischen Kudurru-Inschriften von der kassitischen bis zur frühneubabylonischen Zeit*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Pinnock, F. 2014. The image of power at Mari between East and West. *Syria supplément* 2: 675-689.
- Porada, E. 1947. *Seal impressions of Nuzi* (The Annual of the American Schools of Oriental Research 24). New Haven: American Schools of Oriental Research.
- Sallaberger, W. y A. Westenholz. 1999. *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit* (Orbis Biblicus et Orientalis 160/3). Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag and Vandenhoeck & Ruprecht.
- Selz, G.J. 2005. *Sumerer und Akkader: Geschichte, Gesellschaft, Kultur*. München: C. H. Beck.
- Stein, D. 1993a. *Das Archiv des Šilwa-Teššup Heft 8. The seal impressions (Text)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Stein, D. 1993b. *Das Archiv des Šilwa-Teššup Heft 8. The seal impressions (Catalogue)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

- Stein, D. 2010. The Nuzi elite: iconography of power and prestige, en J. Fincke (ed.) *Festschrift für Gernot Wilhelm anlässlich seines 65. Geburtstag am 28. Januar 2010*: 355-367. Dresde: Islet.
- Stiehler-Alegría Delgado, G. 1996. *Die kassitische Glyptik*. München: Profil Verlag.
- Stol, M. 2016. *Women in the Ancient Near East*. Boston/Berlin: De Gruyter.
- Suter, C.E. 2018. Imágenes, visibilidad y agencia de las mujeres de la realeza en la Mesopotamia arcaica, en J.J. Justel y A. García-Ventura (eds) *Las mujeres en el Oriente cuneiforme*: 313-345. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.
- Suter, C.E. 2008. Who are the women in Mesopotamian art from ca. 2334-1763 BCE? *Kaskal* 5: 1-55.
- Suter, C.E. 2016. Images of queens, high priestesses, and other elite women in Third-Millennium Mesopotamia, en S.L. Budin y J.M. Turfa (eds) *Women in Antiquity. Real women across de Ancient World*: 35-47. London/New York: Routledge.
- Suter, C.E. 2017. On images, visibility, and agency of early Mesopotamian royal women, en L. Feliu, F. Karahashi y G. Rubio (eds) *The first ninety years: a Sumerian celebration in honor of Miguel Civil*: 337-362. Boston/Berlin: De Gruyter.
- van de Mieroop, M. 1989. Women in the economy of Sumer, en B. Lesko (ed.) *Women's earliest records: from Ancient Egypt and Western Asia*: 53-69. Atlanta: Scholars Press.
- Wagensonner, K. 2020. Between history and fiction – Enheduana, the first poet in world literature, en A.W. Lassen y K. Wagensonner (eds) *Women at the dawn of history*: 39-45. New Haven: Yale University Press.
- Weiershäuser, F. 2008. *Die königlichen Frauen der III. Dynastie von Ur*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Westenholz, A. 1999. The Old Akkadian Period: History and Culture, en W. Sallaberger y A. Westenholz (eds) *Akkade-Zeit und Ur III-Zeit* (Orbis Biblicus et Orientalis 160/3): 17-117. Fribourg: Universitätsverlag.
- Westenholz, J.G. 1989. Enheduanna, En-Priestess, Hen of Nanna, Spouse of Nanna, en H. Behrens, D. Loding y M.T. Roth (eds) *DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11): 539-556. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Winter, I.J. 1987. Women in public: the disk of Enheduanna, the beginning of the office of EN-Priestess, and the weight of visual evidence, en J.M. Durand (ed.) *La femme dans le Proche-Orient antique. Compte rendu de la XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 7-10 Juillet 1986*: 189-201. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Wright, R.P. 2008. Gendered Relations and the Ur III Dynasty: Kinship, Property, and Labor, en D. Bolger (ed.) *Gender through Time in the Ancient Near East*: 247-279. Lanham: Altamira Press.
- Ziegler, N. 2015. Femmes inspiratrices en Mésopotamie: les musiciennes de cour. *Journal asiatique* 303(2): 197-204.
- Ziegler, N. 2016. Economic activities of women according to Mari texts (18th century BC), en B. Lion y C. Michel (eds) *The role of women in work and society in the Ancient Near East* (Studies in Ancient Near Eastern Records 13): 296-309. Boston/Berlin: De Gruyter.

Honra a tu madre: Aproximaciones a la maternidad en el Reino Medio egipcio

Beatriz Noria-Serrano

Universidad de Alcalá¹

Abstract

Motherhood in ancient Egypt has been studied mainly from the biological point of view, focusing on the aspects of conception, pregnancy, and labour. However, the social dimension of motherhood has not yet been thoroughly discussed, especially the relationship between the mother and her adult child. In the Middle Kingdom (1980-1760 B.C.), thousands of individuals placed stelae at the site of Abydos, not only to ensure their participation in the festivals that took place there for eternity but also as a way of public presentation. Thus, a new examination of these objects provides a glimpse of the social mechanisms involved in the mother-child relationship as attested in the first half of the II millennium B.C. The aim of this paper is to analyse the evolution of the mother's role in this relationship during the Middle Kingdom. By examining three case studies using stelae from Abydos, this paper concludes that there was an increase in the importance of the mother over time and presents a hypothesis to explain these changes.

Keywords

Motherhood; Household; Middle Kingdom; Abydos; Stelae.

Introducción

La maternidad constituye una de las principales prácticas que tienen lugar en cualquier sociedad. Por un lado, asegura la continuidad de la comunidad proveyéndola de nuevos miembros, a los que proporciona comida y protección. Por otro, se encarga de la supervivencia del grupo en términos sociales y culturales, puesto que transforma al infante en un ente cultural: le enseña a hablar, a interactuar con otras personas y a aceptar un sistema de creencias y reglas que hacen de este gradualmente un individuo activo de la sociedad (Barlow y Chapin 2010; Sánchez Romero y Cid López 2018: 5). Sin embargo, la maternidad ha sido un tema controvertido dentro de los estudios de género. Muchas investigadoras prácticamente la consideran la base de la opresión de la mujer (Beauvoir 1949; DiQuinzio 1999: ix), mientras que otras ven el potencial de estas prácticas como una forma de empoderamiento por parte de las mujeres (Muraro 1991; Rich 1986). Por otro lado, ninguna de estas aproximaciones cuestionó, de forma explícita, el determinismo biológico según el cual se constituía la idea de la maternidad en Occidente durante el siglo XX. Esto implicó considerar estas prácticas como universales y directamente relacionadas con la mujer. Desafortunadamente, la importancia de la maternidad en la construcción de la identidad femenina bajo el paradigma patriarcal ha hecho que, por lo general, sea un tema poco analizado dentro de los estudios de género. Esto no quiere decir que no se hayan planteado estudios sobre maternidad desde una perspectiva de género. La publicación del famoso libro *Of Woman Born* de Adrienne Rich (1976), marcó el inicio de la investigación dentro de este ámbito. Desde entonces, muchos son los temas que se han estudiado referidos a la maternidad: sexualidad, religión, violencia doméstica, salud, etnicidad, etc. Aunque dichos análisis —a los que Andrea O'Reilly denominó *motherhood studies* (2021: 19)— cuentan con su propia metodología, objetivos y problemas, estos se nutren, obviamente, de marcos teóricos feministas o de género. De hecho, en la introducción

¹ Este artículo se ha escrito durante un contrato predoctoral FPU del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades adscrito al Departamento de Historia y Filosofía de la Universidad de Alcalá.

de una de las publicaciones más recientes al respecto, *The Routledge Companion to Motherhood*, se avala la separación establecida por Rich de las dimensiones opresivas y empoderantes de la maternidad (O'Brien Hallstein, O'Reilly y Giles 2021: 2). Sin embargo, la maternidad sigue viéndose desde los estudios de género como un objeto de estudio independiente. Prueba de ello es que en el volumen *The Sage Handbook of Feminist Theory*, publicado en 2014 (Evans *et al.* 2014), solo hay un capítulo —de los treinta y cinco que conforman el libro— que aborda de alguna forma la maternidad.²

Es, probablemente, debido a este papel secundario en los debates sobre el género, unido a la dificultad metodológica de interpretar las evidencias al respecto (Sánchez Romero 2006) por lo que la maternidad tampoco se ha abordado desde la arqueología. A finales del siglo XX y comienzos del XXI comienzan a surgir los primeros trabajos sobre maternidades en periodos históricos previos a la Edad Contemporánea, la mayoría de ellos centrados en la Prehistoria (Barlow y Chapin 2010; Beausang 2000; Bolen 1992; González-Marcén, Montón-Subías y Picazo 2008; O'Donnell 2004; Rebay-Salisbury 2017; Sánchez Romero 2006; Sánchez Romero 2008; Wilkie 2003). Dichos trabajos comenzaron a cuestionar la maternidad como un universal histórico y natural. A lo largo de la historia y de las culturas han existido no una, sino varias formas de entender la maternidad, construidas socialmente de acuerdo con las necesidades económicas, ambientales e ideológicas de cada sociedad. Esta idea se ha ido extendiendo a otras áreas de la Historia, al igual que a otras disciplinas y, afortunadamente, cada vez se están realizando más estudios que analizan las distintas maternidades que se han desarrollado a lo largo del tiempo y del espacio.

El presente artículo tiene como objetivo contribuir al estudio de la maternidad en el antiguo Egipto, entendida como una institución social culturalmente creada, a la vez que como una experiencia personal. En primer lugar, se analizarán las fuentes secundarias que han estudiado, de alguna forma, la maternidad en el antiguo Egipto. Se pretende así comprender cuál ha sido el enfoque principal que la Egiptología ha realizado sobre este tema y cuáles son las principales problemáticas que dicha aproximación plantea. En segundo lugar, se aborda la expresión de la relación madre-hijos adultos durante el Reino Medio (1980-1760 a.n.e.)³ en las estelas halladas en Abidos. Por último, se sugieren nuevas vías de análisis e interpretación de las evidencias para continuar avanzando en la investigación de la maternidad en el antiguo Egipto.

El estudio de la maternidad en el antiguo Egipto

La madre del rey fue una de las primeras figuras femeninas en ser estudiada por parte de la Egiptología. La aparente importancia de la reina en la legitimación del nuevo soberano provocó que su papel en la institución faraónica comenzara a estudiarse desde los años sesenta. Otto (1969: 400-402) afirmó que uno de los elementos claves en la legitimación del rey era el derecho de nacimiento, en el cual la madre del rey jugaba un papel esencial. Se entendía que la madre transfería el poder real a su hijo, el derecho divino por el cual podía reinar sobre las dos tierras (Sabbahy 2021: 12). Esta teoría fue rechazada por Robins (1983) y matizada por Roth (2001: 331-340), según la cual la reina madre actuaría como nexo de unión entre el predecesor y su hijo, tanto en el ámbito terrenal como en el divino.⁴

² Específicamente la relación madre-hija en las adaptaciones cinematográficas de Mildred Place (Jacobs 2014).

³ La cronología del presente artículo sigue la propuesta de Hornung, Krauss y Warburton 2006.

⁴ No obstante, la teoría de la transferencia de la legitimidad al trono por vía materna sigue teniendo éxito dentro de la Egiptología. Feutch menciona que 'Silke Roth has shown the importance of the queen in the transfer of royal power to her son' (2016: 2010), sin especificar nada más. Sabbahy por su parte si apoya categóricamente esta teoría 'The prominent position of the king's mother comes from her role of passing on the divine birthright to her son, so that he is legitimate as king' (2021: 12).

Desgraciadamente, el interés por la madre del rey no implicó un estudio más pormenorizado de las madres como figuras claves de la sociedad del antiguo Egipto. La mayoría de los trabajos se centraban en el ámbito divino (Roth 2000; Troy 1986) y, desde los años noventa, en los momentos de la concepción, el embarazo y el parto (Janssen y Janssen 1990; Marshall 2015; Robins 1994-1995). El énfasis en estos aspectos biológicos es lógico por varios motivos. Nacer es uno de los pocos eventos universales que encontramos dentro de la especie humana y, por lo tanto, siempre ha existido gran fascinación alrededor de ello. Además, la sociedad occidental contemporánea ha considerado que dar a luz es la función más importante que puede realizar una mujer, aquella que marca su destino (Callaway 1993). A todo ello hay que sumar los cambios que se estaban produciendo en Occidente en relación con la concepción y la maternidad a finales del siglo XX. El desarrollo de las técnicas de fecundación in vitro que se produjo desde finales de los años 80 provocó el surgimiento de nuevos modelos familiares, así como de nuevos planteamientos éticos (Carsten 2004: 2-4) y modelos culturales (Carsten 2000: 11), lo cual conllevó un incremento en el número de trabajos que abordaban la(s) maternidad(es) en la década de los noventa (p. ej. Callaway 1993; Edwards *et al.* 1993; Franklin y Ragoné 1998; Ginsburg y Rapp 1991, 1995; Martin 1991; Moraga 1998; Nelson 1996; Pepper 1999; Ragoné 1994; Seavello 1992; Weston 1991). La Egiptología obviamente se vio influenciada por estas tendencias, de manera que las publicaciones que comenzaban a realizarse acerca de la mujer en el antiguo Egipto dedicaban al menos un capítulo o apartado al embarazo y el parto (Robins 1993; Tyldesley 1994; Watterson 1991).

No solo hay que tener en cuenta el contexto social y cultural de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI para entender por qué la Egiptología se centró en los aspectos más fisiológicos de la maternidad. Son numerosas las evidencias del antiguo Egipto que han llegado hasta nuestros días que abordan el embarazo y el parto. Las *Instrucciones (sb3yt)*, esas enseñanzas que realizaba un padre o un tutor varón a su hijo o alumno, hacían hincapié en la importancia de tener hijos. Por ejemplo, en las *Instrucciones de Ani* (pAni B 16,1-3) se afirma ‘Toma una esposa mientras seas joven, (para que) ella te haga un hijo, para que te nazca mientras eres joven, enséñale a actuar como un hombre.’⁵ Bueno es el hombre cuya gente es numerosa, es respetado por sus hijos’ (Lichtheim 1976: 136; Quack 1994: 88-89, 284-285).⁶ La importancia de tener hijos en el antiguo Egipto queda demostrada también por los abundantes remedios para tratar la infertilidad que se han conservado. Marshall analiza en el primer capítulo de su libro *Maternité et petite enfance en Égypte ancienne* (2015: 25- 48) las peticiones a dioses o a difuntos que se realizaban para que la mujer se quedara embarazada, así como los numerosos tratamientos médicos preservados en papiros como el papiro médico de Berlín o el papiro Carlsberg para lograr dicho objetivo. Teeter también aborda estas peticiones en su artículo *Earthly and Divine Mothers in Ancient Egypt* (2017), una de las publicaciones más recientes sobre este tema. Las evidencias sobre el embarazo y el parto no son solo textuales, sino también iconográficas y arqueológicas. En el Museo de El Cairo hay un relieve que originalmente se encontraba en el *mammisi* del conocido templo de Dendera donde se representa a una mujer dando a luz en una silla de parto, ayudada por dos deidades hathóricas (Wegner 2009: 472); los reyes Hatshepsut y Amenhotep III perpetuaron sus nacimientos divinos en los templos de Deir el-Bahari y Luxor respectivamente (Coyette 2015; Gayet 1894: lám. LXIII-LXVII; Matic 2018; Naville 1896: lám. XLVII-LV; *Urk.* IV: 216-234); y son varios los *ostraca* en los que se representa a una mujer que, aparentemente, acaba de dar a luz, con su hijo en brazos (Backhouse 2020). Por otro lado, son numerosas las figurillas que se han encontrado de madres con sus recién nacidos (Pinch 1983; Spieser 2004; Teeter 2017: 147-158). También cabe mencionar los numerosos marfiles

⁵ O ‘es apropiado hacer personas’ (Lichtheim 1976: 136, 145).

⁶ Es importante tener en cuenta que no se han preservado evidencias sobre una celebración religiosa o legal que constituyera formalmente el matrimonio en el Egipto faraónico y parece que este se constituía con la cohabitación de las partes. Eyre (2007) entendía el matrimonio como el marco social adecuado para la procreación. Solo con el nacimiento de los niños el matrimonio tenía plenos efectos económicos (Eyre 2007: 223). Lo que es más importante, Eyre (2007: 225) argumenta que no era el matrimonio o la primera relación sexual, sino el embarazo y el parto lo que permitía a la mujer en el antiguo Egipto ser entendida como un sujeto con agencia propia en la sociedad.

mágicos hallados con iconografía relacionada con el parto y que, probablemente, tuvieran una función protectora hacia la madre y el infante (Quirke 2016; Wegner 2009). El hallazgo en 2001 del conocido ‘adobe de nacimiento’ de Abidos por parte de la expedición conjunta de la Universidad de Pennsylvania, la Universidad de Yale y el Instituto de Fine Arts de la Universidad de Nueva York, también ha provocado un renacido interés por entender la actividad física y las prácticas religiosas que tenían lugar en el momento del parto (Marshall 2015: 70-117; Töpfer 2014; Wegner 2009).

La siguiente función más estudiada dentro del ámbito de la maternidad es la lactancia. Es comprensible debido a su importancia, puesto que asegura la supervivencia del infante. No solo lo alimenta, sino que también mejora su sistema inmune (Vieira Borba, Sharif y Shoenfeld 2018). Para los antiguos egipcios era la mejor forma de alimentar a los bebés y probablemente, observarían que aquellos niños que se alimentaban con leche materna gozarían, en general, de mejor salud. Además, la lactancia actúa como método anticonceptivo ya que paraliza la ovulación, provocando amenorrea, al menos de forma segura durante los seis primeros meses (Vekemans 1997). Esto sería muy útil para que las antiguas egipcias espaciaran la probabilidad de un nuevo embarazo ante la ausencia de otras prácticas anticonceptivas. Al igual que ocurría con el momento del parto, los antiguos egipcios nos han legado una gran cantidad de evidencias (arqueológicas, iconográficas, antropológicas y textuales) sobre la lactancia. Feucht (1995: 149-164), Jean y Loyrette (2010) o Marshall (2013; 2015) son algunos de los autores que han tratado el tema desde un enfoque que aborda los distintos tipos de evidencias. Por su parte, Rodríguez-Berzosa Gómez-Landero (2017) abordó el amamantamiento como rito de paso en la vida del monarca y se centró en una de las figuras más importantes de la sociedad egipcia: la nodriza.

Son muy pocos los estudios que hablan sobre otros aspectos de la maternidad que no sean los anteriormente mencionados. El artículo de Feucht, *Motherhood in Pharaonic Egypt* (2016), es probablemente el más completo en este sentido, pero se trata más de una excepción que del inicio de una tendencia. Feucht es de las pocas autoras que aborda, además del parto y la lactancia, otros aspectos como el cuidado de los niños y las obligaciones de estos en la vida adulta hacia su progenitora (2016: 208-210). Sin embargo, esta autora no aporta nuevas evidencias y basa su análisis en los conocidos fragmentos de las *Instrucciones de Ani*, las cartas de Heqanakhte o los papiros de Hori, además de algunos testamentos como el que realiza la madre de Metjen en la III o IV dinastía y las representaciones iconográficas de madres trabajando junto a sus hijos (Feucht 2016: 208-209). En su monografía de 1995 sobre el niño en el antiguo Egipto, Feucht aborda otros aspectos de la relación materno-filial, como por ejemplo el fallecimiento de ambos durante el parto y su posterior enterramiento (1995: 128-130). No obstante, al igual que ocurre con su artículo de 2016, la postura que adopta con respecto a la maternidad está muy vinculada a la biología. En este sentido, es importante considerar que la adopción era una práctica común en el antiguo Egipto, a la que se instaba en el caso de que una pareja no pudiera concebir.⁷ Sin embargo, en los pocos documentos que se han conservado concernientes a la adopción, el término *mw.t*⁸ ‘madre’ no aparece. En el papiro Ashmolean 1945.95 (Allam 1973: 258-267; Cruz-Urbe 1988; Eyre 1992; Gardiner 1941; Groll 1984: 41-61) una mujer llamada Nanefér o Ranefér adopta, primero, a tres hijos de su esclava y más tarde a su *sn*,⁹ el cual se había casado con la mayor de estos niños. Ranefér habla en primera persona y sabemos que se refiere a estos niños como *šriw* (r^a 19; v^a 1,

⁷ En el ostracón Berlin P. 10627, de la XIX dinastía, un hombre urge a otro a adoptar a un huérfano ante la falta de un hijo biológico (Erman 1905).

⁸ Hannig 2006: 1047 {12653}; TLA 69040; *Wb* II: 54, 1-10.

⁹ El término *sn* se traduce habitualmente como ‘hermano’. En el contexto de la lengua egipcia *sn* representa a un segundo (Gardiner 1957: 191-192) o incluso a un igual o similar (Revez 2003: 124-125), lo que hace que sea una palabra con un campo semántico muy amplio en base al contexto. Puede hacer referencia a cualquier pariente masculino colateral y, en un sentido metafórico, podría señalar a un compañero de trabajo o incluso a un rival (Olabarria 2020a: 63-67; Revez 2003). Debido a las numerosas posibilidades y teniendo en cuenta que no hay más evidencias para averiguar la relación exacta entre este hombre y Ranefér, se ha decidido no traducir el término y dejar el original egipcio.

4, 10) o *hrdw* (vº 9), pero no se refiere a ella misma como *mw.t*, por lo que no sabemos si la sociedad la consideraría como tal. No obstante, no se conoce la existencia de un término egipcio para ‘madre adoptiva’, por lo que es lógico pensar que *mw.t* era la palabra que se utilizaba en estos casos.¹⁰

Además, la maternidad en el antiguo Egipto no se limitaba al embarazo y el parto del niño. De hecho, el término madre (*mw.t*) no aparece en ninguno de los casos mencionados en el papiro ginecológico de Lahun (UC 32057) en referencia a problemas surgidos en el momento del parto, la expulsión de la placenta u otras dolencias similares (Collier y Quirke 2004: 58-69).¹¹ En su lugar se utiliza el término *st*, ‘mujer’. Esto es cierto para casi todos los papiros médicos que lidian de alguna forma con dificultades concernientes al embarazo o al parto. Tampoco se suele usar en textos mágicos que buscaban la protección divina de la parturienta. Por ejemplo, en el papiro Leiden I 348 encontramos un encantamiento para expulsar la placenta (*mw.t rmt*) que debe recitarse sobre una figura de un enano de arcilla colocada en la frente de una mujer (*st*) que está dando a luz mientras sufre (Borghouts 1970: 29). El mismo término, *st*, se utiliza en el papiro iatromágico 47.218.2 del museo de Brooklyn (col. x + v, 22) para hablar de una mujer que ya ha dado a luz y que, por lo tanto, ya se la debería considerar madre según nuestra concepción moderna del término (Guermeur 2016: 24).

Parece ser pues que la mera expulsión del bebé no era suficiente en el antiguo Egipto para ser considerada una *mw.t*, pues a este término estaban asociados una serie de roles, deberes y obligaciones que se extendían más allá del momento del parto. Si continuamos leyendo las *Instrucciones de Ani* (pAni B 20,17-21,3), podemos determinar algunos de estos roles:

Duplica el pan que tu madre te dio, sostenla como ella te sostuvo. Ella tenía una carga pesada en ti, pero no te abandonó. Naciste después de tus meses y ella aún seguía atada, tres años con su pecho en tu boca. Cuando creciste y tus excrementos asqueaban, (su) corazón no se disgustaba diciendo ‘¿Qué debo hacer?’ (Cuando) ella te envió a la escuela y tú aprendiste a escribir, ella continuó velando por ti diariamente, con pan y cerveza en su casa. Cuando seas joven, toma una esposa. Cuando estés establecido en tu casa, presta mucha atención a tus hijos, así como (en toda la manera en la que) te crio tu madre. No hagas que te reprenda y levante los brazos a Dios y escuche su súplica (Lichtheim 1976: 141; Quack 1994: 108-111).

Según este fragmento, las madres eran responsables de alimentar a los niños, tanto en el periodo de lactancia como después, limpiarlos y, en general, cuidarlos, incluso ‘enviarlos a la escuela’. Por tanto, los niños eran criados en el ámbito femenino, así que es lógico asumir que entre el niño y la madre se establecía una conexión cercana que podía extenderse a lo largo del tiempo.

La relación entre las madres y sus hijos adultos ha sido, por lo general, poco investigada dentro de los estudios sobre maternidad (Guzmán Bouvard 2013). En el antiguo Egipto, se esperaba que los hijos adultos cuidasen a sus madres, tal y cómo hicieron ellas cuando eran infantes. Uno de los casos más conocidos y estudiados que prueban este hecho es el caso de la familia de Hori. En el yacimiento de

¹⁰ Hay una palabra para madrastra, *iyt-msy* (Hanning 1997: 330; TLA 21370; *Wb* I: 37, 36), pero solo aparece dos veces en la *Historia del Príncipe Predestinado* (papiro Harris 500 - pBM EA10060: vº 5, 12 y 6,9). Esta historia se escribió a comienzos de la XIX dinastía (Möller 1920: 42-43), pero probablemente se creó a finales de la XVIII dinastía (Helck 1987). En el vº 6,9 el texto incluso dice: *iy=f m w' r m p3 t3 n k[m]t r [h' t t3y=f mw]t iyt-ms* ‘vino huyendo de la tierra de Egipto [a causa de su madre], madrastra’ (Budge 1923: lám. L; Gardiner 1932: 5). Aunque el texto está muy dañado, parece que incluso a la madrastra del príncipe la llaman primero *mw.t*. Dadas las connotaciones negativas, o al menos problemáticas, de las madrastras en el antiguo Egipto, lo más probable es que los hijos se refirieran a ellas como ‘esposas’ de sus padres, como algunos textos legales demuestran (Eyre 2007).

¹¹ El término *mw.t rmt*, que aparece en el caso 17, es traducido por Collier y Quirke como ‘human mother’ (2004: 61-62), pero probablemente haga referencia a la placenta. La palabra *rmt* se acompaña de un determinativo poco habitual, el F51 (s) de la lista de Gardiner, lo que indicaría que hablamos de un elemento físico y corpóreo. Aunque en un primer momento el *Wörterbuch* lo tradujo como ‘útero’ (*Wb* II, 54), los análisis posteriores han apostado por el término ‘placenta’ para su traducción (Bardinet 1995: 440; Hannig 2006: 1056 {12673}; Nunn 1996: 47; Strouhal, Vachala y Vymazalová 2010: 110; TLA 69180).

Lahun se encontraron un total de seis documentos concernientes a la evolución de la familia de un soldado llamado Hori. Al comienzo de la documentación, Hori era el cabeza de familia de una unidad nuclear compuesta por él mismo, su mujer y su hijo (papiro UC32164, I.4; Collier y Quirke 2004: 112-113). Pero tras la probable muerte de su padre, su madre y cinco de sus hermanas pasan a vivir con él (papiro UC32165, I.5; Collier y Quirke 2004: 114-115). La documentación continúa y tras la muerte de Hori, su hijo Sneferu pasa a ser el cabeza de familia, la cual ahora se compone de su madre, su abuela y tres tías paternas (Feucht 2016: 210; Kóthay 2001: 354-355; Moreno García 2012: 5; Olabarria 2020a: 110-111). Muchas ideas sobre el funcionamiento de la sociedad egipcia pueden extraerse a través de la lectura de esta documentación. Por un lado, la necesidad, desde el punto de vista administrativo, de un hombre como líder de una unidad familiar (Moreno García 2012: 5). Por otro, la visión de las mujeres viudas que, ante la ausencia de su esposo, son vistas como sujetos indefensos de la sociedad (Díaz Rivas 2012, 2015) y como, ante esta situación, son sus hijos adultos los que deben cuidar de ellas. Éste es un cuidado que en esta documentación queda reflejado en la cohabitación de madre e hijo en la casa de este último.

Algo similar ocurriría en el caso de Heqanakhte, un servidor del *ka*¹² de la XII dinastía, cuyas cartas nos ayudan no solo a comprender las actividades económicas que tenían lugar en sus tierras, sino también la composición de su familia. En las cartas I (v^o 15) y II (r^o 1) podemos identificar a la madre de Heqanakhte, Ipi, a la que saluda efusivamente. La carta II no solo comienza con este saludo, sino que Ipi aparece la primera en la lista de salarios que Heqanakhte proporciona a cada miembro de su grupo familiar (II, r^o 8) (Allen 2002: 16). Si tenemos en cuenta que las cantidades de dicha lista van disminuyendo conforme avanza, es obvio que la preeminencia de la madre de Heqanakhte en su familia era algo notorio, no solo dentro del grupo, sino también socialmente. El hecho de que en las numerosas cartas no se mencione en ningún momento al padre de Heqanakhte ha llevado a pensar que este falleció con anterioridad al momento de la creación de estos documentos (Allen 2002: 107), motivo por el cual Ipi habría pasado a convivir con su hijo, al igual que veíamos en el caso de Hori.

Otro tercer ejemplo de estas obligaciones que se establecían implícitamente entre las madres y sus hijos adultos lo encontramos en el testamento de Naunakhte. Naunakhte fue una mujer que vivió durante la XX dinastía en Deir el-Medina (Pestman 1982). Casada hasta en dos ocasiones y teniendo propiedades tanto de su padre como de su primer esposo, Naunakhte decidió dejar por escrito su testamento cuando ya contaba con una edad avanzada. Este testamento (papiro Ashmolean 1945.97) establece cuáles de sus ocho hijos van a heredar sus propiedades y cuáles no, en función de los cuidados que estos le han proporcionado cuando ya ha entrado en la vejez:

En cuanto a mí, soy una mujer libre de la tierra del Faraón. He criado a estos ocho siervos tuyos y les he proporcionado todo el equipamiento¹³ (como) el que se suele hacer para los de su condición. Pero mira, he envejecido, y mira, en mi turno, no me están cuidado. Aquellos que me hayan ayudado, le daré mis bienes, (pero) al que no me ha dado nada a mí, a él no le daré mis bienes. (Černý 1945: 31).

¹² Heqanakhte fue probablemente servidor del *ka* del visir Ipi (reinado de Amenemhat I). Heqanakhte menciona a un tal Ipi como la autoridad a la que sirve (II, r^o 40-41, Allen 2002: 17) y sus cartas se encontraron, precisamente, en el complejo funerario de este mismo visir en Deir el-Bahari (TT 315). Además, el visir Ipi tendría el suficiente rango como para tener a su servicio a un servidor del *ka* cuya familia no residiera en Tebas como es el caso de Heqanakhte (Allen 2002: 106). La hipótesis que manejan los investigadores del Middle Kingdom Theban Project, cuya concesión incluye el complejo funerario del visir Ipi, es que Heqanakhte hubiera disfrutado de una tumba localizada en el interior del complejo del visir que habría sido usurpada y utilizada por Meseh, individuo hallado en su interior. Desgraciadamente, no se ha encontrado hasta la fecha evidencia que confirme esta hipótesis.

¹³ El término egipcio *grg-pr* puede tener diversas acepciones: atuendo, equipamiento, muebles o hasta objetos del hogar (Lesko y Lesko 2004: 193). En su traducción, Černý (1945: 31) opta por el término inglés 'outfit' que en sí mismo puede referirse a varias de estas acepciones, mientras que McDowell (1999: 39) opta por el verbo 'to outfit'. En esta traducción en español se ha decidido optar por el sustantivo 'equipamiento' al considerar que es el término más general y próximo al original, probablemente entendido como toda una serie de objetos y prendas que la madre daba a sus hijos durante su vida. Para el término *grg-pr*, véase también Capart *et al.* 1936: 180.

El testamento de Naunakhte nos indica que las obligaciones de los hijos adultos hacia sus madres llegaban hasta tal punto que ante su incumplimiento podían ser desheredados. Aunque Naunakhte no aclara que cuidados esperaba de sus hijos, parece que estos van más allá de una residencia, especialmente cuando no hay indicios de que el segundo esposo de Naunakhte haya fallecido. Además, según lo que hemos visto en el caso de Hori, sería lógico desheredar por este motivo a los hijos, pero no a las hijas, puesto que no podrían otorgarle una nueva residencia, dada la tendencia patrifocal del antiguo Egipto. Sin embargo, son cuatro hijas y un hijo los que finalmente no gozaron de la herencia de su madre.

Estos tres ejemplos (Hori, Heqanakhte y Naunakhte) son de sobra conocidos por la Egiptología y, de hecho, suelen ser los únicos utilizados para hablar de las obligaciones de los hijos adultos hacia sus madres (Feucht 2016: 210). Teeter, sin embargo, menciona brevemente otros ejemplos, pero sin profundizar en las implicaciones de los mismos (2017: 146).

Por lo tanto, puede decirse que en el campo de la Egiptología la maternidad se ha abordado, mayoritariamente, desde una perspectiva fisiológica y biológica, dejando al margen los cuidados y las actividades de mantenimiento que las madres realizaban. Esto ha llevado a un conocimiento parcial de la maternidad en el antiguo Egipto, ignorándose exactamente cuál era el papel que las madres jugaban dentro de la familia y, en general, en la sociedad egipcia. Aunque las fuentes no sean explícitas al respecto, una nueva lectura a ciertas evidencias conocidas, como las estelas de Abidos, permiten vislumbrar los mecanismos sociales en la relación madre-hijos adultos que se establecieron durante la primera mitad del segundo milenio a.n.e.

Las estelas de Abidos

En algún punto del Reino Medio el complejo funerario del rey de la I dinastía Djer en Umm el Qa'ab se identificó con la tumba del dios Osiris, haciendo de Abidos uno de los principales lugares de culto de todo Egipto (O'Connor 2009: 89-91). Aunque en este lugar podrían haber tenido lugar varios acontecimientos culturales a lo largo del año, uno de los más significativos fue el de los Misterios de Osiris (Smith 2017: 232-234, 466). Durante este festival anual tenía lugar una procesión en la cual la figura de Osiris era transportada desde el templo del dios, en el límite con la tierra fértil, hasta su supuesta tumba (Smith 2017: 232) a través de un *wadi* llamado *r(3)-Pkr* que atravesaba la zona (Olabarria 2020a: 35). Cientos de personas visitarían Abidos para presenciar estos ritos y muchos habrían colocado estelas a lo largo del *wadi*, no solo como una forma de dejar constancia de su presencia, sino también como una forma de asegurar su participación en este festival para la eternidad (Olabarria 2020a: 35-36).

Sin embargo, desde la XI dinastía se entiende que las estelas eran usadas, además, como un medio excelente de presentación pública (Landgráfová 2019: 90). Esto quiere decir que los individuos trataban de expresar su identidad personal a través de las inscripciones grabadas en estas piezas —siempre dentro de unas normas sociales y culturales muy marcadas—, tanto para una audiencia contemporánea como futura (Eyre 2019: 15, 18-19). De esta forma, las estelas no tratan de presentar una imagen fidedigna de la vida de estos individuos, sino más bien una imagen idealizada o estereotipada a través de la cual querían ser recordados. Desde un punto de vista performativo, las estelas no son objetos pasivos, sino que actúan como agentes que producen un efecto en su audiencia (Olabarria 2020a: 22; Olabarria 2020b: 132). Este es un efecto que, por supuesto, depende de las prácticas sociales y culturales de dicha audiencia, dando lugar a una relación fluida entre significado y significante, entre el objeto y el observador, en el que ambos crean activamente la realidad a su alrededor. La sacralidad de Abidos fomentó, en un primer momento, la colocación de estelas, pero durante el Reino Medio el lugar ya se había convertido en un poderoso centro de celebración y construcción de la identidad social (Kucharek 2006; Lavier 1998), donde cientos de personas colocaban estelas que servían como puntos de interacción entre la comunidad y el paisaje y donde se celebraba y conmemoraba la memoria del individuo —y su

grupo— que había comisionado el monumento (Olabarria 2020b: 138). Es por este motivo que las estelas de Abidos son los objetos perfectos para estudiar la construcción de relaciones sociales que se desarrollaron durante el Reino Medio: ya que la estela ofrece un espacio limitado, analizar qué texto se escoge para inscribir, a quiénes se representa y dónde, es importante para entender cómo los antiguos egipcios querían ser rememorados dentro de estos marcos sociales (Leprohon 2019: 106; Olabarria 2020a: 22).

En esta línea es de especial interés la zona conocida como *North Cemetery* que, debido a su cercanía al templo de Osiris, fue considerada una de las áreas votivas más importantes de Abidos (Olabarria 2020b: 124). Allí se han localizado estructuras de adobe que han sido interpretadas como capillas que estaban orientadas hacia el templo de Osiris y su ruta procesional; en las cuales se colocarían muchas de estas estelas (O'Connor 1985; Olabarria 2020b: 124-126; Pouls Wegner 2002: 108; Simpson 1995: 33; Yamamoto 2009: 35-45). Simpson (1974: 4) fue uno de los primeros en señalar que las capillas más pequeñas, aquellas construidas junto a otras más grandes, podían pertenecer a familiares o personas dependientes del dueño de la capilla de mayor tamaño. Por lo tanto, las capillas representaban y conmemoraban grupos sociales que existían en la realidad, creando un espacio que 'fomentaba y activaba el recuerdo' del grupo (Olabarria 2020b: 132). Simpson (1974) identificó 79 de estos grupos, a los que llamó grupos 'ANOC' (*Abydos North Offering Chapel*), basándose en las personas mencionadas o representadas en numerosas estelas, sugiriendo que cada uno de ellos tendría una capilla asociada donde se habrían colocado estos objetos. Desde su publicación, numerosas modificaciones se han hecho a estos grupos (Berlev 1976; de Meulenaere 1977; Franke 1983; Franke 1984; Grajetzki y Stefanović 2012), destacando la de El-Rabi'i (1977) que añadió 29 grupos extra.

Teniendo en cuenta todos los aspectos mencionados anteriormente, ¿cómo y dónde se representaba a las madres en las estelas de Abidos? ¿Cuál era la imagen que se quería transmitir de ellas a la sociedad egipcia? Para resolver estas preguntas el presente artículo utiliza una metodología de análisis ya propuesta por Olabarria (2020a) llamada 'koinografía'. La koinografía enfatiza el papel de los grupos de parentesco en lugar de centrarse en un único individuo (Olabarria 2020a: 102), lo cual quiere decir que las estelas no se van a analizar como objetos aislados del paisaje, sino en relación con otras estelas pertenecientes al mismo conjunto, para tener una mejor comprensión del papel que las madres jugaban en el grupo de parentesco. Se hará a través de los previamente mencionados grupos ANOC, considerando todas las modificaciones a los originales de Simpson. Además, esta metodología plantea otra ventaja, permite estudiar a los grupos de parentesco desde una perspectiva dinámica en lugar de estática, de manera que se pueden analizar los cambios que podrían haber ocurrido en estos grupos a lo largo del tiempo (Olabarria 2020a: 107-110). En este sentido, esta aproximación no solo percibe de manera émica y comprensiva el papel de un individuo en una determinada red de relaciones, sino que también permite identificar cambios en estas relaciones a lo largo del tiempo y cómo estos podrían haber afectado a la persona dueña de los objetos que son examinados en esta investigación. Probablemente las estelas sean las piezas que permiten representar de mejor manera estos cambios, ya que una persona siempre podía añadir, eliminar o hasta mover de lugar una estela dentro de su capilla. De esta forma podemos analizar los grupos de parentesco de forma dinámica y comprender mejor el papel que llegó a alcanzar la madre en estos grupos a través de sus representaciones. En un breve artículo publicado en 1947, Kurt Pflüger ya anotó los cambios de tendencia que se produjeron en la representación de la figura de la madre en estelas durante el Reino Medio. Sin embargo, su artículo no contiene un análisis exhaustivo de estelas que clarifique estos cambios. Algunas de sus hipótesis, que hablan de la emancipación de la mujer entre los reinados de Amenemhat II y Amenemhat III (Pflüger 1947: 129), llevan décadas desmentidas (Malaise 1977). En las siguientes páginas de este artículo se analizan varios grupos ANOC para estudiar el rol de la madre en ellos y comprobar si, efectivamente, se produjo una alteración en su representación. Finalmente, se sugieren posibles hipótesis que expliquen estas modificaciones.

La representación de la madre a comienzos del Reino Medio: el grupo ANOC 4

A pesar de la importancia que tenían las madres en el Reino Antiguo, siendo los miembros femeninos más importantes del grupo en las representaciones (Fischer 2000: 5-9), la situación cambia con la llegada del Primer Periodo Intermedio. Las estelas de este periodo pasan a mostrar un número muy limitado de personas que acompañan a ego¹⁴ (Malaise 1977: 184-186; Olabarria 2020a: 44-45; Pflüger 1947: 128-129), habitualmente, su esposa y/o sus hijos, destacando de esta forma la ausencia de progenitores u otro tipo de parientes colaterales (Olabarria 2020a: 45). Esta tendencia se extiende hasta la primera mitad de la XII dinastía, incluyendo los reinados de Amenemhat I y Sesostri I. De forma mayoritaria, la esposa de ego sigue siendo el personaje femenino más importante en las representaciones de estelas de este periodo. La presencia de ambos progenitores, tanto de la madre como del padre, así como de hermanos, es marginal (Pflüger 1947: 128). De hecho, cuando la madre aparece en estelas datadas en este periodo, ocupa un lugar secundario o hasta terciario en la composición.

Un buen ejemplo de esta tendencia es el grupo ANOC 4, datado en la segunda mitad del reinado de Sesostri I gracias a la inscripción de una de las piezas —CGC 20542—, que menciona el año 24 de reinado de este rey. El grupo está formado por cuatro estelas: Louvre C 167 (ANOC 4.1), Louvre C 168 (ANOC 4.2), CGC 20542 (ANOC 4.3) y CGC 20561 (ANOC 4.4) (Simpson 1974: 17).¹⁵ El ego de estas estelas es el oficial *in-iti=f*, que cuenta con títulos como *imi-r3 pr* ‘intendente’, además de los habituales *iri-p t* ‘noble’, *h3ti-c* ‘líder’, *htmw-bit* ‘portador del sello del *bit*’ y *smr-w ti* ‘amigo único’, entre otros.¹⁶ Se trata, por tanto, de un hombre perteneciente a un grupo social elevado, como la mayoría de los que comisionaron las estelas de Abidos.

La estela Louvre C 167 es una pieza rectangular, de caliza, de 695 x 895mm.¹⁷ En ella encontramos inscrita la biografía de *in-iti=f*, que presenta grandes lagunas en la parte superior izquierda. *in-iti=f* aparece sentado frente a una mesa de ofrendas en la parte central de la estela, mirando hacia la derecha. Le acompañan dos mujeres: *s3t-hwt-hr* y *mryt*, ambas calificadas como sus esposas (*hmt=f*). *s3t-hwt-hr* está sentada colocando sus manos en los hombros de *in-iti=f*, mientras que *mryt* extiende su brazo izquierdo a los hombros de *s3t-hwt-hr* y con el derecho acerca una flor de loto a su nariz. Enfrentando a estos tres personajes, al otro lado de la mesa de ofrendas, hay dos registros con diez personajes. En el registro superior aparecen representados tres posibles hijos y dos hijas, mientras que en el inferior aparecen cinco portadores de ofrendas. La madre de *in-iti=f* no aparece representada, pero sí mencionada en la filiación del mismo. En la última línea del texto biográfico se dice *in-iti=f ms.n s3t-*imn** ‘*in-iti=f* nacido de *s3t-*imn**’. La tendencia de realizar una filiación materna a través del verbo *msi* ‘nacer’ en su forma relativa surge a partir del reinado de Mentuhotep II y continúa hasta finales del de Sesostri I, aproximadamente hasta el año 30 de su reinado (Postel 2009: 332-333). El padre, como es habitual en estos casos, no aparece mencionado en la filiación, pero tampoco en ninguna otra parte del texto.

¹⁴ Con el término ‘ego’ se denomina aquí al individuo que comisiona la estela y que sirve como punto de referencia para el grupo de parentesco que representa el objeto.

¹⁵ Las estelas Louvre C 167 y C 168 pertenecen al taller 8 de Freed (1996) y se ha determinado que su origen es tebano, sobre todo debido a la presencia de algunos nombres que parecen tener este origen como *s3t-*imn** y *ddw-sbk* (Ilin-Tomich 2017: 242). Sin embargo, dadas las diferencias estilísticas, es probable que CGC 20542 se hubiera realizado en otro taller. En su base de datos, Ilin-Tomich (2022) adscribe su producción a la región de Menfis-Fayum <https://pnm.uni-mainz.de/inscription/608> [Fecha de consulta 26/11/2022].

¹⁶ En ANOC 4.1 también cuenta con los títulos *imi-r3 bw whmw swt nsmwt* ‘supervisor del cuerno, de la pezuña, de la pluma y de la escama’; *imi-r3 snwty* ‘supervisor del doble granero’; *imi-r3 sswy* ‘supervisor de las dos marismas’ y *s3b d mr smyt nbt* ‘administrador de todas las regiones desérticas’ (para este último título véase Fischer 1997: 25, n° 1268a; Ward 1982: 78, n° 637, 147, n° 1263).

¹⁷ Véase <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010010841> [Fecha de consulta 26/11/2022].

La estela Louvre C 168 es una estela rectangular, también de caliza y de unas dimensiones de 395 x 920mm.¹⁸ En ella, *in-iti=f* aparece a la derecha, frente a dos registros de catorce personas cada uno. En el registro inferior aparecen representados portadores de ofrendas y en la superior distintas personas designadas con términos de parentesco. Sin embargo, las etiquetas que acompañan a estos personajes están muy dañadas y por lo tanto la identificación de la madre —si estuvo representada en esta sección— es imposible. Lo que si se ha preservado es la filiación de *in-iti=f* que, repitiendo la fórmula anterior aclara *(i)n-(i)t(i)=f ms.n s3t-ïmn m3 t-hrw*, '*(i)n-(i)t(i)=f* nacido de *s3t-ïmn*, justa de voz'. Pero *s3t-ïmn* sí pudo haber sido representada en la parte superior de la estela, que no se conserva. En la copia que Gayet hizo de este fragmento (1886: lám. LVI), se pueden observar cuatro líneas de texto que acaban con la filiación materna de *in-iti=f*: *imi-r3 pr in-iti=f ms.n s3t-ïmn m3 t-hrw* 'el intendente *in-iti=f*, nacido de *s3t-ïmn*, justo de voz'. Justo debajo del nombre de *s3t-ïmn* se encontraba una mujer que aproximaba una flor hacia su nariz. Delante de esta figura hay una pequeña inscripción en la que se lee: *mw.t=f mr.t=f* 'su madre, su amada'. Gayet registró una zona junto a esta inscripción que parece se borró con el paso del tiempo, por lo que cualquier otro posible signo jeroglífico que pudiera tener la estela está, aparentemente, perdido. Frente a esta mujer aparece representado un hombre con una piel de leopardo, que sería el encargado de hacer las ofrendas a *in-iti=f*. Desgraciadamente, no contamos con el nombre de este hombre por lo que no se puede saber con certeza cuál era su relación con *in-iti=f*. No solo eso, sino que nos imposibilita también aclarar si la mujer representada detrás suya era su madre y no la de *in-iti=f*. Por lo tanto, podemos sugerir que esta mujer era *s3t-ïmn*, la madre de *in-iti=f*, pero no contamos con suficientes evidencias para asegurarlo.



Figura 1. Estela CGC 20542 (Simpson 1974: lám. 11).

¹⁸ Véase <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010011058> [Fecha de consulta 26/11/2022].

Sin embargo, es bastante probable que en la estela CGC 20542 (Figura 1), la madre de *in-iti=f* sí que aparezca representada. Es una estela de luneto de 700 x 420mm (Lange y Schäfer 1908: 163-164) que cuenta con una fórmula *hdn*¹⁹ y dos registros iconográficos. En el registro principal, *in-iti=f* aparece sentado en el lado izquierdo, frente a una mesa de ofrendas y siendo abrazado por su esposa *s3t-hwt-hr*, que adopta la misma posición que tenía en la estela Louvre C 167. Situándose frente a ellos, al otro lado de la mesa de ofrendas, se encuentra uno de sus hijos, que realiza las ofrendas pertinentes. En el registro inferior, con un espacio mucho menor, tenemos a la derecha dos mujeres, una de ellas es denominada como *sn.t=f s3t-ïmn* y otra como *s3t.dd.t*²⁰ y dos portadores de ofrendas. A la izquierda, desde el centro hasta el extremo, aparecen representadas una hija de *in-iti=f*, un hijo, un *sn* y su padre, *nb-hh.w*. En último lugar, abrazando a *nb-hh.w*, se encuentra una mujer *hm.t=f s3t-ïmn*, ‘su esposa *s3t-ïmn*’. El hecho de que no aparezca calificada como *mw.t* y que su nombre sea *s3t-ïmn* —un nombre bastante común en el Reino Medio (PN I: 286, 6)—, nos impide asegurar con certeza que esta mujer sea, efectivamente, la madre de *in-iti=f*, ya que podría tratarse de una segunda esposa de su padre. Sin embargo, ya que tiene el mismo nombre que la que sabemos que es madre de *in-iti=f* a través de las filiaciones de las estelas previamente mencionadas y que es un nombre que parece abundar dentro de las mujeres de su familia (una *sn.t* y dos hijas de *in-iti=f* también se llaman de la misma forma), lo más lógico sería deducir que se trata de la madre de *in-iti=f*.²¹ Debido a que es representada abrazando a su esposo, es probablemente la figura que cuenta con menor espacio por sí misma, y como resultado, visualmente resulta la figura más escondida de toda la composición. Aunque *dd.t* es representada en menor tamaño, la cesta sobre su cabeza hace que ocupe más espacio visual que la madre de *in-iti=f*.

La última de las estelas de este grupo es la CGC 20561. Se trata de una estela de caliza rectangular de 625 x 530mm (Lange y Schäfer 1908: 194-196), en la que *in-iti=f* aparece sosteniendo un cetro y un báculo en el centro de la composición. Detrás de él, abrazándolo con una mano y sosteniendo una flor de loto en la otra, se encuentra su mujer *s3t-hwt-hr*. Delante de ellos, tras una mesa de ofrendas, hay tres registros: en el superior encontramos a un hombre y dos mujeres portando ofrendas;²² en el del centro aparece su hijo *s-n-wsr.t*; y en el inferior una sirvienta (*wb3.ï.t*) transportando una cesta sobre su cabeza. De nuevo, la única mención a la madre de *in-iti=f* la encontramos en la filiación del mismo, que aparece al final de la fórmula *hdn* que ocupa la parte superior del objeto. La filiación es la misma que encontramos en Louvre C 168: *(i)n-(i)t(i)=f ms.n s3t-jmn m3‘t-hrw*, ‘*(i)n-(i)t(i)=f* nacido de *s3t-jmn* justa de voz’.

El análisis del grupo ANOC 4 revela que la madre de ego es un personaje secundario del grupo de parentesco. *(i)n-(i)t(i)=f* decide representar antes a otros parientes o varios portadores de ofrendas que a su madre o su

¹⁹ La fórmula *hdn* es una fórmula de ofrendas muy típica de este periodo que comienza con la expresión *hṭp-dī-nsw*, que de manera general se traduce como ‘una ofrenda que el rey da’. Para saber más de esta fórmula véase Barta 1968: 43-84; para comprender la utilización de esta fórmula como criterio de datación en inscripciones del Reino Medio véase Bennett 1941; Franke 2003; Ilin-Tomich 2011.

²⁰ No sabemos si *dd.t* era hija de *in-iti=f* o de esta *sn.t=f s3t-ïmn*, ya que no presenta ningún pronombre o filiación que nos permita vincularla cualquiera de estas personas. En la estela Louvre C 167, donde aparecen cinco hijos de *in-iti=f*, ninguna de las mujeres se llama *dd.t*. El hecho de que además *dd.t* aparezca en el lado derecho de la estela, al contrario que el resto de los hijos de *in-iti=f* que se representan en el izquierdo, y su menor tamaño acompañando a la *sn.t=f*, hace pensar que se trata de una hija de esta *s3t-ïmn* y no de *in-iti=f*.

²¹ Esta forma de referirse a una madre como esposa del padre no es exclusiva de esta estela. En la estela Louvre C 3 (ANOC 6.3), datada en el año 9 de reinado de Sesostri I, se puede apreciar también este fenómeno. Para esta estela véase, p. ej., Landgráfová 2011:134-137; Lichtheim 1988: 85-88; Simpson: 1974: 17, lám. 15; TLA 1227.

²² El hombre, de nombre *nb-ih.w*, es denominado *imi-r3 ḥtm.t* ‘supervisor de la fortaleza’ (Ward 1982: 41, n° 309), por lo que es posible que tuviese algún tipo de relación profesional con *in-iti=f*, lo cual no quiere decir que no perteneciera a su grupo de parentesco (Olabarria 2020a: 75-95). Por su parte, las mujeres: *in* y ‘*ntiw* son llamadas *hr.ï.t-pr*, lo que habitualmente se traduce como ‘sirvientas domésticas’ (Ward 1986: 11-12).

padre. No obstante, es importante señalar que la filiación que se realiza es exclusivamente materna, ignorando por completo al padre. El estudio de las estelas agrupadas nos permite ver que *(i)n-(i)t(i)=f* decidió, en cada estela, dar predominancia a un determinado grupo de parientes. De esta forma, es posible que para *(i)n-(i)t(i)=f*, representar a su madre en la estela CGC 20542 fuera suficiente (y quizás en Louvre C 168), al igual que solo decidió dedicar una única estela a su esposa *mryt*.

La representación de la madre a mediados del Reino Medio: el grupo ANOC 8

Si avanzamos en el tiempo, hasta mediados de la XII dinastía, encontramos que la figura de la madre empieza a tener más relevancia y aparece más frecuentemente representada, o al menos mencionada. La asiduidad con la que el padre de ego aparece también aumenta, pero jamás llega a alcanzar la importancia de la madre (Pflüger 1947: 128). Durante el reinado de Amenemhat III los parientes colaterales también aumentan su representación, mientras que la esposa, que ha conseguido mantener una posición destacada en el sistema de relaciones expresadas en las estelas hasta el reinado de Amenemhat II, comienza a desaparecer del registro o a colocarse en una posición secundaria, al igual que ocurre con hijos e hijas (Pflüger 1947: 128-129). Según Malaise (1977: 185-186), durante el reinado de Amenemhat II alrededor de un 40% de las mujeres que aparecen representadas en estelas lo hacen de pie o sentadas junto a sus maridos o hijos (habitualmente abrazándolos o tocándolos), lo cual indicaría una relación cercana. No obstante, durante el reinado de Sesostri III, un 50% de las mujeres son dibujadas de pie o sentadas, pero frente a sus esposos o hijos, y a veces incluso en compartimentos distintos a ellos (Malaise 1977: 185-186).

Una fiel representación de este fenómeno es el grupo ANOC 8, datado a mediados de la XII dinastía y perteneciente al supervisor del tesoro *s-n-wsrt*,²³ también llamado *kt.t*. Este grupo está formado por dos estelas: Louvre C 174 y Berlin ÄM 1188 (Simpson 1974: 17). La estela Louvre C 174 es una estela rectangular, de caliza, con unas dimensiones de 815 x 495mm.²⁴ En ella aparece únicamente *s-n-wsrt* frente a una mesa de ofrendas. Tres líneas horizontales sobre su cabeza y cuatro verticales frente a él relatan su biografía.

Más interesante, desde el punto de vista social, es la estela Berlin ÄM 1188. Se trata de una estela rectangular de caliza, de 530 x 1290mm (Stefanović y Satzinger 2019: 1-6). En ella encontramos una apelación a los vivos inscrita en la parte superior izquierda y justo debajo, sentado frente a una mesa de ofrendas, se encuentra *s-n-wsrt*. Detrás de él, de pie, sin tocarlo y sosteniendo una flor de loto que aproxima a su nariz, está su esposa *in-nbt*. Su tamaño es claramente inferior al de *s-n-wsrt*, pero es la segunda figura más grande de toda la composición. Bajo la silla de *s-n-wsrt* hay un hombre arrodillado llamado *mntw-htp*. La relación exacta de este hombre con ego nos es desconocida pues carece de cualquier término de parentesco que permita vincularlos. Al otro lado de la mesa de ofrendas, mirando hacia *s-n-wsrt* y su esposa, se encuentra la *sn.t* de *s-n-wsrt*, llamada *m=f-ḥḥ*, que también aproxima una flor de loto a su nariz. *m=f-ḥḥ* es la figura más destacada de toda la parte derecha de la estela, dándose preeminencia a un pariente colateral, lo cual es un signo claro de un cambio de tendencia.²⁵ Delante de ella se encuentra su hija, la sobrina de *s-n-wsrt*, y detrás hay tres registros con 27 personas. En el registro superior la primera posición la ocupa el padre de *s-n-wsrt*, *in-iti=f*, y justo detrás de él, de pie y sin tocarlo se encuentra la madre, *nfr-īit*. La madre de *s-n-wsrt* no ocupa una posición principal en la composición, pero sí un lugar relevante, claramente visible e independiente al resto de figuras. Aunque *s-n-wsrt* decide no utilizar ninguna filiación en los textos de sus dos estelas, lo cierto es

²³ *s-n-wsrt* tenía los siguientes títulos: *htmw-biti smr-w 'ti imi-r3 'hnwti imi-r3 prwi ḥd* 'portador del sello del *biti*, amigo único, chambelán, supervisor de la doble casa del tesoro'.

²⁴ Véase <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010022919> [Fecha de consulta 26/11/2022].

²⁵ Es posible que la preeminencia de un pariente colateral realizando las ofrendas a ego se deba a la ausencia de un hijo que las realizase. De hecho, no hay ningún pariente en esta estela al que se califique como *s3* de *s-n-wsrt*.

que, a nivel iconográfico, sí que destaca a sus progenitores, colocándolos justo encima de su probable hermana. El resto del registro superior está ocupado por parientes denominados *sn* o *sn.t* de *s-n-wsrt*, salvo la última figura que no presenta ningún tipo de término de parentesco. Los otros dos registros están compuestos por ocho figuras cada uno, hombres y mujeres cuya relación con ego nos es desconocida, inscribiéndose solo el nombre de los mismos. La gran mayoría aparecen portando ofrendas y pudiera ser que fuesen sirvientes de *s-n-wsrt*, el cual no consideró necesario añadir ningún otro término para su identificación, ya que visualmente puede observarse cuál era su principal labor.

De nuevo, hay que enfatizar la importancia de estudiar las estelas como grupo en cualquier análisis familiar o antropológico. La estela Louvre C 174 solo nos da una visión parcial de la realidad que *s-n-wsrt* quería asegurar para la eternidad, conmemorando únicamente a su persona. No obstante, la estela ÄM 1188 celebra a todo su grupo de parentesco, quedando claro que estos forman una parte esencial de la identidad que *s-n-wsrt* quería mostrar a la sociedad egipcia que visitaba Abidos. No hay que ignorar el hecho de que mientras que la estela Louvre C 174 cuenta con un texto biográfico, la ÄM 1188 tiene inscrita una apelación a los vivos, lo cual provocaría una relación más directa entre monumento y visitante (Rosell 2020). Mediante esta distribución de espacios y textos, se insta al visitante a ver la estela que conmemora al grupo de parentesco, donde la madre ocupa una posición relevante. Aunque parece que su papel es menos importante que otras mujeres del grupo de ego (como su esposa),²⁶ está comenzando a destacarse su figura y a adquirir, tal y como muestra la estela ÄM 1188, independencia con respecto a su marido, el padre de ego, al aparecer representada de manera independiente.

La representación de la madre a finales del Reino Medio: el grupo ANOC 15

Al final de la XII dinastía y a comienzos de la XIII dinastía, los cambios que se produjeron a partir del reinado de Amenemhat II continuaron. Es probable que la innovación más destacada de este periodo sea la consolidación del epíteto *nbt-pr* ‘señora de la casa’ para referirse a muchas de las mujeres que aparecen en las estelas. Obsomer (1993: 166-167) discute el momento en el que este título aparece por primera vez en las estelas, pero parece claro que en el reinado de Amenemhat III ya hay varias evidencias.²⁷ Tradicionalmente se entendía que este epíteto hacía referencia a una mujer casada cuyo esposo ostentaba un alto cargo en la administración y con capacidad para administrar un hogar (Szapkowska 2008: 109). Sin embargo, nuevas investigaciones sugieren que *nbt-pr* se utilizaba para señalar a una mujer adulta e independiente que, efectivamente, podía administrar un hogar, pero cuyo estatus marital no tenía ninguna relevancia (Stefanović y Satzinger 2015).

En este periodo la figura de la madre continúa ganando importancia. Un ejemplo lo encontramos en el grupo ANOC 15, datado a finales de la XII dinastía o comienzos de la XIII (Simpson 1974: 18). El grupo está conformado por dos estelas, CGC 20055 (Figura 2) y CGC 20679 (Figura 3).²⁸ La primera es una pieza de luneto, de caliza y de 460 x 310mm, coronada por dos ojos *wedjat* y una fórmula *hḏn* que se extiende a lo largo de dos hileras (Lange y Schäfer 1902: 65-66). Bajo la inscripción encontramos al ego de la estela, *dd.w-ḥn-ḥr.t*, sentado frente a una mesa de ofrendas y llevándose una flor de loto hacia su nariz con su mano izquierda. Al otro lado de la mesa se representa a una mujer, *ddt-nšmt*, adoptando la misma posición: sentada en una silla y

²⁶ Aunque en el grupo ANOC 8 ninguna de las dos estelas tiene ningún tipo de filiación, es necesario destacar que esto no es lo habitual. A finales del reinado de Sesostris I aparecen diversas formas de inscribir la filiación de ego (Obsomer 1993: 192), pero a partir del reinado de Amenemhat II lo que encontramos de forma mayoritaria es la fórmula A *ḥr(t).n C* (Postel 2009: 333), siendo A ego y C la madre del mismo. Esto quiere decir que, aunque el verbo cambie, la preferencia continúa siendo utilizar a la madre como marcador de la filiación del individuo.

²⁷ No obstante, tenemos evidencias anteriores. Por ejemplo, en la estela ÄM 1188 la esposa de *s-n-wsrt* ya es llamada *nbt-pr*.

²⁸ Ilin-Tomich clasifica a ambas estelas en lo que llama taller de Abidos 1 (*Abydos Workshop 1*) (2017: 132-143).

acercando su mano derecha una flor de loto hacia su cara. Justo detrás de ella, arrodillado sobre el suelo, pero también adoptando la misma posición con respecto al loto encontramos a un hombre, *in-ḥrt-ḥtp*, que dice ser hijo de *ddt-nšmt*: *in-ḥrt-ḥtp ir.n ddt-nšmt 'in-ḥrt-ḥtp creado (por) ddt-nšmt'*. Así, hay varias cuestiones interesantes a analizar en este primer registro. La inscripción sobre *ddt-nšmt* dice claramente *mw.t=f ddt-nšmt ir.t.n ḥpīi* 'su madre, *ddt-nšmt* creada (por) *ḥpīi*'. Pero ¿a quién se refiere cuando dice 'su' madre? ¿de quién es madre *ddt-nšmt*? El hecho de que *dd.w-in-ḥr.t* tenga la siguiente filiación: *ddw.w-in-ḥr.t ir.n ḥdrw* '*ddw.w-in-ḥr.t* creado (por) *ḥdrw*', ha hecho pensar que *ddt-nšmt* no es la madre de *ddw.w-in-ḥr.t*, ya que su madre sería una mujer llamada *ḥdrw*. Para Franke (1984: 125, n° 153) e Ilin-Tomich (2022), *ddt-nšmt* es madre de *in-ḥrt-ḥtp*, (sobre el cual se usarían dos formas de marcar la filiación con el sustantivo y pronombre *mw.t=f*, y con la forma verbal *ir.n*), pero no de *ddw.w-in-ḥr.t*.²⁹ Sin embargo, la posición de *ddt-nšmt* frente a *ddw.w-in-ḥr.t*, al que se iguala prácticamente en tamaño, y su preponderancia sobre *in-ḥrt-ḥtp* parecen indicar otra cosa. No es habitual encontrara una mujer llamada *mw.t=f*, 'su madre', frente a ego y que no fuera la progenitora del mismo. Si se hubiese representado a *in-ḥrt-ḥtp* delante de ella, sí que podríamos entender que ese pronombre personal sufijo '=f' se refiere a él. Sin embargo, estando colocado detrás y teniendo en cuenta que no es el ego de la estela, lo lógico sería pensar que ese '=f' hace referencia a *ddw.w-in-ḥr.t*. El orden de lectura es importante y no hay ninguna mención previa a *in-ḥrt-ḥtp*, por lo que lo normal sería entender el pronombre '=f' como sustitutivo del nombre *dd.w-in-ḥr.t*.

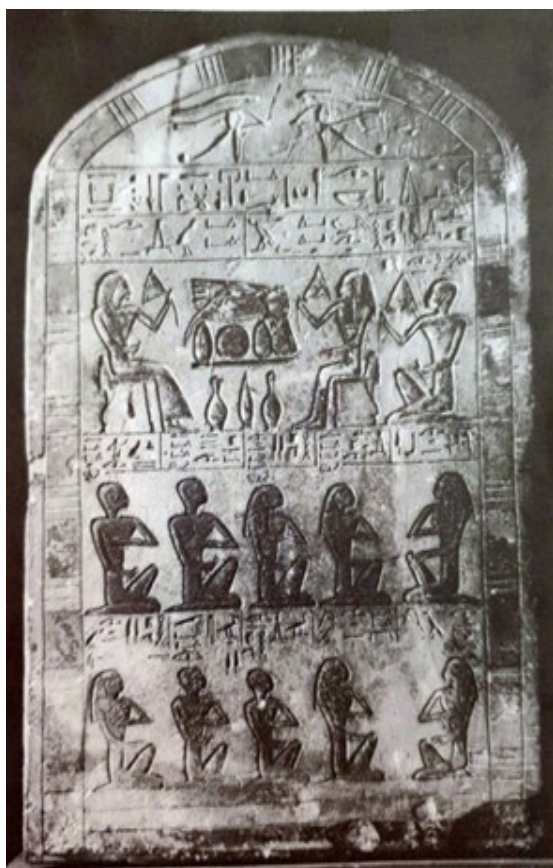


Figura 2. Estela CGC 20055 (Simpson 1974: lám. 24).

Figura 3. Estela CGC 20679 (Simpson 1974: lám. 24).

²⁹ Véase <https://pnm.uni-mainz.de/inscription/632> [Fecha de consulta 26/11/2022].

No obstante, si *ddt-nšmt* es la madre de *dd.w-in-ḥr.t* ¿quién es *ḥdrw*? Aunque Ranke determina que en este caso es un nombre femenino (PN I: 261, 23), también atestigua un ejemplo en el que se trata de un nombre masculino (PN I: 261, 22). A partir de la XIII dinastía sabemos que la filiación más habitual es A *ir(t).n* B, siendo A ego y B el padre del mismo (Obsomer 1993: 196). Según Postel (2009: 347), en esta dinastía los ejemplos de filiación materna con *ir.n* son residuales y no representativos de la época, salvo en la región de la primera catarata. Podría entenderse así que *ḥdrw* no es la madre, sino el padre de *dd.w-in-ḥr.t*, el cual escoge realizar una filiación paterna mientras representa iconográficamente a su madre *ddt-nšmt*. Aunque esta explicación resolvería los problemas sobre la identidad de todos estos personajes y su relación, hay un problema: el uso de *ir.n* para la filiación materna que está presente en varios registros de la estela. Aunque Postel afirme que su uso es residual, debemos tener en cuenta que esta estela está datada entre finales de la XII dinastía y comienzos de la XIII, y que desde el reinado de Amenemhat II la filiación preponderante es A *ir(t).n* C, siendo C el nombre de la madre, por lo que no sería extraño encontrar aun este tipo de filiación a comienzos de la dinastía XIII. Lo que no es frecuente es usar el mismo verbo, en este caso *iri*, para referirse tanto a la filiación paterna como a la materna. De esta forma, si *ḥdrw* era el padre de *dd.w-in-ḥr.t* lo normal sería que en el resto de la estela se usara A *ms(t).n* C y no A *ir(t).n* C. Otra posibilidad sería considerar que *ddt-nšmt* tenía un segundo nombre, *ḥdrw*, siendo ambas la madre de *dd.w-in-ḥr.t*, pero sería extraño que se emplearan en el mismo registro y en dos contextos distintos.

Una última posibilidad que se podría plantear es que *dd.w-in-ḥr.t* tuviese dos madres: una biológica que le ‘creó’ (*ḥdrw*), y otra a la que llama *mw.t=f* (*ddt-nšmt*) y que quizás fuese la que cumplió con todos los deberes sociales que tradicionalmente eran asignados a una ‘madre’. Si esto fuese así, se podría sugerir que el padre de *dd.w-in-ḥr.t* contrajo matrimonio una segunda vez —ya fuese por viudedad o divorcio— o que *dd.w-in-ḥr.t* acabó siendo huérfano, momento en el cual *ddt-nšmt* pasaría a ser la mujer adulta de referencia encargada de proporcionarle los cuidados básicos que se esperaban de esta figura. No obstante, serían necesarias más investigaciones para determinar la existencia de otros paralelos que pudiesen corroborar esta hipótesis.

En el siguiente registro aparece una mujer a la derecha, mirando hacia la izquierda y arrodillada. Su filiación con ego es desconocida. Enfrentándola nos encontramos con dos mujeres y dos hombres que son hijos de *ddt-nšmt*. En el último registro aparece de nuevo una mujer que podría ser hermana o hermanastra de *dd.w-in-ḥr.t* puesto que uno de sus progenitores se llama también *ḥdrw*. Delante de ella está su hija, dos hombres también relacionados por filiación con el grupo representado³⁰ y, en último lugar una mujer, *ḥpiī*, que podría ser la madre de *ddt-nšmt*, aunque no sabemos con certeza si esta *ḥpiī* y la *ḥpiī* que se menciona en la filiación de *ddt-nšmt* son la misma persona. Si aceptamos la premisa anterior, podríamos decir que *dd.w-in-ḥr.t* escogió representar incluso a su abuela materna en una estela que hace mucho hincapié en las filiaciones maternas y las relaciones de los personajes representados con *ddt-nšmt*.

La estela CGC 20679 es una estela de luneto, hecha en caliza y con unas dimensiones de 545 x 320mm (Lange y Schäfer 1908: 306-307). En esta estela, *ddt-nšmt* vuelve a ocupar un lugar destacado, quizás incluso más que en la anterior estela, al ocupar el lado izquierdo de la misma, mirando hacia la derecha

³⁰ El primero es hijo de *ḥpiī*, la última de las mujeres representadas en el registro, por lo que podría ser hermano de *ddt-nšmt*. El segundo personaje es más difícil de identificar ya que dice: *s3.t=s dd.w-sbk*, ‘su hija *dd.w-sbk*’. Para empezar la *.t* del femenino en la palabra *s3* es errónea ya que el personaje es claramente un hombre. Ese pronombre sufijo ‘=s’, podría referirse a *ḥpiī*, mencionada justo delante. Tras el nombre de *dd.w-sbk* la inscripción continúa diciendo ‘*ir.n*’ y aunque no se menciona a nadie, la disposición de los jeroglíficos hace que la lectura continúe con el nombre del siguiente personaje representado que es *ḥpiī*. Por lo tanto, nos encontraríamos ante un posible segundo hermano de *ddt-nšmt*.

frente a una mesa de ofrendas (Robins 1994: 33). Al otro lado se encuentra *dd.w-ḥr.t*, pero la estela está muy dañada en esta zona para vislumbrar cualquier tipo de filiación que pudiese hacer. En el siguiente registro hay dos mujeres y tres hombres,³¹ todos salvo la última mujer son hijos de *ddt-nšmt*. Mientras que la última mujer podría ser la misma que aparece en el segundo registro de la estela CGC 20055.³² En el tercer registro iconográfico aparece en primer lugar *ḥpwīi*, posible madre de *ddt-nšmt* y abuela materna de *dd.w-ḥr.t*, una hija de *ddt-nšmt*, una hija de *ḥdrw*, la hija de esta y un hijo de *ḥpwīi*. El último registro está conformado por una serie de personas cuya relación con ego nos es desconocida, salvo por la posibilidad de una sobrina³³ y un tío materno³⁴ de *dd.w-ḥr.t*.

A continuación, se incluye un diagrama con las posibles relaciones del grupo ANOC 15, teniendo en cuenta todo lo expuesto anteriormente (Figura 4). Aquellas relaciones más dudosas se han expresado con líneas discontinuas, al igual que el cuadrado de *ḥdrw*, que expresaría su género.

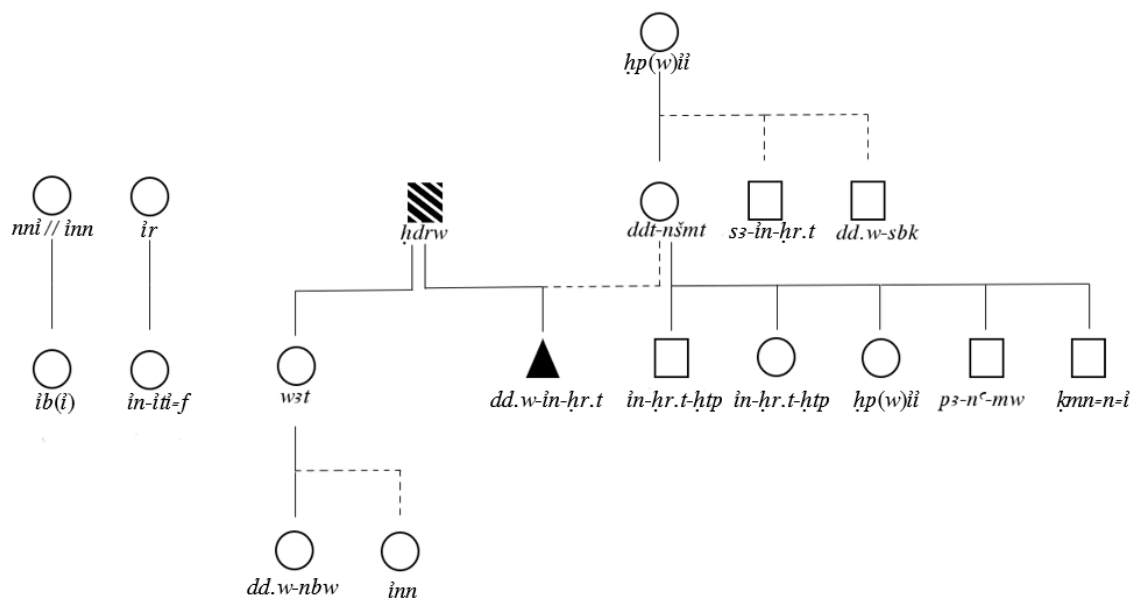


Figura 4. Diagrama de relaciones del grupo ANOC 15.

Si aceptamos que *ddt-nšmt* es la madre de *dd.w-ḥr.t*, ANOC 15 demuestra que la madre ha tomado el lugar más prominente en las estelas tras ego. *dd.w-ḥr.t* decide representar con mayor énfasis y en mayor número a personas vinculadas con el lado materno de su familia, incluyendo la que podría ser su abuela y varios tíos maternos. Es relevante destacar que precisamente en ninguna de estas estelas *dd.w-ḥr.t* presenta títulos asociados, es decir, la imagen que quiere proyectar a los visitantes de Abidos no es la de un individuo cercano a la corte o a la administración egipcia, sino una compleja red de relaciones de parentesco que enfatizan a una mujer, *ddt-nšmt*.

³¹ Uno de ellos es *in-ḥrt-ḥtp*.

³² En la estela CGC 20055 ella se llama *ib(i)* y su madre dice ser *nni*, mientras que en la estela CGC 20679 el nombre de la madre es *inn*.

³³ Se trata de *inn*, cuya madre es *w3t*. Si esta *w3t* es la misma que aparece en el registro superior como hija de *ḥdrw* y aceptamos que esta persona era padre o madre de *dd.w-ḥr.t*, entonces podríamos confirmar esta relación de tío-sobrina entre *inn* y *dd.w-ḥr.t*.

³⁴ *dd.w-sbk* que es hijo de *ḥpwīi* y podría tratarse de un hermano de *ddt-nšmt*.

Conclusiones

El análisis de las estelas del Reino Medio en Abidos demuestra que las madres aumentaron su relevancia, consolidando su posición en los grupos de parentesco a finales del Reino Medio. Como ya ha demostrado Ellen Jones (2019: 30) para las tumbas de inicios de la XVIII dinastía en Elkab, la presencia de mujeres era un reflejo del entorno social del difunto, o en este caso, del hombre que comisionaba la estela y, por tanto, de la construcción de su identidad. Las relaciones humanas no son pasivas sino activas y muy cambiantes. Por ello es de vital importancia estudiar las estelas en grupo, ya que una mujer puede ser al mismo tiempo hija, hermana y madre, puede pasar de soltera a casada y a viuda y tras cada una de sus representaciones hay una decisión deliberada.

Es complicado corroborar que la tendencia surgida durante el Reino Medio continúe en el Segundo Periodo Intermedio (1759-1539 a.n.e). En primer lugar, la mayoría de las estelas de este periodo están incompletas o contienen errores y particularidades gramaticales que oscurecen su traducción e interpretación, o directamente las hacen imposibles de leer. En segundo lugar, parece que a finales del Reino Medio es cada vez más habitual encontrar estelas con contenido religioso (Pflüger 1947: 128), disminuyendo la importancia de los grupos de parentesco. En tercer y último lugar, el epíteto *nbt-pr* se extiende y se convierte en la forma más común de llamar a una mujer, por encima de vínculos parentales. Por este motivo, es muy difícil determinar las relaciones que las mujeres representadas tenían con ego.

El cambio en las representaciones de las madres a lo largo del Reino Medio no parece que se tradujera en un cambio en su estatus legal. Ni las mujeres, en general, ni las madres, en particular, cambiaron su posición legal en la sociedad egipcia a una más ventajosa conforme se desarrolló el Reino Medio (Malaise 1977: 187). Sin embargo, es posible que el incremento de importancia de la madre esté relacionado, de cierta forma, con la situación política y social que se vive a finales del Reino Medio. El estado central está entrando en crisis, prueba de ello son los reinados cada vez más cortos de reyes como Amenemhat IV (1772-1764 a.n.e.), Nefrusobek (1763-1760 a.n.e.), Wegaf (1759-1757 a.n.e.), Amenemhat VII (1753-1748 a.n.e.), Sobekhotep II (1737-1733 a.n.e.) o Khendjer (1732-1728 a.n.e.), entre otros. Ahora la vinculación con el monarca o la administración central no tendrían el mismo prestigio que en periodos anteriores, por lo que el hombre debería recurrir a otras formas de expresión de identidad. Esto implicaría el desarrollo de formas de relación preexistentes, pero poco visibles en el registro arqueológico.

Las madres estaban a cargo del hogar, para aquellas de un estatus superior esto significaría organizar y supervisar las actividades de sus sirvientes; mientras que aquellas mujeres de un grupo social más bajo deberían llevar a cabo toda una serie de actividades como elaborar pan, cerveza, ropajes, cuidar animales e incluso producir cerámicas y otros elementos necesarios para la vida cotidiana. Estas actividades podían desarrollarse en el ámbito de lo doméstico, no requerían una especial concentración y podían interrumpirse y reanudarse sin problemas, lo que permitía a las mujeres atender a sus hijos cuando fuese necesario (Hudáková 2019: 64). Las fuentes, tanto iconográficas como textuales, muestran a las mujeres vendiendo y comprando estos bienes especialmente, frutas, verduras, bebida y ropas en mercados locales (Eyre 1998). Autores como Eyre (1998: 185) han argumentado que el hogar era la unidad básica de producción del antiguo Egipto, siendo estos mercados locales los que jugaban un papel esencial en la distribución de bienes entre las poblaciones rurales. Por tanto, el papel de las madres en la economía, ya no solo de la casa sino de la comunidad a la que pertenecían era vital para su desarrollo. Un papel que seguramente incrementaría su importancia ante las dificultades que atravesaba la administración central a finales del Reino Medio y el auge de nuevos poderes locales y regionales. Es importante comprender que el hogar no solo está compuesto por personas, sino también por toda una serie de paisajes, territorios y edificios a los que estos individuos están vinculados. De esta forma, los cenotafios, tumbas y capillas de los miembros del grupo son una extensión del 'hogar', por lo que reflejan las dinámicas de expresiones que ya existían dentro de la casa. Por este motivo, el rol de las madres en el desarrollo de las comunidades a finales del Reino Medio podría haber hecho que sus hijos


decidieran representarlas en sus estelas en una posición más privilegiada, como símbolo de la prosperidad del grupo de parentesco.

Además, estas estelas se enmarcan en un contexto religioso muy significativo. Abidos, como centro consagrado al dios Osiris, era el lugar indicado para enfatizar los deseos de renacimiento y vida en el más allá del individuo. Aunque la mayor parte de capillas del cementerio norte de Abidos no están asociadas a tumbas (O'Connor 1985:164, 166, 170), y en la mayoría de los casos es imposible saber si el ego de una estela había fallecido o no en el momento en el que esta se comisionaba, estos objetos se convertían en un elemento fundamental del paisaje ritual de Abidos. Las capillas y las estelas actuaban como puntos de encuentro donde se focalizaba la memoria de la comunidad, favoreciendo la interacción entre los visitantes y las personas representadas en el objeto (Olabarria 2020b). Gracias a esta interacción se reforzaba la recitación de toda una serie de fórmulas destinadas a mantener el *3h* del individuo en el más allá. En estos rituales de renacimiento y vida eterna, la madre del individuo podría haber jugado un papel fundamental. Como generadora de vida en el mundo terrenal, es posible que en estos momentos se quisiera enfatizar su papel para favorecer un nuevo nacimiento tras la muerte del individuo y su unión al grupo de parentesco de sus progenitores. Tradicionalmente se ha entendido que las representaciones de esposas —en tumbas y otros soportes— proveían el elemento femenino para que el difunto (hombre) tuviera un renacimiento exitoso. Sin embargo, esta no tuvo por qué ser una prerrogativa exclusiva de la esposa y en textos funerarios del Reino Nuevo podemos encontrar a diosas que actúan como madres cumpliendo este rol, además de ser responsables de la protección y reconstitución del individuo (Cooney 2010: 227-228). Es posible que en las estelas de finales del Reino Medio se quisiera manifestar este papel de la madre, en contraposición con la esposa que habría sido la responsable de favorecer el renacimiento del difunto a comienzos del periodo. No se sugiere aquí un cambio en la mentalidad religiosa de los antiguos egipcios durante el Reino Medio, sino la materialización de una idea que ya existente en su pensamiento mágico-religioso.

Este artículo ha pretendido presentar una reconstrucción general, pero muy significativa, de los cambios que se producen en la representación de las madres a lo largo del Reino Medio en las estelas del Reino Medio, así como posibles explicaciones a los mismos. Son necesarios más análisis de estelas, junto con otras fuentes, especialmente de carácter económico y religioso, para definir más aspectos del papel que jugaron las madres durante este periodo.


Bibliografía

- Allam, S. 1973. *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit*. Vol. I (Urkunden zum Rechtsleben im alten Ägypten 1). Tübingen: Selbstverlag des Herausgebers.
- Allen, J.P. 2002. *The Heqanakht papyri* (Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition 27). New York: Metropolitan Museum of Art.
- Backhouse, J. 2020. 'Scènes de gynécées'. *Figured ostraca from New Kingdom Egypt: iconography and intent* (Archaeopress Egyptology 26). Oxford: Archaeopress.
- Bardinet, T. 1995. *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique: traduction intégrale et commentaire* (Penser la médecine). Paris: Fayad.
- Barlow, K. y B.L. Chapin 2010. The Practice of Mothering: An Introduction. *Ethos* 38(4): 324-338.
- Barta, W. 1968. *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel* (Ägyptologische Forschungen 24). Glückstadt: J. J. Augustin.
- Beausang, E. 2000. Childbirth in prehistory: an introduction. *European Journal of Archaeology* 3(1): 69-87.

- Beauvoir, S.d. 2020. *El Segundo Sexo* (17th ed.). Madrid: Cátedra.
- Bennett, C.J.C. 1941. Growth of the *ḥtp-di-nsw* formula in the Middle Kingdom. *Journal of Egyptian Archaeology* 27: 77-82.
- Berlev, O. 1962. Review of 'The terrace of the great god at Abydos: the offering chapels of dynasties 12 and 13' by William K. Simpson (1974). *Bibliotheca Orientalis* 33: 324-326.
- Bolen, K. M. 1992. Prehistoric construction of mothering, en C.P. Claassen (ed.) *Exploring Gender through Archaeology. Selected Papers from the 1991 Boone Conference*: 49-62. Madison: Prehistory Press.
- Borghouts, J.F. 1970. The magical texts of Papyrus Leiden I 348. *Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden* 51: 1-249.
- Budge, E.A.W. 1923. *Facsimiles of Egyptian hieratic papyri in the British Museum with descriptions, summaries of contents, etc.* (Hieratic Papyri in the British Museum 2). London: British Museum.
- Callaway, H. 1993. 'The Most Essentially Female Function of All': Giving Birth, en S. Ardener (ed.) *Defining females: the nature of women in society* (Cross-Cultural Perspectives on Women vol. 4): 146-167. Oxford: Berg.
- Capart, J., A.H. Gardiner y B. an de Walle 1936. New light on the Ramesside tomb-robberies. *Journal of Egyptian Archaeology* 22(2): 169-193.
- Carsten, J. 2000. Introduction: cultures of relatedness, en J. Carsten (ed.) *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*: 1-36. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J. 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Černý, J. 1945. The will of Naunakhte and the related documents. *Journal of Egyptian Archaeology* 31: 29-53.
- Collier, M. y S. Quirke 2004. *The UCL Lahun papyri: religious, literary, legal, mathematical and medical*. With a chapter by Annette Imhausen and Jim Ritter (BAR International Series 1209). Oxford: Archaeopress.
- Cooney, K.M. 2010. Gender transformation in death: a case study of coffins from Ramesside period Egypt. *Near Eastern Archaeology* 73(4): 224-237.
- Coyette, A. 2015. La naissance merveilleuse d'Hatshepsut dans les reliefs de Deir el-Bahari, en C. Cannuyer y C. Vialle (eds) *Les naissances merveilleuses en Orient: Jacques Vermeylen (1942-2014) in memoriam*: 87-112. Bruxelles: Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique.
- Cruz-Uribe, E. 1988. A New Look at the Adoption Papyrus. *Journal of Egyptian Archaeology* 74: 220-223.
- De Meulenaere, H. 1977. Review of the 'Terrace of the great god at Abydos: the offering chapels of dynasties 12 and 13' by William K. Simpson (1974). *Chronique d'Égypte* 52.
- Díaz Rivas, H. 2012.  *ḥ3rt*, la viuda: una aproximación a través de los determinativos, en L.M. de Araújo y J. das Candeias Sales (eds) *Novos trabalhos de Egiptologia Ibérica: IV Congresso Ibérico de Egiptologia - IV Congreo Ibérico de Egiptologia*. Vol. 1: 357-373. Lisboa: Instituto Oriental e Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Díaz Rivas, H. 2015. Widowhood in ancient Egypt, en P. Kousoulis y N. Lazaridis (eds) *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists: University of the Aegean, Rhodes. 22-29 May 2008*. Vol. 1: 669-677. Leuven: Peeters.

- DiQuinzio, P. 1999. *The Impossibility of Motherhood: Feminism, Individualism and the Problem of Mothering*. New York/London: Routledge.
- Edwards, J., S. Franklin, E. Hirsch, F. Price y M. Strathern 1993. *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester: Manchester University Press.
- El-Rabi'i, A.-M. 1977. Families abydénienes du Moyen Empire. *Chronique d'Égypte* 52: 13-21.
- Erman, A. 1905. Aus dem Volksleben des neuen Reiches. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 42: 100-106.
- Evans, M., C. Hemmings, M. Henry, H. Johnstone, S. Madhok, A. Plomien y S. Wearing (eds). 2014. *The Sage Handbook of Feminist Theory*. Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington DC: SAGE Publications.
- Eyre, C.J. 1992. The Adoption Papyrus in social context. *Journal of Egyptian Archaeology* 78: 207-221.
- Eyre, C.J. 1998. The market women of Pharaonic Egypt, en N. Grimal y B. Menu (eds) *Le commerce en Égypte ancienne*: 173-191. Le Caire: IFAO.
- Eyre, C.J. 2007. The evil stepmother and the rights of a second wife. *Journal of Egyptian Archaeology* 93: 223-243.
- Eyre, C.J. 2019. Egyptian self-presentation: dynamics and strategies, en H. Bassir (ed.) *Living forever: self-presentation in ancient Egypt*: 9-23. Cairo/New York: American University in Cairo Press.
- Feucht, E. 1995. *Das Kind im Alten Ägypten: die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Feucht, E. 2016. Motherhood in pharaonic Egypt, en S.L. Budin y J.M. Turfa (eds) *Women in antiquity: real women across the ancient world*: 204-217. London: Routledge.
- Fischer, H.G. 1997. *Egyptian titles of the Middle Kingdom: a supplement to Wm. Ward's index* (2nd ed.) New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Fischer, H.G. 2000. *Egyptian women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan period*. 2^a edición. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Franke, D. 1983. *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich* (Hamburger ägyptologische Studien 3). Hamburg: Borg.
- Franke, D. 1984. *Personendaten aus dem Mittleren Reich (20.-16. Jahrhundert v. Chr.): Dossiers 1-796* (Ägyptologische Abhandlungen 41). Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- Franke, D. 2003. The Middle Kingdom offering formulas: a challenge. *Journal of Egyptian Archaeology* 89: 39-57.
- Franklin, S. y H. Ragoné (eds) 1998. *Reproducing Reproduction: Kinship, Power, Technological Innovation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Freed, R.E. 1996. Stela workshop of early Dynasty 12, en P. der Manuelian (ed.) *Studies in honor of William K. Simpson*. Vol. 1: 297-336. Boston: Dept. of Ancient Egyptian, Nubian and Near Eastern Art, Museum of Fine Arts.
- Gardiner, A.H. 1932. *Late-Egyptian stories* (Bibliotheca Aegyptiaca 1). Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- Gardiner, A.H. 1941. Adoption extraordinary. *Journal of Egyptian Archaeology* 26: 23-29.

- Gardiner, A.H. 1957. *Egyptian grammar being an introduction to the study of hieroglyphs* (3rd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Gayet, A.J. 1886. *Musée du Louvre: stèles de la XIIe dynastie* (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences historiques et philologiques 68). Paris: F. Vieweg.
- Gayet, A. 1894. *Le temple de Louxor, 1er fascicule: Constructions d'Aménophis III. Cour d'Aménophis, salle hypostyle, salle des offertoires, salle du lever et sanctuaire de Maut* (Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire 15). Paris: Ernest Leroux.
- Ginsburg, F.D. y R. Rapp 1991. The politics of reproduction. *Annual Review of Anthropology* 20: 311-343.
- Ginsburg, F.D. y R. Rapp (eds) 1995. *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Berkeley: University of California Press.
- González-Marcén, P., S. Montón-Subías y M. Picazo 2008. Towards an archaeology of maintenance activities, en S. Montón-Subías y M. Sánchez Romero (eds) *Engendering Social Dynamics: The Archaeology of Maintenance Activities* (BAR International Series 1862): 3-8. Oxford: Archaeopress.
- Grajetzki, W. y D. Stefanović 2012. *Dossiers of Ancient Egyptians: the Middle Kingdom and Second Intermediate Period, addition to Franke's 'Personendaten'* (Golden House Publications Egyptology 19). London: Golden House.
- Groll, S. 1984. A short grammar of the Spermeru dialect, en F. Junge (ed.) *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens: zu Ehren von Wolfhart Westendorf, überreicht von seinen Freunden und Schülern*. Vol. 1: 41-61. Göttingen: F. Junge.
- Guermeur, I. 2016. Le papyrus hiéroglyphique iatromagique n° 47.218.2 du musée de Brooklyn. *Bulletin de la Société Française d'Égypte* 193-194: 10-28.
- Guzmán Bouvard, M. (ed.) 2013. *Mothers of Adult Children*. Lanham/Boulder/New York/Toronto/Plymouth: Lexington Books.
- Hannig, R. 1997. *Großes Handwörterbuch Ägyptisch - Deutsch: die Sprache der Pharaonen (2800-950 v. Chr.)* (2nd ed.) (Kulturgeschichte der Antiken Welt 64). Mainz: Philipp von Zabern.
- Hannig, R. 2006. *Ägyptisches Wörterbuch II: Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*. Vol. 1 (Kulturgeschichte der Antiken Welt 112). Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- Hornung, E., R. Krauss y D.A. Warburton (eds) 2006. *Ancient Egyptian chronology* (Handbuch der Orientalistik, erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten/Handbook of Oriental Studies, section 1: The Near and Middle East 83). Leiden/Boston: Brill.
- Hudáková, L. 2019. *The representations of women in the Middle Kingdom tombs of officials: studies in iconography* (Harvard Egyptological Studies 6). Leiden/Boston: Brill.
- Ilin-Tomich, A. 2011. Changes in the Htp-dj-nsw formula in the late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 138: 20-34.
- Ilin-Tomich, A. 2017. *From workshop to sanctuary: the production of Late Middle Kingdom memorial stelae* (Middle Kingdom Studies 6). London: Golden House Publications.
- Ilin-Tomich, A. 2022. Persons and names of the Middle Kingdom <<https://pnm.uni-mainz.de/info?start=50>> [Fecha de consulta 29/01/2022].
- Jacobs, A. 2014. On Maternal Listening: Experiments in Sound and the Mother-Daughter Relation in Todd Haynes' *Mildred Pierce*, en M. Evans, C. Hemmings, M. Henry, H. Johnstone, S. Madhok, A.

- Plomien y S. Wearing (eds) *The Sage Handbook of Feminist Theory*: 163-177. Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington DC: SAGE Publications.
- Janssen, R.M. y J.J. Janssen 2007 *Growing up and Getting old in Ancient Egypt*. London: Golden House Publications.
- Jean, R.-A. y A.-M. Loyrette 2010. *La mère, l'enfant et le lait en Égypte ancienne: traditions médico-religieuses; une étude de sénologie égyptienne (textes médicaux des papyrus Ramesseum nos III et IV)*. Edited by Sydney H. Aufrère (Collection KUBABA, Série Antiquité). Paris: L'Harmattan.
- Jones, E. 2019. Family portraits: exploring the representation of female relatives in the Elkab necropolis. *Nekhen News* 31: 30-31.
- Kóthay, K.A. 2002. Houses and households at Kahun: bureaucratic and domestic aspects of social organization during the Middle Kingdom, en H. Győry (ed.) *Mélanges offerts à Edith Varga*  "le lotus qui sort de terre": 349-368. Budapest: Musée Hongrois des Beaux-Arts.
- Kucharek, A. 2006. Die Prozession des Osiris in Abydos: zur Signifikanz archäologischer Quellen für die Rekonstruktion eines zentralen Festrituals, en J. Mylonopoulos y H. Roeder (eds) *Archäologie und Ritual: auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*: 53-64. Wien: Phoibos.
- Landgráfová, R. 2011. *It is my good name that you should remember: Egyptian biographical texts on Middle Kingdom stelae*. Prague: Faculty of Arts, Charles University in Prague, Czech Institute of Egyptology.
- Landgráfová, R. 2019. Self-presentation in the eleventh dynasty, en H. Bassir (ed.) *Living forever: self-presentation in ancient Egypt*: 89-104. Cairo/New York: American University in Cairo Press.
- Lange, H.O. y H. Schäfer 1902. *Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo. No. 20001-20780. Vol. 1* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire 51). Berlin: Reichsdruckerei.
- Lange, H.O. y H. Schäfer 1908. *Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo. No. 20001-20780. Vol. 2* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire 52). Berlin: Reichsdruckerei.
- Lavier, M.-C. 1998. Les fêtes d'Osiris à Abydos au Moyen Empire et au Nouvel Empire. *Égypte, Afrique & Orient* 10: 27-33.
- Leprohon, R. 2019. Self-presentation in the twelfth dynasty, en H. Bassir (ed.) *Living forever: self-presentation in ancient Egypt*: 105-123. Cairo; New York: American University in Cairo Press.
- Lichtheim, M. 1976. *Ancient Egyptian literature. A book of readings, volume II: The New Kingdom*. Los Angeles: University of California Press.
- Lichtheim, M. 1988. *Ancient Egyptian autobiographies chiefly of the Middle Kingdom: a study and an anthology* (Orbis Biblicus et Orientalis 84). Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck&Ruprecht.
- Lesko, L.H. y B.S. Lesko (eds) 2004. *A dictionary of Late Egyptian*. Vol. 2 (2nd ed.). Providence: Scribe Publications.

- Malaise, M. 1977. La position de la femme sur les stèles du Moyen Empire. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 5: 183-198.
- Marshall, A. 2013. *Être un enfant en Égypte ancienne* (Collection Champollion). Monaco: Éditions du Rocher.
- Marshall, A. 2015. *Maternité et petite enfance en Égypte ancienne* (Collection Champollion). Monaco: Éditions du Rocher.
- Martin, E. 1991. The Egg and the Sperm. *Signs* 16(3): 485-501.
- Matić, U. 2018. The sap of life: materiality and sex in the divine birth legend of Hatshepsut and Amenhotep III, en E. Maynard, C. Vellozo y R. Lemos (eds) *Perspectives on materiality in ancient Egypt: agency, cultural reproduction and change*: 35-54. Oxford: Archaeopress.
- McDowell, A.G. 1999. *Village life in ancient Egypt: laundry lists and love songs*. Oxford: Oxford University Press.
- Möller, G. 1920. Zur Datierung literarischer Handschriften aus der ersten Hälfte des Neuen Reichs. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 56: 34-43.
- Moraga, C. 1998. *Waiting in the Wings: Portrait of a Queer Motherhood*. Ithaca: Firebrand Books.
- Moreno García, J.C. 2012. Households, en E. Frood y W. Wendrich (eds) *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles <<https://escholarship.org/uc/item/2bn8c9gz>> [Fecha de consulta 29/01/2022].
- Muraro, L. 1991. *L'ordine simbolico della madre*. Roma: Editori Riuniti.
- Naville, E. 1896. *The temple of Deir el Bahari. Part II: The Ebony shrine, northern half of the middle platform*. (Memoir of the Egypt Exploration Fund 14). London: Egypt Exploration Fund.
- Nelson, F. 1996. *Lesbian Motherhood: An Exploration of Canadian Lesbian Families*. Toronto: University of Toronto Press.
- Nunn, J.F. 1996. *Ancient Egyptian medicine*. London: British Museum Press.
- O'Brian Hallsten, L., A. O'Reilly y M. Vandenbeld Giles (eds) 2021. *The Routledge Companion to Motherhood*. New York/London: Routledge.
- O'Connor, D. 1985. The "cenotaphs" of the Middle Kingdom at Abydos, en P. Posener-Kriéger (ed.) *Mélanges Gamal eddin Mokhtar*. Vol. 2: 161-177. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- O'Connor, D. 2009. *Abydos: Egypt's first pharaohs and the cult of Osiris* (New aspects of antiquity). London: Thames & Hudson.
- O'Donnell, E. 2004. Birthing in prehistory. *Journal of Anthropological Archaeology* 23: 163-171.
- O'Reilly, A. 2021. Maternal theory: patriarchal motherhood and empowered mothering, en L. O' Brian Hallsten, A. O'Reilly y M. Vandenbeld Giles. (eds) *The Routledge Companion to Motherhood*. New York/London: Routledge.
- Obsomer, C. 1993. *di.fprt-ḥrw* et la filiation *ms(t).n/ir(t).n* comme critères de datation dans les textes du Moyen Empire, en C. Cannuyer y J.-M. Kruchten (eds) *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte: mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*: 163-200. Ath; Bruxelles; Mons: Association Montoise d'Égyptologie.
- Olabarria, L. 2020a. *Kinship and family in ancient Egypt: archaeology and anthropology in dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Olabarria, L. 2020b. Coming to terms with stelae: a performative approach to memorial stelae and chapels of Abydos in the Middle Kingdom. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 49: 117-177.
- Otto, E. 1969. Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten. *Saeculum* 20(2-4): 385-411.
- Pepper, R. 1999. *The Ultimate Guide to Pregnancy for Lesbians: Tips and Techniques from Conception Through Birth*. San Francisco: Cleiss Press.
- Pestman, P.W. 1982. The 'Last Will of Naunakhte' and the accession date of Ramesses V, en R.J. Demarée y J.J. Janssen (eds) *Gleanings from Deir el-Medina*: 173-181. Leiden: Nederlands Inst. Voor het Nabije Oosten.
- Pflüger, K. 1947. The private funerary stelae of the Middle Kingdom and their importance for the study of ancient Egyptian history. *Journal of the American Oriental Society* 67(2): 127-135.
- Pinch, G. 1983. Childbirth and female figurines at Deir el-Medina and el-'Amarna. *Orientalia* 52(3): 405-414.
- PN I = Ranke, H. 1935. *Die ägyptischen Personennamen. Band I: Verzeichnis der Namen*. Glückstadt: J.J. Augustin.
- Postel, L. 2009. Quand réapparaît la forme *ms(w).n?* Réflexions sur la formule de filiation maternelle à la fin du Moyen Empire, en I. Régen y F. Servajean (eds) *Verba manent: recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis*. Vol. 2: 331-354. Montpellier: Université Paul Valéry.
- Pouls Wegner, M.-A. 2002. The cult of Osiris at Abydos: an archaeological investigation of the development of an ancient Egyptian sacred center during the Eighteenth Dynasty. Tesis doctoral inedita, University of Pennsylvania.
<<https://repository.upenn.edu/dissertations/AAI3055010>> [Fecha de consulta 27/11/2022].
- Quack, J.F. 1994. *Die Lehren des Ani: ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld* (Orbis Biblicus et Orientalis 141). Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht.
- Quirke, S. 2016. *Birth tusks: the armoury of health in context - Egypt 1800 BC*. Including publication of Petrie Museum examples photographed by Gianluca Miniaci, and drawn from the photographs by Andrew Boyce (Middle Kingdom Studies 3). London: Golden House Publications.
- Ragoné, H. 1994. *Surrogate Motherhood: Conceptions in the Heart*. Boulder/Oxford: Westview Press.
- Rebay-Salisbury, K. 2017. Bronze Age beginnings: The conceptualization of motherhood in prehistoric Europe, en D. Cooper y C. Phelan (eds) *Motherhood in Antiquity*: 169-196. London: Palgrave Macmillan.
- Revez, J. 2003. The metaphorical use of the kinship term *sn* "brother". *Journal of the American Research Center in Egypt* 40: 123-131.
- Rich, A. 1986. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (2nd ed.). New York/London: W. W. Norton.
- Robins, G. 1983. A critical examination of the theory that the right to the throne of ancient Egypt passed through the female line in the 18th Dynasty. *Göttinger Miszellen* 62: 67-77.
- Robins, G. 1993. *Women in ancient Egypt*. London: British Museum Press.
- Robins, G. 1994. Some principles of compositional dominance and gender hierarchy in Egyptian art. *Journal of the American Research Center in Egypt* 31: 33-40.

- Robins, G. 1994-1995. Women & children in peril: pregnancy, birth & infant mortality in ancient Egypt. *KMT* 5(4): 24-35.
- Rodríguez-Berzosa Gómez-Landero, S. 2017. La lactancia en el antiguo Egipto: una aproximación léxica y cultural. Tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Barcelona. <<https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/402261/srbgl1de4.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> [Fecha de consulta 29/01/2022]
- Rosell, P.M. 2020. Apelaciones, deseos y mensajes para la eternidad: el llamado a los vivos en las estelas abideanas del Reino Medio. *Trabajos de Egiptología – Papers on Ancient Egypt* 11: 297-312.
- Roth, A.M. 2000. Father earth, mother sky: ancient Egyptian beliefs about conception and fertility, en A. E. Rautman (ed.) *Reading the body: representations and remains in the archaeological record*: 187-201. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Roth, S. 2001. *Die Königsmutter des Alten Ägypten von der Frühzeit bis zum Ende der 12. Dynastie* (Ägypten und Altes Testament 46). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sabbahy, L. 2021. The king's mother in the Old and Middle Kingdom, en E.D. Carney y S. Müller (eds) *The Routledge companion to women and monarchy in the ancient Mediterranean world*: 11-21. Abingdon/New York: Routledge.
- Sánchez Romero, M. 2006. Maternidad y prehistoria: prácticas de reproducción, relación y socialización, en *Las Mujeres en la Prehistoria. Exposición itinerante. Museo de Prehistoria de Valencia*: 119-137. Valencia: Diputación de Valencia.
- Sánchez Romero, M. 2008. Learning and socialisation in children during the Spanish Bronze Age, en L.H. Dommasnes y M. Wrigglesworth (eds) *Children, Identity and the Past*: 113-124. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Sánchez Romero, M. y R.M. Cid López 2018. Motherhood and infancies: archaeological and historical approaches, en M. Sánchez Romero y R.M. López (eds) *Motherhood and infancies in the Mediterranean in antiquity*: 1-11. Oxford: Oxbow
- Seavello, S.F. 1992. Are You My Mother? A Judge's Decision in In Vitro Fertilization Surrogacy. *Hastings Women's Law Journal* 3(2): 211-244
- Simpson, W.K. 1974. *The terrace of the great god at Abydos: the offering chapels of Dynasties 12 and 13* (Publications of the Pennsylvania-Yale expedition to Egypt 5). New Haven/Philadelphia: The Peabody Museum of Natural History of Yale University/The University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Simpson, W.K. 1995. *Inscribed material from the Pennsylvania-Yale excavations at Abydos* (Publications of the Pennsylvania-Yale expedition to Egypt 6). New Haven/Philadelphia: The Peabody Museum of Natural History of Yale University/The University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Smith, M. 2017. *Following Osiris: perspectives on the Osirian afterlife from four millennia*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Spieser, C. 2004. Femmes et divinités enceintes dans l'Égypte du Nouvel Empire, en V. Dasen (ed.) *Naissance et petite enfance dans l'antiquité: actes du colloque de Fribourg, 18 novembre – 1er décembre 2001*: 55-70. Freiburg (Schweiz): Academic Press.

- Stefanović, D. y H. Satzinger 2015. I am a *Nbt-pr*, and I am independent, en G. Miniaci y W. Grajetzki (eds) *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC): contributions on archaeology, art, religion, and written sources*. Vol. I: 333-338. London: Golden House.
- Stefanović, D. y H. Satzinger 2019. *Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, fascicle 1: Stelae of the Middle Kingdom and the Second Intermediate Period* (Corpus antiquitatum Aegyptiacarum: Lose-Blatt-Katalog ägyptischer Altertümer). London: Golden House Publications/Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen zu Berlin.
- Strouhal, E., B. Vachala y H. Vymazalová 2010. *The medicine of the ancient Egyptians 1: surgery, gynecology, obstetrics and pediatrics*. Translated by Sean Mark Miller and Kateřina Millerová. Cairo/New York: The American University in Cairo Press.
- Szpakowska, K.M. 2008. *Daily life in ancient Egypt: recreating Lahun*. Oxford: Blackwell.
- Teeter, E. 2017. Earthly and Divine Mothers in Ancient Egypt, en D. Cooper y C. Phelan (eds) *Motherhood in Antiquity*: 145-167. London: Palgrave Macmillan.
- TLA = *Thesaurus Linguae Aegyptiae*. <<https://thesaurus-linguae-aegyptiae.de/home>> [Fecha de consulta 27/11/2022].
- Töpfer, S. 2014. The physical activity of parturition in ancient Egypt: textual and epigraphical sources. *Dynamics* 34(2): 317-335.
- Troy, L. 1986. *Patterns of queenship in ancient Egyptian myth and history* (Acta Universitatis Upsaliensis, Boreas 14). Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Tyldesley, J. 1994. *Daughters of Isis*. London: Viking.
- Urk. IV = Sethe, K. 1906. *Urkunden der 18. Dynastie IV*. Vol. 1. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Vekemans, M. 1997. Postpartum contraception: the lactational amenorrhea method. *The European Journal of Contraception and Reproductive Health Care* 2: 105-111.
- Vieira Borba, V., K. Sharif y Y. Shonfeld 2018. Breastfeeding and autoimmunity: Programing health from the beginning. *American Journal of Reproductive Immunology* 79(1). <<https://doi.org/10.1111/aji.12778>> [Fecha de consulta 27/11/2022].
- Ward, W.A. 1982. *Index of Egyptian administrative and religious titles of the Middle Kingdom: with a glossary of words and phrases used*. Beirut: American University of Beirut.
- Ward, W.A. 1986. *Essays on feminine titles of the Middle Kingdom and related subjects*. Beirut: American University of Beirut.
- Watterson, B. 1991. *Women in Ancient Egypt*. Stroud: Sutton.
- Wb I = Erman, A. y H. Grapow (eds) 1926. *Wörterbuch der aegyptischen Sprache im Auftrage der Deutschen Akademien*. Vol. I. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Wb II= Erman, A. y H. Grapow (eds) 1928. *Wörterbuch der aegyptischen Sprache im Auftrage der Deutschen Akademien*. Vol. II. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Wegner, J. 2009. A decorated birth-brick from South Abydos: new evidence on childbirth and birth magic in the Middle Kingdom, en D. P. Silverman, W.K. Simpson y J. Wegner (eds) *Archaism and innovation: studies in the culture of Middle Kingdom Egypt*: 447-496. New Haven/Philadelphia: Department of Near Eastern languages and civilizations, Yale University/University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.

Weston, K. 1991. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press.

Wilkie, L.A. 2003. *The Archaeology of Mothering*. New York: Routledge.

Yamamoto, K. 2009. A Middle Kingdom Pottery Assemblage from North Abydos. Tesis doctoral inédita, University of Toronto. <<https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/17848>> [Fecha de consulta 18/02/2022].

‘Agencia’ y ‘empatía’ en los estudios sobre el Oriente cuneiforme: reflexiones acerca de su aplicación

Agnès Garcia-Ventura

Universitat Autònoma de Barceloná¹

Abstract

In the year 2000, Joan M. Gero, pioneer of gender archaeology, published an article entitled ‘Troubled travels in agency and feminism’. The article focused on the use of ‘agency’ as a category of analysis in gender studies and feminist research. At a certain point, the author asks ‘Why agency and not empathy?’. This encouraged us reflect on why the term ‘agency’ has been preferred, over terms such as ‘empathy’, as a category of analysis in our studies of the past. In this article I take this question as a starting point to present some reflections and proposals about the use of ‘agency’ and ‘empathy’ as categories of analysis applicable to the study of the ancient Near East.

Keywords

Agency; Empathy; Ancient Near East; Women’s Studies; Gender Studies.

Introducción

Joan M. Gero (1944-2016),² pionera de las arqueologías engeneradas o arqueologías del género,³ publicó en el año 2000 el artículo titulado ‘Troubled travels in agency and feminism’ en el que ofrecía, como en gran parte de sus escritos, reflexiones sobre los marcos teóricos que aplicamos al estudio del pasado. En este caso se centraba en el uso de ‘agencia’ como categoría de análisis en el seno de los estudios de género y de la investigación feminista.⁴ En un momento determinado de su argumentación, Gero (2000: 35) se pregunta y, a su vez, nos pregunta: ‘Why agency and not empathy?’. En el texto que desarrollo a continuación recojo el guante y tomo esta pregunta de Gero como punto de partida para presentar algunas reflexiones y propuestas acerca del uso de ‘agencia’ y de ‘empatía’ como categorías de análisis ya aplicadas o aplicables al estudio del Oriente cuneiforme.

El presente artículo consta de cuatro secciones. En la primera se analiza brevemente la pregunta de Gero y las derivadas que tiene la misma en relación con la construcción de feminidades y de masculinidades. A su vez se proporcionan las definiciones de agencia y de empatía que se manejarán en el artículo. En la segunda sección se ofrece un breve estado de la cuestión de las publicaciones sobre el

¹ Este artículo se ha escrito durante un contrato Ramón y Cajal (RYC2019-027460-I), concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

² Para un breve perfil biográfico de Gero, con una selección de algunas de sus publicaciones, véase Smith 2017.

³ Para una presentación panorámica de las arqueologías engeneradas (y para el uso mismo del término ‘engeneradas’ en este contexto) véase Montón-Subías 2014, con referencias previas. Para una perspectiva complementaria, con especial atención a su arraigo en las tradiciones académicas de varios países, véase Díaz-Andreu 2014, también con referencias previas.

⁴ Aquí usamos ‘agencia’ en su sentido habitual en los estudios arqueológicos, que toman el término como traducción literal del inglés ‘agency’ aplicándolo en castellano del mismo modo que se aplica en los estudios anglosajones del sector. Nótese sin embargo que el sentido con el que aquí se emplea este término no está recogido en el diccionario de la Real Academia Española para la palabra ‘agencia’. Pese a ello, aquí lo empleamos como es habitual en la literatura especializada también en castellano (véase, por ejemplo, su contexto de uso en Muñoz Fernández y del Moral Vargas 2020: x).

Oriente cuneiforme que aplican estos términos (o conceptos afines) al análisis de las fuentes primarias. En la tercera, a modo de caso de estudio, nos fijamos en el potencial de la aplicación de ‘agencia’ y ‘empatía’ para el estudio de las mujeres trabajadoras de la Mesopotamia de finales del tercer milenio a.n.e. e inicios del segundo milenio a.n.e. La cuarta y última sección cierra el artículo retomando la pregunta inicial de Gero y ofreciendo algunas reflexiones finales.

Punto de partida: ¿Por qué agencia y no empatía?

In its rejection of passivity, agency downplays or devalues other critical social moves such as building community and consensus, averting conflict, preserving social and economic balances, or restricting and controlling self-interested expressions of power. Privileging *agency* as a significant locus of social change forefronts certain social moves while obscuring or ignoring others; it values some human abilities and dismisses others [...] What other modes of being might play important roles in substantiating or changing the social order, and why, once again, are we examining an issue that is so often associated with active males? Why agency and not empathy? (Gero 2000: 35)

Estas líneas de Joan M. Gero recogen algunos de los aspectos que diferencian de un modo básico agencia y empatía a la vez que contextualizan la pregunta que, como anunciábamos anteriormente, se toma aquí como punto de partida. Es significativo que, justo antes de formular tal pregunta, Gero explicita la asociación de la agencia con lo masculino de lo que se desprende, por omisión, que la empatía se asociaría con lo femenino. En efecto esta es una de las claves para entender por qué se ha dado más relevancia a la agencia que a la empatía como categoría de análisis: en un contexto de investigación androcéntrica, que durante décadas ha tendido a privilegiar y a valorar de manera más positiva lo asociado a la esfera masculina frente a lo que se asociaba a la femenina, la agencia ha recibido una atención de la que la empatía no ha gozado.⁵ Y, como veremos en el siguiente apartado, este desequilibrio consecuencia de un juicio de valor desigual se observa incluso en el seno de los estudios de género que han tendido a destacar la agencia de las mujeres pero no la empatía de los hombres, por ejemplo, cuando han tratado de deconstruir la asociación agencia-masculino frente a empatía-femenino.

Para entender mejor cómo y por qué se ha dado esta lectura de ambos términos resulta útil ver qué aspectos se destacan en las definiciones de agencia y de empatía. En el presente artículo parto de una definición de agencia acuñada desde la arqueología, heredera a su vez del modo en que el concepto se forjó en el sí de la sociología en la década de 1970 a partir de los trabajos de Pierre Bourdieu (1930-2002) y de Anthony Giddens. Desde que los estudios del mundo antiguo empezaron a usar el término unos años después, con especial apogeo desde finales de la década de 1990, su definición y aplicabilidad han sido discutidas y matizadas en el marco de la investigación arqueológica.⁶ Aquí partiremos de una definición de agencia relativamente reciente, y que por lo tanto recoge ya algunos de estos matices. Se trata de la que proponen Sharon R. Steadman y Jennifer C. Ross en la introducción al volumen titulado *Agency and Identity in the Ancient Near East: New Paths Forward*, en la que se presenta la agencia como ‘the human capacity for motivated, reflexive action having some consequence (if not always an expected or intended outcome). Agency pertains to individuals and groups’ (2010: 1).

⁵ Para una referencia pionera acerca del androcentrismo en los estudios del pasado, véase Conkey y Gero 1984, en especial las páginas 3-14.

⁶ Para una revisión crítica de varias definiciones de ‘agencia’ y su aplicabilidad al estudio del pasado, así como una sucinta presentación de los principales aspectos de las primeras definiciones planteadas desde la sociología por Bourdieu y Giddens, entre otros, véanse Dobres y Robb 2000 (en especial las páginas 4-6), Dornan 2002 y Olabarria 2020: 15-16. Para las referencias clásicas de los sociólogos mencionados anteriormente véanse Bourdieu 1977 y Giddens 1979.

La definición de Steadman y Ross enfatiza dos aspectos. En primer lugar, la capacidad de llevar a cabo la acción y no la acción en sí. En segundo lugar, permite contrarrestar, con una aproximación relacional a la agencia, lo que Almudena Hernando ha identificado como la ‘fantasía de la individualidad’.⁷ Con ello se atiende a algunas de las críticas que a menudo se han hecho al concepto de ‘agencia’ en general, y a su aplicación al mundo antiguo en particular: la asimilación de la capacidad de actuar con un deseo individual resultado de la toma de decisiones libres y por propia voluntad, sin constricciones de ningún tipo. Huelga decir que esta perspectiva individualista y apoyada en cierta idea de libertad es una de las fantasías que sustenta nuestro contexto cultural, de modo que no puede aplicarse al pasado asumiendo que las sociedades de las que nos ocupamos compartieron esta misma fantasía. En este sentido apuntan también las palabras de Joanna Brück (2001: 655) que observa, en un estudio sobre agencia y cultura material en el Neolítico, que:

[...] if people are constituted through their bonds with others then they are never ‘free agents’ in the liberal Western sense of the phrase; indeed, their capacity for action arises out of and cannot be separated from their relationships with others. As such, agency is located not simply within bounded human bodies but within the wider set of social relationships that make up the person.

Pasando ahora a la empatía, partimos aquí de una definición de Belén Altuna (2018: 248), especialista en ética, que para su propuesta bebe de las fuentes de la psicología y de la filosofía. Altuna define la empatía como:

Experimentar una emoción congruente en relación al estado percibido en el otro, aunque no tenga que ser la emoción exacta del otro, ni por supuesto del mismo grado de intensidad. [...] no se trata sólo de una habilidad para saber lo que está pensando y sintiendo una persona (habilidad que podría usarse tanto para manipular como para ayudar), sino de compartir en algún grado su sentimiento.

Una lectura comparativa de ambas definiciones de agencia y de empatía arroja luz sobre la pregunta de Gero acerca de por qué en los estudios sobre el pasado se ha privilegiado la agencia en lugar de la empatía como categoría de análisis. La definición de agencia pone énfasis en la capacidad de actuar y de tomar decisiones, algo que solemos asumir que es una operación individual. Por otra parte, incluso cuando ocasionalmente se piensa en la agencia de manera relacional se tiende a poner el foco en una relación jerárquica entre varias personas, asumiendo que es necesario que alguien lidere el grupo para llevar a cabo la acción. De este modo se vincula también la agencia con la asertividad. Finalmente, la agencia es un concepto asociado al movimiento y a la acción que se da, de manera particular, en la esfera pública como paradigma del lugar en el que se toman las decisiones que se consideran más relevantes. Tradicionalmente todos estos rasgos y contextos se han asociado a lo masculino, de modo que la agencia tiende a pensarse, a priori, como una prerrogativa masculina.

Si nos fijamos en la definición de empatía, en cambio, el foco se pone en la capacidad que tenemos para identificarnos con alguien, dicho de otro modo, la capacidad de compartir sus sentimientos y emociones. El concepto de empatía no admite una lectura individual e individualista como la que no solo admite, sino que incluso potencia, el concepto de agencia: la empatía siempre presupone un estar en relación. Además, las relaciones que llevan a la empatía no pueden ser jerárquicas y se tiende a asociar este tipo de relación con la que se da en el ámbito privado y no en el público. Tradicionalmente estos rasgos y contextos se han asociado a lo femenino, considerando que las emociones y los sentimientos se vinculan de manera privilegiada a las mujeres y a la construcción de la femineidad.

En los párrafos anteriores he planteado una comparación entre ‘agencia’ y ‘empatía’ apoyada en varias dicotomías: activo frente a pasivo, público frente a privado, y finalmente masculino frente a femenino.

⁷ La propuesta de Hernando de análisis de la configuración de la identidad relacional y de la identidad individual para entender el funcionamiento del sistema patriarcal me parece muy sugerente y es una buena clave para entender algunos de los planteamientos que se discuten en este artículo. Para un desarrollo detallado de la propuesta véase su monografía titulada, precisamente, *La fantasía de la individualidad* (Hernando 2018 [2012]).

Cada una de estas dicotomías nos permite, a su vez, plantear agencia y empatía como una dicotomía más. Así, la agencia se asociaría a lo activo, lo público y lo masculino, mientras que la empatía se asociaría a lo pasivo, a lo privado y a lo femenino. Planteo aquí este esquema dicotómico porque lo considero productivo para elucidar, al menos en parte, por qué los estudios sobre el pasado han privilegiado más la agencia que la empatía, como observaba Gero, y por qué esta operación, como veremos a continuación, se ha llevado a cabo con especial énfasis desde la historia de las mujeres, algo que podría incluso parecerse paradójico.

Que tome esta opción no significa, sin embargo, que no sea consciente de los problemas que un planteamiento como este, dicotómico y esencialista, suscita precisamente desde el punto de vista de los estudios de género. Por un lado, las dicotomías han sido ampliamente cuestionadas porque en una estructura binaria los términos se definen por oposición el uno al otro y se borran los matices y la gama de grises que permite siempre una explicación más compleja y cualitativa de la realidad. Buen ejemplo de ello son las dicotomías público/privado o naturaleza/cultura, ampliamente debatidas en el seno de los estudios de género.⁸ Por otro lado, todas estas dicotomías son profundamente esencialistas: la asociación tradicional de lo femenino a la pasividad y a lo emocional, y de lo masculino al movimiento y a lo racional tiene unas raíces profundas que vinculan estas cualidades a la biología y que, por lo tanto, asumen también un sistema sexo/género binario en el que el sexo entendido como puramente biológico determina el género social y cultural. No en vano, en este sentido, Hernando sostiene que la desigualdad entre hombres y mujeres y la subordinación histórica de ellas a ellos se sustenta en la ‘negación de la importancia de los vínculos emocionales’ (2018 [2012]: 36).⁹

Vemos pues que los problemas que suscitan las dicotomías y el esencialismo en el seno de los estudios de género no son baladíes, por lo que es fundamental tenerlos en cuenta. Sin embargo, también en el seno de estos mismos estudios de género se han aplicado y se aplican tanto las dicotomías como el esencialismo de manera estratégica. Buena muestra de esta aplicación controlada y estratégica es, por ejemplo, la dicotomía que planteó Nancy Hartsock (1983) señalando la ‘masculinidad abstracta’ frente al ‘punto de vista feminista’. Esta dicotomía podría verse incluso como un complemento de las planteadas anteriormente, asimilando la ‘masculinidad abstracta’ a la ‘agencia’ y ‘el punto de vista feminista’ a la ‘empatía’. Otro buen ejemplo es el ‘esencialismo estratégico’ debatido en el seno de las teologías feministas y de los estudios postcoloniales.¹⁰ Para el caso de estudio que aquí nos ocupa, tener en mente estas propuestas arroja luz sobre algunas tendencias, como veremos a continuación.

Agencia y empatía en los estudios sobre el Oriente cuneiforme

Un breve recorrido por una selección de estudios que han aplicado ‘agencia’ o ‘empatía’ como categorías de análisis en el ámbito del Oriente cuneiforme evidencia que, hasta día de hoy, el uso de ‘empatía’ como categoría de análisis es residual, mientras que el uso de ‘agencia’, en particular aplicada a casos de

⁸ Para varios casos de estudio y perspectivas críticas sobre la dicotomía público/privado en un volumen clásico sobre el tema, véase Helly y Reverby 1992. Para la oposición naturaleza o biología/cultura como contraproducente desde los estudios sobre parentesco, véase Olabarria 2020: 10-11.

⁹ En el prefacio a la edición de 2018 de la monografía, Hernando apunta que, respecto a la primera edición de 2012, ‘Matizaría el concepto de “emoción” (en oposición al de “razón”), cuya importancia ha sido negada por los hombres con masculinidad hegemónica [...] La masculinidad hegemónica no deja de cultivar ni desprecia el cultivo de las emociones en general, sino solo de las relacionadas con el vínculo y el amor, potenciando abiertamente, en cambio, las que tiene que ver con la autonomía’ (2018 [2012]: 14).

¹⁰ Para algunas referencias básicas, con una aproximación crítica en la que se muestra cómo algunas de las impulsoras de esta estrategia, como Gayatri Spivak, se retractaron de la misma viendo el uso que se había hecho, véase Abraham 2009.

estudio que se fijan en la capacidad de acción de las mujeres, ha crecido en contextos diversos desde inicios del siglo XXI y, de manera especialmente significativa en la última década.

Los estudios que usan ‘agencia’ como categoría de análisis se mueven en tres ámbitos temáticos. En primer lugar, la historia del arte, que se ha ocupado de analizar el grado de agencia de las mujeres a partir de la visibilidad o invisibilidad de las mismas en las obras. Algunos ejemplos son los trabajos de Zainab Bahrani (2001), Julia Asher-Greve (2013) o Claudia Suter (2017). En segundo lugar, tenemos los estudios sobre la agencia de las mujeres como autoras, es decir los que se ocupan de la relación entre agencia y producción literaria y escrita. En esta línea deben destacarse las aportaciones de Saana Svärd (2013; cf. Halton y Svärd 2018: 27-30). En tercer y último lugar encontramos los estudios que se interesan por la participación de las mujeres en actividades económicas a partir de fuentes escritas diversas como la correspondencia o los textos administrativos. Ejemplos de esta tendencia son los trabajos de Allison K. Thomason (2013), Katrien De Graef (2018) y también los que recientemente he desarrollado en un proyecto conjunto con Fumi Karahashi (García-Ventura y Karahashi, en prensa). En la siguiente sección de este artículo, en la que nos centraremos en el estudio de las mujeres trabajadoras, retomaremos algunas de las aportaciones de esta tercera línea temática.

Dos de las estudiosas aquí citadas, Bahrani y Thomason, explicitan en sus escritos por qué es importante para ellas estudiar la agencia de las mujeres en el mundo antiguo. Es revelador observar que ambas ponen el foco en una tradición de investigación androcéntrica que, desde su punto de vista, necesita un contrapunto que el uso de ‘agencia’ como categoría de análisis permite dar. Así, mientras que Bahrani (2001: 46) observa que ‘archaeologists have either argued for an unrecorded female agency or have assumed that women have none’, Thomason (2013: 106) afirma que:

From the modern Assyriologists’ point of view, men were the central actors in the ‘public’ institutions of commerce and politics, whereas women were involved in the family’s ‘private’ affairs (or daily life) such as raising the children and taking care of the household.

Se trata por lo tanto de visibilizar la agencia femenina, el rol activo de las mujeres, para desmontar ideas preconcebidas que, de nuevo, nos remiten a los ecos de las dicotomías que planteábamos en la sección anterior, es decir aquellas que asociaban a las mujeres con el ámbito privado y con la pasividad.

Si nos fijamos en la empatía, lo primero que se observa es que, tal y como avanzábamos, su uso como categoría de análisis en los estudios es menos frecuente que el de agencia. Hasta ahora he podido identificar dos ámbitos en los que se ha tratado la empatía: en primer lugar el del estudio de las emociones, en segundo lugar el de las prácticas de curación. Buen ejemplo del primero es la introducción de Sara Kipfer al volumen editado por ella misma y titulado *Visualising Emotions in the Ancient Near East* (2017). Aquí Kipfer se fija en una empatía presentada como uno de los estados emocionales que puede producir la contemplación de arte. Por su parte Amar Annus (2020) estudia la empatía terapéutica definida como aquella que se da entre médico o especialista y paciente, mientras que Irene Sibbing-Plantholt (2021) analiza la idoneidad de esta misma empatía terapéutica como tratamiento para la angustia o la depresión. Vemos que en ambos casos, pues, la empatía se presenta como un remedio para reforzar el bienestar y aliviar, cuando conviene, el malestar anímico.

Además de estas publicaciones en las que se menciona la empatía de modo explícito, cabe citar otras que, pese a no mencionar la palabra en cuestión, sí tratan temas estrechamente vinculados, por lo que considero que deben tenerse en cuenta cuando nos fijamos en los trabajos precedentes que han tratado aspectos relacionados con las emociones y con el modo en que se forjan las relaciones humanas no jerárquicas. Este sería el caso de trabajos como los de María Rosa Oliver y Eleonora Ravenna (2001) y también los de Luciana Urbano (2019), todas ellas vinculadas a la Universidad de Rosario (Argentina). En ellos se han puesto de relieve las redes de solidaridad en contextos homosociales a partir del estudio de la correspondencia de inicios del segundo milenio a.n.e. Además, las redes de solidaridad también las ha estudiado Sophie Démare-Lafont (2014) en el ámbito familiar entendido en sentido amplio, a partir

de textos legales, evidenciando cómo éstas servían, por ejemplo, para paliar los efectos de las crisis económicas. Finalmente, en relación con el estudio del trabajo de las mujeres, en un proyecto conjunto con Jordi Vidal nos ocupamos de estudiar las redes de solidaridad a partir de textos administrativos, y más concretamente listas de mano de obra (García-Ventura y Vidal 2017: 42-45).

En todos estos estudios dedicados a las redes de solidaridad se ponen de relieve unos lazos que, para funcionar, necesitan sin duda cierto grado de empatía. Además, evidencian varios ámbitos en los que se dan relaciones heterárquicas, al menos de manera temporal y en unas circunstancias determinadas. Al respecto, nótese que el concepto de heterarquía ha sido trabajado en el ámbito del Oriente cuneiforme, por ejemplo, por Svärd (2012), que veíamos que es una de las autoras que se ha ocupado también de la agencia. Vemos por lo tanto que, aunque el foco y los términos varían, cuando hablamos de empatía es necesario considerar también la solidaridad y la heterarquía como conceptos que alumbran unos tipos de relaciones que comparten una serie de elementos básicos que permiten diferenciar, precisamente, agencia y empatía. continuación.

Agencia y empatía en el estudio de las mujeres trabajadoras del Oriente cuneiforme

El recorrido por las investigaciones previas permite constatar que el uso de ‘agencia’ como categoría de análisis ha sido más frecuente que el de ‘empatía’ en los estudios sobre el Oriente cuneiforme. Esto a su vez nos permite confirmar que el desequilibrio que planteaba Gero en el campo de la arqueología, también se observa en las aproximaciones arqueológicas, filológicas e histórico-artísticas desarrolladas en el ámbito de los estudios sobre el Oriente cuneiforme. Este desequilibrio es especialmente acusado cuando se trata de estudiar las mujeres trabajadoras en particular y la participación de las mujeres en actividades económicas en general.¹¹ En esta sección nos fijaremos en dos tipos de fuentes escritas usadas habitualmente para estudiar la agencia de las mujeres en este ámbito, textos administrativos y correspondencia, con el fin de explorar el potencial que tienen las mismas para estudiar la empatía.

Los textos administrativos

Los textos administrativos, muy frecuentes en el registro cuneiforme, son especialmente abundantes durante el período conocido como la Tercera Dinastía de Ur (c. 2100-2000 a.n.e.).¹² Dentro de este conjunto aquí nos fijaremos en los textos que registran la mano de obra de distintos sectores en forma de listas que contienen informaciones diversas. Estas listas han permitido estudiar con cierto detalle aspectos como las categorías laborales, las retribuciones del trabajo o también la cuantía y la calidad de la producción resultante. En lo referente a las categorías laborales, los términos usados para designar las más bajas suelen aportar información acerca del sexo de la mano de obra, algo significativo para el tema que aquí nos ocupa. Además, en ocasiones los nombres propios que acompañan a los términos que designan cargos de supervisión permiten también determinar si quien ostentaba tal cargo era un hombre o una mujer. Otras palabras en estas mismas listas nos informan acerca de la edad, identificando

¹¹ Huelga decir que hablar de mujeres trabajadoras es un anacronismo que aquí uso de manera consciente y deliberada. Para algunas observaciones acerca del uso de esta etiqueta y de cómo ha condicionado nuestra aproximación a las mujeres que estaban en el circuito del trabajo remunerado a finales del tercer milenio a.n.e., una aproximación que destacaba la agencia, véase García-Ventura 2018: 194-196.

¹² Para una síntesis de la historia política de este período véase Kuhrt 2000: 75-93. Para una panorámica del corpus de textos administrativos de este período, con algunos datos acerca de su cuantía, su clasificación y el punto en el que está su estudio, véase Molina 2008.

no solo infantes en términos generales, sino también lactantes de manera más específica, un dato relevante tal y como veremos a continuación.¹³

Este conjunto de informaciones permite, sin duda, estudiar la agencia, en especial si nos fijamos en los cargos de supervisión ostentados por mujeres y en las retribuciones que éstas reciben.¹⁴ Además, en este período las mujeres de la familia real ocupaban cargos de responsabilidad en la administración de distintos sectores productivos, algo que ha permitido que su agencia se estudiara profusamente.¹⁵ El desglose de las actividades que llevaban a cabo estas mujeres de las elites permite constatar que tenían capacidad de gestión y también capacidad de influencia y de decisión en lo referente a la política. Algunas de estas actividades serían la organización de ceremonias religiosas, la compra y venta de bienes y propiedades, y también el gestar y parir una descendencia imprescindible para asegurar la continuidad de estas elites.¹⁶

Fijémonos ahora en la empatía: ¿es posible estudiarla a partir de los datos que nos proporcionan estos mismos textos, parcos y sintéticos? Mi respuesta es que sí, aunque no se trate de una operación tan directa como puede ser el estudio de la agencia. Para estudiar la agencia hemos visto que contamos con términos que designan categorías laborales. Contamos además con cuantías de retribuciones y también con testimonios de operaciones como las de compra y venta. Para la empatía no tenemos palabras concretas y tampoco datos cuantitativos, pero sí podemos, a partir de la interpretación de la relación entre edad, sexo, categoría laboral y sector productivo, plantear la reconstrucción de algunos escenarios en los que la empatía podría haber surgido con cierta facilidad e incluso habría sido necesaria para garantizar la supervivencia. Veamos un ejemplo partiendo de uno de estos textos:¹⁷

Anverso

30 sila de cebada de buena calidad

para Igi-gaturi

10 sila (de cebada) para su hija lactante

¹³ Los criterios con que se registra la mano de obra, recogidos a menudo en los términos que se usan para designar las varias categorías laborales, son múltiples y no se combinan siempre del mismo modo. Para una propuesta en la que se destacan como principales criterios el sexo, la jerarquía, la especialidad y el lugar de trabajo, véase García-Ventura 2017: 16-25. En esta misma referencia pueden leerse algunos textos en traducción y transliteración que reflejan una variedad que aquí, habiendo decidido reproducir un solo texto, no se percibe.

¹⁴ Para un ejemplo de estudio de la agencia a partir de los cargos de supervisión ostentados por mujeres en la Tercera Dinastía de Ur, véase García-Ventura 2013: 12-17. Véase también Karahashi y García-Ventura 2016 para el abordaje de este mismo tema a partir de textos un tanto anteriores, del período Presargónico (c. 2500-2350 a.n.e.). Allí observamos cómo a veces la dificultad es identificar a las mujeres que ostentan tales cargos porque no siempre se identifican con un término, como sí sucede con los hombres en su misma situación. Este es sin duda un factor significativo que hay que considerar al tratar el tema y que podría ayudar a detectar mujeres con cargos de supervisión en corpus de textos en los que hasta ahora, con la aproximación tradicional a los términos, se hayan pasado por alto.

¹⁵ Al respecto, véanse por ejemplo los volúmenes de Sharlach 2017 y de Weiershäuser 2008, ambos con referencias previas, en los que se ofrece una panorámica sobre las mujeres de la familia real durante este período.

¹⁶ El tipo de actividades coincide con la que encontramos también en el caso de las mujeres de las elites en el período Presargónico. Para análisis de algunas de ellas y también para ver otras posibilidades, véase García-Ventura y Karahashi, en prensa.

¹⁷ Texto con número de inventario A. 1390_1982, Museo y Galería de Arte de Birmingham (Reino Unido). Nótese que en la traducción no se añaden signos de puntuación. Para la transliteración, acompañada en este caso de una traducción al inglés y comentario acerca de la traducción de algunos términos, véase García-Ventura 2014: 15-16. Para una fotografía de la tablilla, véase CDLI, texto P105447 http://cdli.ucla.edu/search/search_results.php?SearchMode=Text&ObjectID=P105447 [Fecha de consulta 01/09/2021].

30 sila (de cebada) para Ganatum
30 sila (de cebada) para su hija lactante
30 sila (de cebada) para Nana
30 sila (de cebada) para su hijo lactante
30 sila (de cebada) para Šalim-šillum
oferta votiva del capitán Šuruš-kin
30 sila (de cebada) para Eštar-bītum
30 sila (de cebada) para Watuni
30 sila (de cebada) para Kinati
30 sila (de cebada) para Nana-?

Reverso

10 sila (de cebada) para su hija lactante
Oferta votiva de Zaklili
ellas son prisioneras de guerra
10 sila (de cebada) para la hija lactante de Nin-melam
10 sila (de cebada) para la hija lactante de Geme-zu
una trabajadora vieja
total: 8 trabajadoras, 30 sila cada una
total: 1 hijo, 10 sila
total: 5 hijas, 10 sila cada una
total: su cebada, 1 gur¹⁸
ellas son tejedoras
Apilatum recibió
en Nippur
mes: 2
año: segundo año después del año ‘kimaš fue destruida’

En este texto se registran varias mujeres con sus criaturas lactantes y también se menciona una trabajadora vieja. Al final del texto se especifica que son prisioneras de guerra y tejedoras. Varios de estos elementos deben tomarse en consideración para poner sobre la mesa algunas hipótesis acerca de la empatía que pudo darse en este contexto. En primer lugar, tenemos el factor de la edad: quizás la trabajadora vieja necesitara ciertos cuidados y lo que sí es seguro es que las criaturas lactantes los

¹⁸ 1 gur es equivalente a 300 sila, lo que sería equivalente, a su vez, a aproximadamente 300 litros de capacidad. Para equivalencias de pesos y medidas del sistema mesopotámico a nuestro sistema métrico, con especial mención a los alimentos y las raciones, véase Brunke 2011: 6-8.

necesitaron. En segundo lugar, tenemos la situación coyuntural que comparten todas estas personas, en particular las mujeres adultas: son prisioneras de guerra, lo que debió suponer un conflicto bélico previo, pérdida de medios de sustento y de seres queridos y finalmente una situación de subordinación y dependencia al ser capturadas como botín juntamente con sus criaturas lactantes. La captura, a su vez, supondría una deslocalización de estas personas que ya no vivirían en sus casas, sino lejos de ellas y muy probablemente compartiendo no solo trabajo sino lugar de habitación.¹⁹ En tercer lugar, vemos que se especifica el sector en el que trabajarán: se destinan como mano de obra al sector textil. Conviene señalar que la producción de tejidos requiere en algunas de sus fases, en especial en la del tejido propiamente dicho, proximidad física y trabajo cooperativo, ya que para manejar un telar horizontal como el que estaba en uso en aquellos entonces eran necesarias al menos dos personas que trabajaran conjuntamente para accionar las varillas y la lanzadera de manera coordinada.²⁰

Vemos pues que a partir de los datos que nos proporciona este texto podemos inferir que las personas registradas se procuraban tareas de cuidado entre sí y que además trabajaban (y quizás vivían) en condiciones de proximidad física. Tanto para los cuidados como para el trabajo textil, por lo tanto, habrían sido necesarias la cooperación y la coordinación. Además, hemos visto que todo ello se dio en un contexto traumático como el de ser capturada como botín de guerra y, como consecuencia, deportada. Propongo que estos distintos elementos serían un caldo de cultivo ideal para que surgiera la empatía que, si recordamos la definición de Altuna (2018: 248) referida anteriormente, consistiría en ‘experimentar una emoción congruente en relación al estado percibido en el otro, aunque no tenga que ser la emoción exacta del otro, ni por supuesto del mismo grado de intensidad’.

La correspondencia

La correspondencia del período Paleoaşirio (c. 1950-1750 a.n.e.) atestigua bien el flujo comercial entre Aşşur (al norte de la antigua Mesopotamia) y Kaneş (actual Kültepe, en la antigua Anatolia). Algunos miembros de las familias de comerciantes originarias de Aşşur se instalaban durante temporadas en Kaneş para vender los tejidos que quienes permanecían en Aşşur allí producían. En esta organización del negocio, varios hombres de la familia solían viajar a Kaneş, mientras que buena parte de las mujeres permanecían en Aşşur. Una de las consecuencias de tal particular circunstancia es que esta correspondencia, tal y como observa Cécile Michel, una de las mayores especialistas del estudio de estos textos, constituye el más antiguo y vasto conjunto de archivos privados en el que las mujeres tienen un rol relevante.²¹

Estas mujeres de la familia se encargaban mayoritariamente de la producción de tejidos que, como apuntábamos, eran la base del comercio Aşşur-Kaneş. Además, disponían de sus propios recursos

¹⁹ Sobre la mano de obra esclava en este período, con especial mención al caso de la procedente de los botines de guerra, véase Verderame 2018, con referencias previas. En este estudio además Verderame ofrece una perspectiva historiográfica que reflexiona acerca del uso del término esclavo o esclava en los estudios sobre el Oriente cuneiforme, un tema ampliamente debatido en el sí de la disciplina. Acerca del tratamiento diferenciado que recibían hombres y mujeres cuando se capturaban como prisioneros y prisioneras de guerra, véase Garcia-Ventura 2014: 11-17.

²⁰ No tenemos imágenes mesopotámicas que permitan ilustrar la situación aquí descrita. Sin embargo, la maqueta de un taller textil hallada en la tumba de Meketre (en Tebas, Egipto; número de inventario JE 46723, Museo Egipcio de El Cairo, Egipto) es de una cronología próxima a los textos que aquí nos ocupan (c. 1980 a.n.e.) y permite captar la atmósfera y la ubicación de las trabajadoras alrededor del telar.

²¹ Para una síntesis de la historia política de este período véase Kuhrt 2000: 102-118. Nótese que la cronología con la que se delimita aquí cada período es aproximada y que los textos epistolares no se distribuyen de manera uniforme durante este lapso de tiempo. Para más detalles acerca de la distribución temporal y geográfica de la correspondencia, así como la presentación del corpus, véase Michel 2020: 6-16.

económicos con lo que eran también activas en los préstamos, las compras y las inversiones.²² Y hay que tener en cuenta que la organización misma del negocio familiar implicaba que las mujeres debían gestionar, en solitario, multitud de asuntos de índole diversa en Aššur mientras los hombres estaban en Kaneš: desde el mantenimiento de la casa hasta las gestiones económicas o legales en nombre de sus maridos ausentes de la ciudad. En un artículo publicado en 2013 y al que nos hemos referido al presentar las investigaciones previas, Allison K. Thomason analizó una selección de estas cartas con el fin de estudiar la agencia de las mujeres. En él Thomason proponía, como estrategia para visibilizar la agencia, es decir la capacidad de actuar de estas mujeres en distintos ámbitos, confeccionar una lista lo más detallada posible de todas las actividades en las que éstas se atestiguaban. Thomason propuso 28 actividades distintas que incluían ítems tan diversos como hacer testamento, escribir y recibir cartas, contratar escribas, arrendar casas, producir tejidos (y también poseerlos, comprarlos y venderlos), y cuidar descendencia y otra parentela (Thomason 2013: 97-98).

Como hemos visto que sucedía con los textos administrativos, esta lista que Thomason elaboró para estudiar la agencia contenía ya elementos que nos permitirían hablar de empatía. Vemos de nuevo la confección de tejidos como actividad básica alrededor de la cual giraba la vida de estas mujeres, como hemos visto que lo fue también para las mujeres que trabajaban por cuenta ajena a finales del tercer milenio e inicios del segundo milenio a.n.e. Aunque en este caso se trate de una producción de ámbito privado y no institucional, como la de los textos administrativos que veíamos en la sección anterior, la *chaîne opératoire* sería exactamente la misma, por lo que la proximidad física y la cooperación para el trabajo en el telar horizontal también se identificarían aquí. Por otra parte, es interesante que Thomason destaque como actividad que denota agencia el cuidado de descendencia y otra parentela, una actividad de cuidado a menudo invisibilizada por ser considerada como improductiva a nivel económico.²³ En este caso, como en el de las criaturas lactantes que comentábamos anteriormente, la empatía es imprescindible (o al menos muy deseable) para llevar a cabo las tareas de cuidado que, de nuevo, también suponen una necesaria proximidad física y, al menos en buena parte de los casos, implicación y vínculo emocional.

Buena muestra de cuán crucial era esta gestión de los cuidados, en especial de la descendencia, es que una proporción notable de la correspondencia enviada por las mujeres que se quedaban en Aššur produciendo tejidos a sus maridos que estaban en Kaneš para comerciar con ellos giraba en torno a las preocupaciones derivadas de la crianza de la descendencia, una crianza que, en lo material, consistía en proveer comida, cobijo y vestido (Michel 2020: 204-207). Los padres, estando lejos físicamente de los vástagos, podían mantener un vínculo emocional, como deja traslucir también la correspondencia, pero claro está que no eran los responsables de ejecutar esta vertiente más material de los cuidados diarios.

Buena muestra de todo ello es que en varias cartas las mujeres, cuyo día a día hemos visto que incluía tanto tareas de cuidado como producción de tejidos para el comercio, se lamentan de no tener tiempo de hacer todo lo que deben hacer. A modo de ejemplo reproducimos un fragmento de una de las cartas que Lamassī envía a su marido, un texto que aquí reproducimos en la más reciente traducción al inglés de Michel (2020: 269, texto 166):

²² Para una selección de textos, en transliteración y traducción al inglés, que ejemplifican bien estos supósitos, véase Michel 2020: 255-338.

²³ Las tareas de cuidado de personas dependientes, de socialización y también las de cocina y tejido en este ámbito no retribuido han sido focos tradicionales de atención de los estudios de género, que se han preocupado de su visibilización y revalorización. Una de las mayores aportaciones al respecto ha sido la propuesta de usar, para identificarlas, designarlas y estudiarlas, la categoría 'actividades de mantenimiento'. Para una presentación de la misma por parte de las estudiosas que acuñaron tal propuesta, véase González-Marcén, Montón-Subías y Picazo 2008.

Since the girl has grown up, I have now made a few heavy textiles for (wearing on) the wagon. And I also made garments for the household personnel and for the children; (this is why) I could not manage to send you some textiles. I will send you with later caravans whatever textiles I can manage (to make).

En estas mismas cartas las mujeres también apelan a la empatía de sus correspondientes para que les echen una mano en la alimentación de la descendencia, como muestra por ejemplo este fragmento de una misiva de Šimat-Suen: 'You are my lord; you are my sun. The situation is difficult. Your children should not die of hunger! If you are delayed, send me (silver) for your children's meals' (Michel 2020: 212, texto 127). Tal y como veíamos en la mano de obra capturada como botín de guerra, una situación de desgracia y necesidad, en este caso de carestía y hambre, podría haber actuado como resorte para activar o fortalecer la empatía.

Los distintos escenarios que aquí hemos presentado tanto a partir de los textos administrativos como de la correspondencia, relacionados fundamentalmente con la producción de tejidos y con las tareas de cuidado, implican socialización de personas de distintas edades y a la vez creación de vínculos y de sentimiento de comunidad. Ello ocurriría no solo a través de la realización de la actividad en sí, sino también a través de los momentos de distensión o de pausa en la realización de dichas actividades. Debe admitirse que es imposible encontrar referencias directas a las pausas y a los descansos en las fuentes, pero estos momentos se dan siempre, en mayor o menor medida, en cualquier contexto de realización de una actividad. Se trata por lo tanto de leer más entre líneas y de lanzar algunas hipótesis que por necesidad serán especulativas. Esta operación no es nociva si la llevamos a cabo de manera consciente, transparente y honesta. No hacerlo equivaldría, en términos anacrónicos, a estudiar un contexto laboral de nuestro entorno solamente a partir de las nóminas, sin atender a nada más. Cuando nos dedicamos al mundo antiguo a menudo solo contamos con documentos similares a las nóminas e incluso cuando contamos con textos más amables, como la correspondencia, no podemos perder de vista que son también textos sintéticos cuyos correspondientes tienen objetivos distintos a los nuestros. En este sentido conviene siempre recordar que, como ya advirtió el gran sumerólogo Miquel Civil (1926-2019), en cuanto más central es un asunto para entender la sociedad que nos ocupa, menos posibilidades tenemos que este asunto quede registrado por escrito (1980: 228).

Reflexiones finales: ¿de la agencia a la empatía?

¿Por qué agencia y no empatía? Después de este breve recorrido en el que hemos visto tanto fuentes primarias como secundarias para dar algunas respuestas a esta pregunta de Joan Gero que aquí he tomado como punto de partida, es palmario que debemos hacer una autocrítica que nos permita entender cómo y por qué hemos privilegiado el estudio de la agencia y no de la empatía. Una vez confirmado, pues, el desequilibrio de la aplicación de agencia y empatía como categorías de análisis, debemos compensarlo con una nueva mirada a las fuentes primarias que, cuando sea posible, se ocupe de las dos y no solo de una, ya que ambas nos aportan elementos distintos y complementarios. Así, en el ámbito de la historia de las mujeres seguimos necesitando una reivindicación de 'agencia' para nuestra aproximación a las mujeres en general, y a las mujeres trabajadoras en particular, demasiado vistas como objetos y no como sujetos de estudio. A su vez, tratar el tema de la empatía en nuestros estudios sobre el mundo antiguo permitirá enriquecer debates y perspectivas afines. Es importante tratar ambas categorías por igual, por lo tanto, pero también es cierto que en la situación de desequilibrio de la que partimos será necesario privilegiar, de manera contingente, el uso de 'empatía' frente a 'agencia'.

Afortunadamente, esta introducción de 'empatía' como categoría de análisis encaja bien en un contexto académico en el que identifico varias propuestas que comparten algunos aspectos con el enfoque aquí propuesto. En este sentido, me parece significativo que tanto desde la arqueología como desde la historia antigua estén entrando en escena con fuerza estudios sobre la fragilidad (Yoffee 2019) o las

emociones (Hsu y Llop Raduà 2021; Kipfer 2017), dos temas de estudio claramente vinculados a la empatía y, en los términos en que discutíamos la cuestión en la primera sección, vinculados también tradicionalmente a la femineidad. En el caso de la fragilidad, su estudio se pone en relación con el interés creciente en los últimos años por el análisis de las estrategias de colaboración, cooperación y acción colectiva en el seno de la disciplina arqueológica (Yoffee 2019: 2). En lo concerniente al estudio de las emociones, en este caso centrándonos en el Oriente cuneiforme, por ahora la empatía no es uno de los temas más presentes en las publicaciones que han tratado, sobre todo, la depresión, la alegría, la rabia, el dolor, la pena, los celos o el miedo. Uno de los temas que sí ha tratado en cambio una de las estudiosas pioneras en este campo, Margaret Jaques (2017), es el de la compasión, que aunque se distingue de la empatía por la ausencia o presencia de la acción y por el componente de la pena que tiene la compasión y que la empatía no implica necesariamente, sí podríamos ver que tiene cierta relación y que podría ser un primer paso en esta dirección.

También en esta dirección encontramos algunas propuestas en el ámbito de la investigación histórica (Bermejo 2020) y de la didáctica de la historia (Molina Puche y Salmerón Ayala 2020), en las que se propone fomentar la empatía entre la comunidad investigadora y entre el alumnado respectivamente para facilitar la comprensión y el aprendizaje de ciertas temáticas. En este sentido afirman Sebastián Molina Puche y Adrián Salmerón Ayala (2020: 131) que:

la empatía histórica significa ser capaz de ver y considerar desde una posición apropiada, sin necesariamente asumir o compartir, las conexiones existentes entre las intenciones, las circunstancias y los actos de los agentes históricos, [...] ser capaz de esgrimir las repercusiones de esas perspectivas en un determinado contexto.

Vemos por lo tanto que las tendencias recientes en el estudio y en la didáctica del mundo antiguo son propicias para incluir la empatía como una categoría de análisis más. Mantener pues el estudio de la agencia e incluir el de la empatía en el ámbito de la historia de las mujeres y de los estudios de género parece plausible y deseable, más todavía en un contexto en el que, además de las tendencias que hemos destacado aquí, otra tendencia, en una línea paralela, si no opuesta, ha tomado especial fuerza en los últimos años: la historia puramente cuantitativa vinculada hoy en día a ciertas aplicaciones de las llamadas humanidades digitales.²⁴ Tal y como reivindicaba Lisa Jardine (1944-2015), especialista en historia Moderna, la historia debe escribirse desde una posición emocionalmente comprometida (2015: 84-101): la cuantificación, los datos, deben ser puntos de partida, no puntos de llegada. Poner en valor la empatía como categoría de análisis y también incluso como aproximación teórica a las fuentes puede contribuir a alcanzar esta posición emocionalmente comprometida, algo que lejos de ser una debilidad de nuestra investigación nos ayudará a fortalecerla.²⁵

²⁴ Huelga decir que no planteo aquí una crítica a las humanidades digitales en su conjunto, sino a algunas de sus aplicaciones y, sobre todo, a la tendencia que puede derivarse de la valoración de ciertos planteamientos de carácter cuantitativo frente a los de carácter cualitativo. Las humanidades digitales, sin embargo, también aportan y mucho al estudio cualitativo. Para algunos ejemplos de método y casos de estudio en el ámbito del Oriente cuneiforme, véase el compendio editado por Bigot Juloux, Gansell y Di Ludovico 2018. Véase también, para un ejemplo de cómo utilizar las humanidades digitales en el estudio de las emociones, el artículo de Svärd *et al.* 2021.

²⁵ Mi propuesta por lo tanto se alinea con lo que se planteó, ya desde la década de 1980, desde ámbitos como el de las llamadas epistemologías feministas, que recordaban la imposibilidad de realizar una investigación objetiva. Para una de las referencias clásicas, referida en la primera sección de este artículo, véase Hartsock 1983. Para una presentación sucinta de las epistemologías feministas, con referencias previas y ejemplos de aplicación a los estudios sobre el Oriente cuneiforme, véase García-Ventura 2016.

Bibliografía

- Abraham, S. 2009. Strategic Essentialism in Nationalist Discourses: Sketching a Feminist Agenda in the Study of Religion. *Journal of Feminist Studies in Religion* 25(1): 156-161.
- Altuna, B. 2018. Empatía y moralidad: las dimensiones psicológicas y filosóficas de una relación compleja *Revista de Filosofía* 43(2): 245-262.
- Annus, A. 2020. The Spiritual Dimensions of Healing Rituals in Ancient Mesopotamia. *Journal of Religion and Health* 59: 2486-2503.
- Asher-Greve, J.M. 2013. Women and Agency: A Survey from Late Uruk to the End of Ur III, en H. Crawford (ed.) *The Sumerian World*: 359-377. London/New York: Routledge.
- Bahrani, Z. 2001. *Women of Babylon. Gender and Representation in Mesopotamia*. London: Routledge.
- Bermejo Barrera, J.C. 2020. Reactualización, empatía e historia. *Historiografías* 19: 5-40.
- Bigot Juloux, V., A. R. Gansell y A. Di Ludovico. 2018. *CyberResearch on the Ancient Near East and Neighboring Regions. Case Studies on Archaeological Data, Objects, Texts, and Digital Archiving*. Leiden/Boston: Brill.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brück, J. 2001. Monuments, Power, and Personhood in the British Neolithic. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7: 649-667.
- Brunke, H. 2011. *Essen in Sumer. Metrologie, Herstellung und Terminologie nach Zeugnis der Ur III-zeitlichen Wirtschaftsurkunden*. München: Herbert Utz Verlag.
- Civil, M. 1980. Les limites de l'information textuelle, en M.-T. Barrelet (ed.) *L'archéologie de l'Iraq du début de l'époque Néolithique a 333 avant notre ère. Perspectives et limites de l'interprétation anthropologique des documents* (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 580): 225-232. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Conkey, M.W. y J.D. Spector. 1984. Archaeology and the study of gender, en M.B. Schiffer (ed.) *Advances in Archaeological Method and Theory*: 1-38. New York: Academic Press.
- De Graef, K. 2018. Puppets on a String? On Female Agency in Old Babylonian Economy, en S. Svärd y A. Garcia-Ventura (eds) *Studying Gender in the Ancient Near East*: 133-156. University Park (PA): Eisenbrauns/Penn State University Press.
- Démare-Lafont, S. 2014. Modèle familial et solidarités sociales à Émar, en L. Marti (ed.) *La famille dans le Proche-Orient ancien: réalités, symbolismes, et images. Proceedings of the 55th Rencontre Assyriologique Internationale at Paris 6-9 July 2009*: 397-412. Winona Lake (IN): Eisenbrauns.
- Díaz-Andreu, M. 2014. Historia del estudio del género en Arqueología, en A. Vizcaíno, S. Machause, V. Albelda y C. Real (eds) *Desmuntant Lara Croft. Dones, arqueologia i universitat* (Saguntum. Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia, Extra 15): 25-32. València: Universitat de València.
- Dobres, M.-A. y J. Robb. 2000. Agency in Archaeology. Paradigm or Platitute?, en M.-A. Dobres y J. Robb (eds) *Agency in Archaeology*: 3-17. London/New York: Routledge.
- Dornan, J.L. 2002. Agency and Archaeology: Past, Present, and Future Directions. *Journal of Archaeological Method and Theory* 9(4): 303-329.

- García-Ventura, A. 2013. Trabajar en tiempos de guerra en Mesopotamia, en J. Vidal y B. Antela-Bernárdez (eds) *Más allá de la batalla. La violencia contra la población en el Mundo Antiguo*: 1-25. Zaragoza: Libros Pórtico.
- García-Ventura, A. 2014. Ur III Biopolitics. Reflections on the Relationship between War and Work Force Management, en D. Nadali y J. Vidal (eds) *The Other Face of the Battle. The Impact of War on Civilians in the Ancient Near East* (Alter Orient und Altes Testament 413): 7-23. Münster: Ugarit-Verlag.
- García-Ventura, A. 2016. Investigación feminista, historia de las mujeres y mujeres en la historia en los estudios sobre Próximo Oriente Antiguo. *Revista de Estudos Culturais (Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo)* 3: <<http://www.each.usp.br/revistaec/?q=revista/3/investigaci%C3%B3n-feminista-historia-de-las-mujeres-y-mujeres-en-la-historia-en-los-estudios>> [Fecha de consulta 19/11/2022].
- García-Ventura, A. 2018. Postfeminism and Assyriology: an (im)possible relationship?, en S. Svärd y A. García-Ventura (eds) *Studying Gender in the Ancient Near East*: 183-201. University Park (PA): Eisenbrauns/Penn State University Press.
- García-Ventura, A. y F. Karahashi, en prensa. Socio-Economic Aspects and Agency of Female Maš-da-ri-a Givers in Presargonic Lagash, en N. Brisch y F. Karahashi (eds) *Women, Religion, and Society in the Ancient Near East and Asia*. Boston/Berlin: De Gruyter.
- García-Ventura, A. y J. Vidal. 2017. ¿Placer o dolor? Mujeres y trabajo en el Próximo Oriente Antiguo, en B. Antela-Bernárdez, C. Zaragoza Serrano y A. Guimerà Martínez (eds) *Placer y dolor. Las mujeres en la Antigüedad* (UAH Monografías Humanidades 72): 31-48. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones.
- Gero, J.M. 2000. Troubled travels in agency and feminism, en M.-A. Dobres y J. Robb (eds) *Agency in Archaeology*: 30-39. London/New York: Routledge.
- Giddens, A. 1979. *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*. London: Macmillan.
- González-Marcén, P., S. Montón-Subías y M. Picazo. 2008. Towards an archaeology of maintenance activities, en S. Montón-Subías y M. Sánchez Romero (eds) *Engendering Social Dynamics: The Archaeology of Maintenance Activities*: 3-8. Oxford: Archaeopress.
- Halton, C. y S. Svärd 2018. *Women's Writing of Ancient Mesopotamia. An Anthology of the Earliest Female Authors*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Hartsock, N. 1983. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism, en S. Harding y M.B. Hintikka (eds) *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*: 283-310. Boston: Ridel.
- Helly, D.O. y S.M. Reverby 1992. *Gendered Domains. Rethinking Public and Private in Women's History. Essays from the seventh Berkshire Conference on the History of Women*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Hernando, A. 2018 [2012]. *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hsu, S.-W. y J. Llop Raduà. 2021. *The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia* (Culture and History of the Ancient Near East 116). Leiden/Boston: Brill.

- Jaques, M. 2017. The Discourse on Emotion in Ancient Mesopotamia: A Theoretical Approach, en S. Kipfer (ed.) *Visualizing Emotions in the Ancient Near East* (Orbis Biblicus et Orientalis 285): 185-206. Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jardine, L. 2015. *Temptation in the Archives: Essays in Golden Age Dutch Culture*. London: UCL Press. <<https://doi.org/10.2307/j.ctt1g69z56>> [Fecha de consulta 19/11/2022].
- Karahashi, F. y A. Garcia-Ventura. 2016. Overseers of Textile Workers in Presargonic Lagash. *KASKAL. Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico* 13: 1-19.
- Kipfer, S. 2017. Visualizing Emotions in the Ancient Near East - An Introduction, en S. Kipfer (ed.) *Visualizing Emotions in the Ancient Near East* (Orbis Biblicus et Orientalis 285): 1-23. Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kuhrt, A. 2000. *El oriente próximo en la antigüedad c. 3000-330 a.C.* Vol. 1. Barcelona: Crítica.
- Michel, C. 2020. *Women of Aššur and Kaneš: Texts from the Archives of Assyrian Merchants* (Writings from the Ancient World 42). Baltimore: SBL Press.
- Molina, M. 2008. The corpus of Neo-Sumerian tablets: an overview, en S.J. Garfinkle y J.C. Johnson (eds) *The Growth of an Early State in Mesopotamia: Studies in Ur III Administration* (Biblioteca del Próximo Oriente Antiguo 5): 19-53. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Molina Puche, S. y A. Salmerón Ayala. 2020. La empatía como elemento para la adquisición del pensamiento histórico en alumnos de bachillerato. Un estudio de caso centrado en la Guerra Civil española y el franquismo. *Panta Rei: revista digital de Historia y didáctica de la Historia* 14(1): 129-153.
- Montón Subías, S. 2014. Arqueologías Engeneradas. Breve introducción a los estudios de género en Arqueología hasta la actualidad. *Arqueo Web* 15: 242-247.
- Muñoz Fernández, Á. y M. del Moral Vargas. 2020. *Cultura material e historia de las mujeres*. Granada: Comares.
- Olabarria, L. 2020. *Kinship and Family in Ancient Egypt: Archaeology and Anthropology in Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oliver, M.R. y E. Ravenna. 2001. Identidades, desigualdades y solidaridades femeninas en la época Hammurabiana. *Claroscuro* (Revista del Centro de Estudios sobre diversidad cultural, de la Universidad Nacional de Rosario) 1(1): 235-251.
- Sharlach, T. M. 2017. *An Ox of one's Own. Royal Wives and Religion at the court of the third Dynasty of Ur* (Studies in Ancient Near Eastern Records 18). Berlin/New York: De Gruyter.
- Sibbing-Plantholt, I. 2021. Visible Death and Audible Distress: The Personification of Death and Associated Emotions as Inherent Conditions of Life in Akkadian Sources, en S.-W. Hsu y J. Llop Raduà (eds) *The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia* (Culture and History of the Ancient Near East 116): 335-389. Leiden/Boston: Brill.
- Smith, C. 2017. In memoriam: Joan M. Gero (1944-2016). *South African Archaeological Bulletin* 72: 96.
- Steadman, S.R. y J.C. Ross. 2010. *Agency and Identity in the Ancient Near East: New Paths Forward*. London: Equinox Publishing.
- Suter, C. E. 2017. On Images, Visibility, and Agency of Early Mesopotamian Royal Women, en L. Feliu, F. Karahashi y G. Rubio (eds) *The First Ninety Years. A Sumerian Celebration in Honor of Miguel Civil* (Studies in Ancient Near Eastern Records 12): 337-362. Boston/Berlin: De Gruyter.

- Svärd, S. 2012. Women, Power, and Heterarchy in the Neo-Assyrian Palaces, en G. Wilhelm (ed.) *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20-25 July 2008*: 507-518. Winona Lake (IN): Eisenbrauns.
- Svärd, S. 2013. Female Agency and Authorship in Mesopotamian Texts. *KASKAL. Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico* 10: 269-280.
- Svärd, S., T. Alstola, H. Jauhiainen, A. Sahala y K. Lindén. 2021. Fear in Akkadian Texts: New Digital Perspectives on Lexical Semantics, en S.-W. Hsu y J. Llop Raduà (eds) *The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia* (Culture and History of the Ancient Near East 116): 470-502. Leiden/Boston: Brill.
- Thomason, A.K. 2013. Her Share of the Profits: Women, Agency, and Textile Production at Kültepe/Kanesh in the Early Second Millennium BC, en M.-L. Nosch, H. Koefoed y E. Andersson Strand (eds) *Textile Production and Consumption in the Ancient Near East. Archaeology, Epigraphy and Iconography* (Ancient Textiles Series 12): 93-112. Oxford/Oakville: Oxbow Books.
- Urbano, L. 2019. Amistades, solidaridades y conflictos. Reflexiones en torno al concepto de homosociabilidad desde las cartas de Mari (S. XVIII a. C. Siria). *Claroscuro (Revista del Centro de Estudios sobre diversidad cultural, de la Universidad Nacional de Rosario)* 18(2): 1-17.
- Verderame, L. 2018. Slavery in Third-Millennium Mesopotamia. An Overview of Sources and Studies. *Journal of Global Slavery* 3: 13-40.
- Weiershäuser, F. 2008. *Die Königlichen Frauen der III. Dynastie von Ur*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Yoffee, N. 2019. *The Evolution of Fragility: Setting the Terms*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, University of Cambridge.

Identidades sociales de mujeres en las estelas de Abidos del Reino Medio. Un análisis de la estela BM EA152

Pablo M. Rosell

Universidad Nacional de la Plata¹

Abstract

More than a thousand Middle Kingdom stelae from Abydos provide primary sources for the study of society and social identities in ancient Egypt. Although most of these stelae belong to non-royal male subjects, we can observe that they contain certain female representations and identities as well. These women may play different roles such as mothers, wives, daughters, sisters, or even domestic workers in their households. However, few stelae belonging only to women, the so-called feminine stelae, can be also attested.

This paper aims at providing an analysis of such roles played by these non-royal women and a better understanding of how their social identities were determined by their social relationships. In addition, we will focus on the study of the stela of the lady Neferttu (BM EA152) —which is part of the so-called feminine stelae aforementioned— in order to identify her social identity, her family relationships and her role in the Middle Kingdom society.

Keywords

Egypt; Middle Kingdom; Abydos; Stelae; Women; Neferttu.

Introducción

Las estelas privadas del Reino Medio procedentes del sitio de Abidos constituyen una de las fuentes más importantes para estudiar y reconstruir ciertos aspectos de la vida social, cultural y religiosa del antiguo Egipto. A partir de su estudio, es posible identificar diversos grupos sociales (miembros de la elite, sectores sociales intermedios, grupos dependientes y trabajadores), reconstruir familias mediante los lazos genealógicos y brindar identidad a numerosos grupos sociales que se encuentran representados en ellas. Durante el Reino Medio, los grupos sociales privilegiados eran predominantemente masculinos, y así lo evidencia la gran cantidad de monumentos y estelas pertenecientes a sujetos masculinos. Y, en muchos casos, las imágenes, representaciones e identidades sociales de las mujeres sólo es posible reconstruirlas a través de la mirada masculina de la sociedad que ha quedado plasmada en dichos monumentos. Sin embargo, existen evidencias en algunas estelas pertenecientes a mujeres que, pese a la mirada masculina hegemónica de su sociedad, nos permiten comprender otras perspectivas sobre sus identidades sociales.

Es así como en este trabajo nos proponemos estudiar, por un lado, las representaciones e identidades de las mujeres que se evocan en estelas masculinas procedentes del sitio de Abidos, y, por otro lado, analizar una estela netamente femenina con la intención de comprender cómo se construyen en ella las identidades sociales de las mujeres. De este modo, en la primera parte de este trabajo, nos proponemos analizar cómo aparecen representadas las mujeres que no pertenecen a la esfera de la realeza en las

¹ Centro de Estudios de Sociedades Precapitalistas–Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP-CONICET). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

estelas abideanas del Reino Medio con la intención de poder reconstruir sus identidades sociales. Para ello, y teniendo en cuenta la perspectiva brindada por los recientes estudios de género, nos interesa observar cómo aparecen representadas estas mujeres, qué roles ocupan en relación con las demás personas de las estelas, en qué contextos aparecen y cómo son construidas sus identidades a partir de sus relaciones sociales con otros sujetos. Por último, en la segunda parte de este trabajo nos concentraremos en el estudio de una de las denominadas estelas femeninas del Reino Medio: la estela BM EA152. Se trata de una estela perteneciente a una mujer, llamada Neferttu, la cual contiene sólo representaciones de mujeres, y cuya identidad es construida a partir de sus relaciones sociales con un otro masculino. Así, a partir de su análisis y traducción, nos interesa poder comprender y reconstruir la identidad social de esta mujer, sus relaciones familiares y el lugar que habría ocupado en la sociedad del Reino Medio egipcio.

Esposas, hijas, madres, hermanas y trabajadoras. Representaciones de mujeres en las estelas de Abidos

Un estudio sobre las representaciones y las identidades sociales de las mujeres en el Reino Medio no puede iniciarse sin mencionar los significativos avances que investigadoras e investigadores han realizado desde mediados del siglo XX sobre las mujeres en el antiguo Egipto. Nos referimos a los estudios de Millard (1976), Troy (1986), Schulze (1987), Ward (1986; 1989), Endesfelder (1989), Watterson (1991), Lesko (1991; 1996), Robins (1996), Capel y Markoe (1997), Tyldesley (1998), Desroches-Noblecourt (2000), Fischer (2000), Roth (2005), Koen (2008), Oliver (2008), Castañeda Reyes (2008), Stefanović (2009), Feucht (2016), Onstine (2016) y Hudáková (2019), entre otros. Estas investigaciones son un punto de referencia y partida para nuestro trabajo dado que han abordado, desde diversas perspectivas y enfoques, la situación de las mujeres en Egipto, desde la realeza, sus roles como esposas y madres, e incluso los cargos y actividades que podían llegar a ocupar en diversos períodos de la historia faraónica, a partir de las evidencias contenidas en diversos monumentos, tumbas, estelas y papiros.

Ahora bien, en cuanto a las más de mil estelas procedentes de Abidos, que son las fuentes que nos interesa estudiar en este trabajo, la gran mayoría de estas pertenecen a sujetos varones miembros de la elite o de sectores sociales intermedios. Esto sin lugar a duda tiene su correlato en la preponderancia que los varones ocupaban en la sociedad egipcia. De hecho, Franke (2013: 81) ha señalado que menos del 2% de las estelas del Reino Medio habrían pertenecido a mujeres. Así, en la mayor parte de las estelas de Abidos se suele representar a los propietarios varones de las mismas, junto con su grupo familiar y algunos integrantes de su hogar u dominio. En dichas estelas han quedado plasmadas diversas representaciones de mujeres egipcias ocupando diversos roles de acuerdo con esa estructura social hegemónica masculina. Es a partir de dichas representaciones que intentaremos reconstruir las diversas identidades sociales de las mujeres allí contenidas. Al respecto, es menester aclarar que por identidades sociales entendemos a la reflexión y el concepto que cada persona hace de sí misma en relación con los grupos sociales a los que pertenece y con los que se identifica. Es decir, las formas y los mecanismos por medio de los cuales los individuos se consideran a sí mismos como sujetos, cómo se definen como parte de un grupo social y cómo proyectan sus identidades a través de su propia cultura material (Wendrich 2010: 200). Por otra parte, la identidad social se encuentra condicionada por ciertos contextos sociales y puede ser definida, mediante la interacción con otros, por medio de relaciones familiares, una historia compartida, la ubicación geográfica, la edad, el género, la etnia, la profesión, los cargos, la riqueza y el estatus social (Díaz-Andreu García y Lucy 2005: 1-2; Wendrich 2010: 200). Esto es interesante, dado que al ser estos monumentos producto y evocadores de una sociedad hegemónicamente masculina (Franke 2013: 2), las representaciones y las identidades sociales codificadas que allí se construyen sobre estas mujeres se encuentra atravesada por la problemática de género.

No es nuestra intención en este trabajo ahondar en las cuestiones y problemáticas de género, pero sí nos parece pertinente partir de algunas definiciones y nociones que brinda Scott (2013: 271), para quien

el concepto de género se emplea para designar las relaciones sociales entre sexos. Es partir de dichas relaciones que se han elaborado construcciones culturales y sociales fundadas a partir de la diferenciación biológica de los sexos que han impregnado las ideas sobre los roles apropiados o adecuados para mujeres y hombres en una determinada sociedad. En suma, según Scott (2013: 289), se pueden comprender las relaciones de género a partir de dos premisas o proposiciones interrelacionadas. Por un lado, el género es y ha sido un elemento fundante de las relaciones sociales basadas en las diferencias biológicas de los sexos y, por otro lado, el género es un campo mediante el cual se articulan diversas relaciones de poder. Esta cuestión del género como un campo de poder es clave, dado que cómo señala Lerner (1990: 20-22), a lo largo de la historia de la humanidad, las mujeres han sido actrices y agentes cooperando junto a los hombres en igual medida. Sin embargo, en la disputa por el lugar y los espacios de poder, han sido relegadas debido a la construcción del patriarcado y los roles que los varones ocupaban en las sociedades. Así, teniendo en cuenta que el género es una construcción social y un campo de poder, es menester poder lograr una historia en donde tanto hombres como mujeres no sean vistos o estudiados como entidades sociales y económicas separadas, sino más bien integradas y relacionadas.

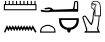




Ahora bien, en la sociedad egipcia del Reino Medio, las mujeres podían ocupar diversos espacios y realizar varias actividades económicas, rituales y religiosas. No obstante, Ward (1989: 37) ha sostenido que, a diferencia del Reino Antiguo, cuando era posible encontrar mujeres ocupando cargos administrativos jerárquicos, durante el Reino Medio es muy difícil encontrar evidencia de mujeres ocupando cargos de moderada importancia en el palacio o de supervisoras ejerciendo autoridad por sobre otras personas. Es por ello, que él ha afirmado que en este período el principal rol de la mujer y por el cual se les tenía mucha estima, tanto en las estelas como en su sociedad, era el de ser madres y esposas (Ward 1989: 43). De hecho, la mayoría de las estelas suelen representar al propietario de la misma junto con su esposa (Lesko 1991: 8). Así, la identidad social de estas mujeres estaba condicionada y mediada por su rol con un otro masculino: hijos/marido (Sweeny 2011: 6). Esto podemos relacionarlo con lo planteado en el siglo XX de nuestra era por la filósofa de Beauvoir (2016: 18) cuando señala que el hombre define a la mujer no en sí misma, sino en relación con él, despojándola de total autonomía, puesto que ella no es otra cosa que lo que el hombre decida que sea. Así, lo podemos observar, por ejemplo, en la gran mayoría de las estelas de Abidos, en donde las mujeres son mayoritariamente definidas o representadas sólo en relación con su vínculo familiar con el ego del monumento. En otras palabras, los propietarios de los monumentos codifican una identidad social femenina a partir de los roles sexuales y reproductivos de las mujeres egipcias en la familia y en su sociedad: esposas y madres. A modo de ejemplo, citaremos la estela del supervisor del distrito Khu, en donde son representadas tanto su esposa, como su madre, ambas llamadas Senet.²



Al respecto, ya en su estudio sobre las estelas privadas del Reino Medio, Pflüger (1947: 128) había notado cómo desde la XI dinastía y hasta mediados de la XII dinastía, la esposa era, luego del ego, la persona más importante de la familia representada en el monumento. El rol predominante de las esposas en las estelas se mantendrá hasta mediados de la XII dinastía, cuando a partir de los reinados de Sesostris III y Amenemhat III, su importancia empiece a ser reemplazada por la figura femenina de la madre del propietario (Lesko 1991: 8; Pflüger 1947: 128). De este modo, en las estelas masculinas de la primera mitad del Reino Medio se habrían privilegiado las representaciones femeninas de la nueva familia (esposas/hijas), mientras que a mediados de la XII dinastía, y sobre todo en la XIII dinastía, las representaciones femeninas de la vieja familia (madres/hermanas) empiezan a ser predominantes en los monumentos (Malaise 1977: 191; Pflüger 1947: 128-129). A su vez, la mayoría de los hombres egipcios solían mencionar sólo el nombre de sus madres en sus monumentos, lo cual confirmaría la importancia que dichas mujeres ocupaban para la familia egipcia (Lesko 1991: 8). En este sentido, si bien a inicios del Reino Medio las madres de los dueños de las estelas no solían estar representadas, sí eran mencionadas

² Estela Leiden V 124 (AP 71) (Boeser 1909: lám. XXIX).

dado que ocupaban un rol importante en la denominada fórmula de filiación materna.³ Así, si bien en la gran mayoría de las estelas procedentes de Abidos, las esposas o madres eran las mujeres que más aparecían representadas en una posición privilegiada sentadas o paradas junto al dueño del monumento, podían existir ciertas excepciones. En algunos casos, junto al ego masculino, podían representarse tanto a sus hermanas, sus hijas, sus abuelas o incluso a sus niñeras o nodrizas, por lo cual el hecho de encontrar situada a una mujer al lado del dueño del monumento no necesariamente la convertía en su esposa (Ward 1986: 24-25).

Tanto si se tratase de su esposa o de su madre, el lugar o la posición que ocupaban en las estelas de sus maridos o hijos ha permitido inferir algunas teorías acerca de su dependencia o emancipación. Se pueden distinguir tres tipos de poses o posiciones de estas mujeres en relación con su marido o hijo (Malaise 1977: 191; Pflüger 1947: 129). El primer tipo corresponde a aquellas estelas en las que las mujeres se encuentran por detrás del hombre que posee la estela, tocándolo con un gesto afectivo en una clara relación de cercanía (Malaise 1977: 191; Pflüger 1947: 129). El segundo tipo, revela una relación más distante dado que la mujer se posiciona —al igual que el primer tipo— por detrás de su marido o hijo, pero sin tocarlo (Malaise 1977: 191; Pflüger 1947: 129). Y, por último, el tercer tipo se corresponde con aquellas estelas en las que las mujeres se encuentran representadas enfrentadas a sus maridos o hijos, o incluso ocupando un espacio distinto al del propietario del monumento, en lo que tanto Pflüger (1947: 129) como Malaise (1977: 191) han catalogado como una especie de emancipación femenina. Hasta mediados de la XII dinastía, predominarán las estelas del primer tipo, en donde las mujeres se encuentran posicionadas detrás de sus maridos o hijos de forma afectiva. A mediados de la XII dinastía, con el reinado de Amenemhat III, comenzará a ganar protagonismo el tercer tipo, el cual representaba a las mujeres de forma enfrentada al ego o en otra posición independiente (Malaise 1977: 191). No obstante, uno no debe interpretar esto como un reflejo de la evolución de la condición de la mujer, dado que, si bien uno podría asociarlo con una cierta emancipación social de las mujeres, lo cierto es que aún continúa siendo minoritario este tipo de representaciones a fines de la XII dinastía (Malaise 1977: 191). Es más, de acuerdo con Malaise (1991: 191), esto se relacionaría más con los cambios introducidos en los motivos de las estelas durante el reinado de Amenemhat III, los cuales buscaban una cierta tendencia a la simetría mediante la cual tanto las esposas como las madres ahora se posicionan enfrentadas simétricamente al ego y separadas por una mesa de ofrendas.

En las estelas de Abidos también encontramos representadas a otras mujeres cuyas identidades sociales son definidas a partir de sus oficios u ocupaciones. Nos referimos a las trabajadoras que habrían pertenecido al dominio u hogar del propietario del monumento. Si bien dentro del corpus de estelas procedentes de Abidos podemos encontrar varias profesiones o trabajos femeninos,⁴ hay algunas trabajadoras que suelen sobresalir por su cercanía al dueño del monumento como lo son las nodrizas  *mn 't* (Hannig 2006: 1073-1074; Stefanović 2008a: 79-90; Stefanović 2009: 64-76; Ward 1982: 95, n° 799; Ward 1986: 8), las servidoras  *hryt-pr* (Hannig 2006: 1743; Millard 1976: 315; Ward 1982: 118, n° 990; 1986: 11-12), las servidoras  *wb3yt* (Faulkner 2009: 58; Hannig 2006: 648; Stefanović 2009: 47-56), las servidoras  *kyt* (Hannig 2006: 575; Stefanović 2009: 41-46) y las criadas  *hmt* (Hannig 2006: 1654-1655; Ward 1982: 113, n° 943; Ward 1986: 10). Salvo que estuviesen realizando un servicio para sus amos, estas mujeres suelen estar representadas al final de la estela o detrás de la silla

³ La fórmula de filiación materna  *ms.n*, ‘nacido de’, se habría utilizado desde la XI dinastía hasta el año 32 de reinado de Sesostri I cuando comienza a ser reemplazada gradualmente por la fórmula de filiación  *ir.n* ‘hecho por’ (Obsomer 1993: 172-173, 181, 191, 196). No obstante, Postel (2009: 345) advierte que no hay que ser tan estrictos con esto, puesto que puede haber excepciones. Asimismo, Postel (2009: 346-347) sostiene que si bien a fines de la XII dinastía es común el uso de la fórmula de filiación *ir.n*, en la primera mitad de la XIII dinastía se puede observar un resurgir de la fórmula de filiación *ms.n*, que vuelve a ser predominante.

⁴ Sobre los títulos de las trabajadoras femeninas véase Millard 1976: 294-344; Ward 1986: 3-23.

de sus señores y suelen ser representadas en menor escala portando ofrendas. Sin embargo, puede haber excepciones donde están en misma escala lo cual habla de una jerarquía de dichas servidoras que habrían gozado de ciertos favores o estima (Millard 1976: 299). Por otra parte, es interesante notar que en su rol de mujeres trabajadoras y servidoras portando ofrendas no se aprecia ningún tipo de diferencia en relación con sus contrapartes masculinos, los servidores y criados. Al respecto, tanto en las estelas como en las escenas de tumbas servidores y servidoras se encuentran representados en igualdad de condiciones y ocupando, salvo excepciones, una misma posición social.

Ahora bien, en este apartado hemos realizado una breve selección de las representaciones más comunes de mujeres presentes en las estelas masculinas del Reino Medio procedentes del sitio de Abidos. No obstante, es interesante notar que también contamos con algunas estelas pertenecientes a mujeres y en dónde incluso, en algunas de ellas, sólo se representan identidades sociales de mujeres. Es por ello que en el siguiente apartado nos abocaremos al estudio de una de las denominadas estelas femeninas, a la cual tomaremos como caso testigo para repensar las identidades y representaciones sociales de mujeres. Nos referimos a la estela de la dama Neferttu.

Monumentos femeninos: la estela BM EA152

En el apartado anterior hemos observado cómo la gran mayoría de las estelas de Abidos solían incluir representaciones de mujeres como esposas, madres, hermanas, hijas y servidoras o trabajadoras. Sin embargo, hay evidencia de que algunas mujeres podían poseer su propia estela o compartirla con otras mujeres de su núcleo familiar (Lesko 1991: 8; Stefanović 2008b: 85-86). Las mujeres que podían poseer su propia estela muchas veces aparecen mencionadas con el título de señora de la casa ($\overline{\Delta}$ \square \square *nbt pr*),⁵ como sacerdotisas o instrumentistas de alguna divinidad en particular, o incluso no portar ningún título, lo cual dificulta el proceso de intentar reconstruir la identidad social de dicha mujer (Robins 1996: 171).⁶

De acuerdo con Millard (1976: 488), las estelas femeninas habrían sido de menor tamaño que las estelas masculinas, dado que se supone que la mayoría de esas mujeres debieron de estar representadas en las estelas de sus maridos, padres o hijos. Además, dado que en algunos casos estas mujeres no contaban con recursos regulares para poder invertir en tales monumentos, quizá fuesen sus maridos, padres o hijos varones quienes costearan alguna de estas estelas (Robins 1996: 171). Esto podría explicar el menor tamaño de sus monumentos, dado que estos hombres habrían priorizado la construcción de sus propias estelas y monumentos, dejando menos para gastar en los monumentos de las mujeres de su familia, que, por otra parte —y como mencionamos en las líneas anteriores— solían incluir en sus propios monumentos y estelas votivas, ahorrándose en muchos casos, el gasto de costear una estela separada

⁵ Se trata de uno de los títulos femenino más comunes en la sociedad egipcia del Reino Medio (Franke 1990: 231-232; Millard 1976: 262-266; Stefanović 2009: 7-9; Ward 1982: 99, n° 823). Ward (1982: 99, n° 823; 1986: 8) ha argumentado que se trataba del título más común empleado sólo por las mujeres casadas y que haría alusión a los deberes de las esposas como directoras de los asuntos domésticos del hogar. Robins (1996: 99), también ha sostenido que se trataría de un título que identificaría a una mujer casada, aunque esto no se pueda probar fehacientemente, e implicaba que quien lo ostentara se encontraba a cargo de la administración de los asuntos domésticos. Por su parte Froot (2010: 477) ha afirmado que el título *nbt-pr*, más que una ocupación o tarea relacionada con el mantenimiento del hogar, expresaría un alto estatus social ligado a una filiación marital y social. Por último, Stefanović y Satzinger (2015: 334) han afirmado que mediante dicho título se designaría a todas aquellas mujeres que poseían una propiedad, independientemente de su estado civil. Así, las mujeres que portaban el título de *nbt-pr* habrían sido mujeres adultas, independientes y capaces de gestionar la economía de sus hogares, sin importar si estaban casadas, solteras o viudas (Stefanović y Satzinger 2015: 337).

⁶ No obstante, como señala Robins (1996: 171), uno puede presuponer que se trataría de mujeres pertenecientes a la elite o sectores sociales acomodados.

para sus mujeres (Robins 1996: 171). No obstante, si uno se detiene a analizar sólo el corpus de las estelas de Abidos, observaremos que las estelas de mujeres no difieren sustancialmente de las medidas de las estelas masculinas en cuanto a su tamaño. Es más, en algunos casos ciertas estelas femeninas son incluso más grandes que las de otros sujetos masculinos. En este sentido, el tamaño del monumento habría dependido más de la jerarquía social del sujeto, de sus cargos y de su entorno económico. De este modo, la diferencia de tamaño entre las estelas de Abidos no estaría basada en una división de género, sino más bien en diferencias socioeconómicas.

Estas estelas de mujeres pertenecen al denominado grupo de estelas femeninas, el cual ha sido definido por Stefanović (2008b: 86) a partir del concepto de monumento femenino. Por monumento femenino se entiende a todo aquel monumento en el que una mujer es identificada, caracterizada y representada como la dueña o propietaria del mismo (Stefanović 2008b: 86). En dichos monumentos, una mujer es el personaje principal del mismo, y esto se deriva tanto por sus inscripciones como por sus representaciones iconográficas (Stefanović 2008b: 86). Las mujeres poseedoras de dichos monumentos suelen estar acompañadas por miembros de su familia, tales como sus madres, sus hijos e hijas, pero raramente por sus padres o maridos (Stefanović 2008b: 86). Esto se explicaría por las reglas del decoro, según las cuales, el propietario del monumento debe ocupar el lugar privilegiado del mismo, por lo tanto, si se incluyera a su padre o a su marido en dicho monumento, la mujer quedaría en una posición subordinada (Robins 1996: 171; Stefanović 2008b: 86).

Existen 38 estelas femeninas procedentes del Reino Medio (Stefanović 2008b: 86-90), de las cuales algunas procederían del sitio de Abidos. Muchas de estas estelas habrían sido dedicadas por sus hijos o sus padres. No obstante, también encontramos estelas femeninas que fueron donadas o dedicadas por hijas a sus madres (Stefanović 2008b: 86).⁷ Al respecto, es interesante señalar que muchas de estas estelas dedicadas mediante la fórmula de dedicación o vivificación,⁸ habrían sido dedicadas en vida como ofrendas votivas para los dioses y la persona homenajeadas (Lesko 1991: 8). Un ejemplo de esto podemos apreciar en las dos estelas que conforman la ANOC 11⁹ perteneciente a la dama Senetites. Así, una de estas estelas es dedicada en su nombre por su padre,¹⁰ mientras que la otra es dedicada por su hijo (Simpson 1974: 17, lám. 20).¹¹ Otro ejemplo procede de la estela de la señora de la casa Diti, cuya estela es legada y dedicada por su hijo, el mayordomo Samentu (Franke 2013: 80).¹² Por último, un caso interesante es el de la estela de la señora de la casa Horem, quien habría decidido dedicársela también a su hijo Amenemhab.¹³

Ahora bien, dentro de esas 38 estelas que componen el grupo de estelas femeninas, nos interesa analizar y estudiar la estela BM EA152 de la dama Neferttu, puesto que es una de las estelas de Abidos cuyo personaje principal es una mujer y, además, porque en ella solo se encuentran representadas mujeres.

Esta estela fue publicada en 1912 en el catálogo de estelas del Museo Británico de Londres realizado por Hall, Lambert y Scott-Moncrieff (*HTBM* II: 10, lám. XXXIV).¹⁴ Se trata de una estela redondeada de piedra caliza procedente del sitio de Abidos que mide 100.5cm de alto por 55cm de ancho (*HTBM* II: 10; *PM* V:

⁷ Un ejemplo de ello puede observarse en la estela UC 14452 de Wennibu (Stewart 1979: 25, n° 105, lám. 25,4).

⁸ Sobre la fórmula de dedicación o vivificación véase Manley 2016: 72-73 y Nelson-Hurst 2010: 13-31.

⁹ *Abydos North Offering Chapel*. Término acuñado por Simpson (1974) para referirse a las capillas de ofrendas denominadas *m ḥ t* que se encontraban sobre la zona votiva o terraza del gran dios en el cementerio norte de Abidos.










¹⁰ CG 20017 (Lange y Schäfer 1902: 15-16; Simpson 1974: lám. 20).

¹¹ CG 20016 (Lange y Schäfer 1902: 16-17; Simpson 1974: lám. 20).

¹² BM EA232 (*HTBM* III: lám. XVIII).

¹³ CG 20706 (Lange y Schäfer 1908: 332-333).

¹⁴ En 1909 fue descrita y mencionada en la guía de esculturas exhibidas en las galerías egipcias de la colección del Museo Británico (Budge 1909: 35-36).

95).¹⁵ El uso de ciertas marcas en el lenguaje empleado en la misma nos permiten adscribirla a inicios del Reino Medio, entre fines de la XI dinastía e inicios de la XII dinastía. Al respecto, hay una serie de indicios claves para formular tal afirmación. En primer lugar, la escritura del nombre del dios Osiris con el signo Q1  (silla) es frecuente durante la XI dinastía y la primera mitad de la XII dinastía, dado que luego comenzará a escribirse con el signo Q2  (asiento portátil) (Bennet 1941: 78). Por otra parte, la expresión  prt-hrw (ofrenda invocada) sin agente ni verbo, es frecuente a fines de la XI dinastía e inicios de la XII dinastía (Bennet 1941: 77). A su vez, el uso de la frase    m st nbt (en todo/cada lugar), para referirse al lugar de las ofrendas, es muy frecuente durante la XI dinastía (Bennet 1941: 80). Por último, durante la XI dinastía y hasta el reinado de Sesostri I, el destinatario de las ofrendas suele ser mencionado simplemente como un venerado o venerada (,  im3h/im3hyt), sin la conocida frase  n k3 n (para el ka de), que se volverá frecuente a partir del reinado de Amenemhat II (Bennet 1941: 79). Por otra parte, esta estela ha sido estudiada por Freed (1996: 312-314) en su análisis sobre los talleres de artesanos de estelas durante el Reino Medio. De acuerdo con su opinión, dicha estela compartiría con otras estelas el diseño de la representación de la mesa de ofrendas con productos abarrotados, lo cual sería un denominador común durante los últimos años de reinado de Amenemhat I y los inicios del de Sesostri I (Freed 1996: 312).¹⁶ Es más, ella incluso sugiere que la datación que incluye dicha estela en el año diez haría referencia al año del reinado de Sesostri I (Freed 1996: 312). Por lo tanto, la estela BM EA152 posee criterios epigráficos y patrones decorativos propios de inicios del Reino Medio y una datación que nos haría adscribirla al año diez del reinado de Sesostri I.

La estela BM EA152 puede ser dividida en dos registros (Figura 1). En el primer registro se observan ocho líneas de textos en donde se detalla una fecha de datación, una fórmula de ofrendas que los dioses Osiris-Khentyamentiu y Upuaut garantizan para la venerada Neferttu, una apelación a los vivos que pasen por dicho monumento,¹⁷ una fórmula de dedicación de ésta a manos de uno de sus hijos, y cuatro líneas de textos con relaciones filiales de Neferttu que nos permiten comprender parte de su identidad social. En el segundo registro, sobre el lado izquierdo, se puede observar a la dama Neferttu sentada oliendo una flor de loto frente a una mesa atiborrada de ofrendas llena de ingredientes tales como panes, carne de ave y res, frutas, vegetales y jarras con bebida y/o ungüentos. En frente de la mesa de ofrendas, sobre el lado derecho, se puede subdividir la escena en dos. En la parte superior se encuentran dos hijas de Neferttu, una llamada igual que su madre, y la otra llamada Nebumiunet. Por debajo de ellas, se aprecian dos servidoras de Neferttu portando ofrendas para ella. La primera es una peluquera llamada Nebumiunet, que porta una vasija o alcuza, y la segunda una servidora w33yt, llamada Nebetpet, que en sus manos porta panes y una especie de bouquet. En total, la estela contiene 15 líneas de textos jeroglíficos, las cuales traducimos a continuación (Figura 2).¹⁸

¹⁵ Según la información brindada por el Museo Británico de Londres, la pieza fue adquirida en 1835, proveniente de la colección de Henry Salt. Si bien actualmente no se encuentra en exhibición, a inicios de la década de 1910 la misma se encontraba exhibida (Budge 1909: 35-36; HTBM II: 3).

¹⁶ La autora cataloga a este grupo de estelas bajo el rótulo de taller n° 5, cuyo elemento distintivo es la representación de mesas de ofrendas abarrotadas. Entre las estelas pertenecientes a dicho taller se encuentran: CG 20315; JE 36420 y Detroit 81.4 (Freed 1996: 312).

¹⁷ Sobre las apelaciones a los vivos en estelas del Reino Medio véase Landgráfová 2011; Rosell 2020 y Shubert 2007: 103-188.

¹⁸ Una traducción parcial de la estela fue realizada por Millard (1976: 496-497).

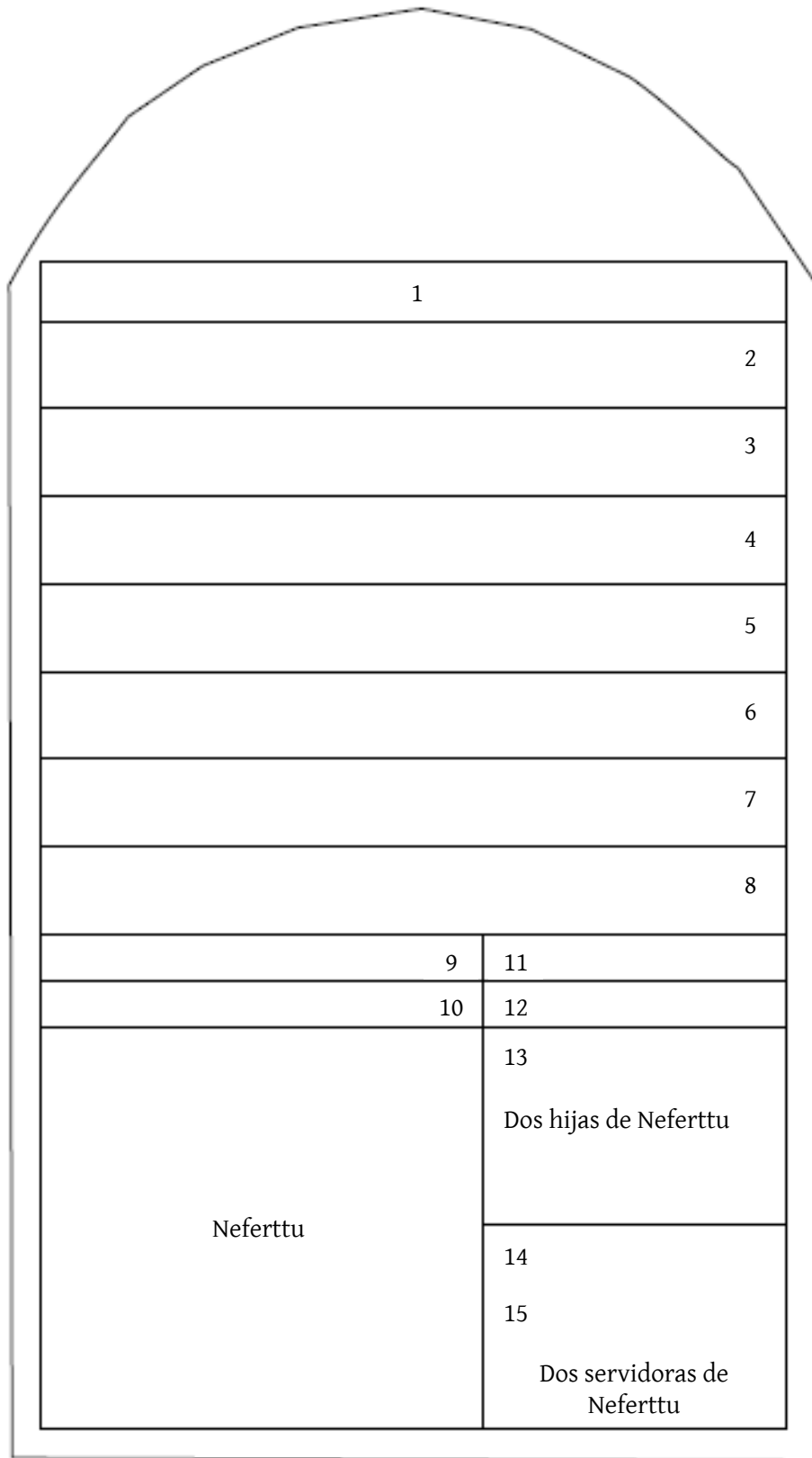


Figura 1. Esquema estela BM EA152.



Figura 2. Jeroglíficos estela BM EA 152.

1- *rnpt-sp 10*



2- *ḥtp dī nsw wsīr ḥnty imntīw wpw3wt nb 3bdw*

3- *prt-ḥrw t ḥnkt k3<w> 3pd<w>¹⁹ n.s m 3bdw m st nbt ḥ't ntr im.s*

4- *im3ḥyt nfrttw dd.s i' nḥw tpyw t3 ḥmw-ntr*

5- *nw ntr '3 m mrr.tn wnn im3ḥ.tn ḥr ntr '3 prt-ḥrw st.tn n<.i>mw*

6- *m t ḥnkt wnty.fy m '.tn ir nfr n wnn m '.tn dd.tn m r.tn*

¹⁹ El signo X4  (barra de pan) entre la cabeza del buey (F1) y la cabeza del pato (H1) forma parte constitutiva de la frase  *prt-ḥrw* y actúa como un clasificador semántico en la fórmula de ofrendas del Reino Medio (Allen 2014: 375; Collier y Manley 2017: 38; Gardiner 2007: 532).

7- *h3 m t hnkt k3<w> 3pd<w> ht nb<t> nfr<t> w 'b<t> n im3hyt nfrttw m3't-hrw dd.s nfr.w<y> nn ir n<.i> n s3<.i>*

8- *mry imy-r hmw-ntr mnt<w>htp s 'nh rn<.i> tp t3 wnn m r šd ²⁰.fr-gs ntr '3*

9- *hmt sd3wty-ntr rwd 'h3w nfrttw mst n wgmmt m3 't-hrw*

10- *it.s sd3wty-ntr d3d3y s3 nfrw²¹ m3 't-hrw*

11- *s3.s mry.s sd3wty-ntr mnt<w>htp m3 't-hrw*



12- *s3.s hsy.s mntwhtp m3 't-hrw*

13- *s3t.s nfrttw s3t.s nbwmiwnt*



14- *nšt nbwm r iwnt ²²wb3yt nbtpt*

15- *n k3 [...] hr²² htp n [...]*

(1) 'Año 10. (2) Una ofrenda que da el rey a Osiris Khentyamentiu, Upuaut, señor de Abidos, (3) (para que realice) una ofrenda invocada de panes, cerveza, carne de res (y) aves para ella en Abidos (y) en cada lugar en donde el dios se levante con ella. (4) La venerada Neferttu,²³ ella dice: "Oh (ustedes) los vivos que están sobre la tierra, sacerdotes (5) del gran dios, como ustedes desean ser venerados ante el gran dios, (ustedes deberán realizar) una ofrenda invocada (y) deberán verter agua (para mí) (6) con pan (y) cerveza que tengan en sus manos. Si no existiesen los bienes en sus manos, ustedes dirán con su boca: (7) miles de panes, cerveza, carne de res, aves (y) todas cosas bellas (y) puras para la venerada Neferttu, justa de voz".²⁴ Ella dice: "¡Qué bueno es cuando éstas son realizadas para (mí) por (mi) hijo (8) amado, el supervisor de los sirvientes del dios,²⁵ Ment(u)hotep,²⁶ que da vida a (mí) nombre sobre la tierra para que exista en su recitación frente al gran dios!" (9) Esposa del portador del sello del dios²⁷ Rudjahau,²⁸ Neferttu, nacida de

²⁰ El signo F30  se puede apreciar correctamente en la estela. Sin embargo, el signo debajo del mismo se encuentra dañado y pareciera ser un signo largo y fino pero que no tendría sentido con la palabra šd (recitar). Hemos optado por traducir šd, debido a que hemos encontrado la misma frase en la estela CG 20539, lado I, línea 22 (Lange y Schäfer 1908: 154). En dicha estela el signo debajo de F30 también se encuentra borroso, pero se puede reconstruir como el signo D46 . En el caso de nuestra estela, no pareciera haber un signo D46 debajo del signo F30. Puede haber la posibilidad que sea un signo diacrítico Z1 I deformado. No obstante, el sentido sería similar y por ende optamos por la transliteración šd.

²¹ La clásica fórmula de filiación masculina suele ser A hijo de B. Sin embargo, durante el Reino Medio es muy común el uso de la fórmula de filiación invertida cuya estructura es B s3 A, es decir nombre del padre + s3 + nombre del hijo (Obsomer 2013: 206).

²² Hall y Lambert (*HTBM II*: lám. XXXIV) en su dibujo de la estela y sus signos incluye los signos  (D2 y V28). En el estado actual de conservación de la estela resulta muy difícil divisar realmente el signo V28 . Se aprecia una marca de un posible signo similar al V28, pero el daño que tiene el monumento en esa parte no permite corroborarlo fehacientemente. Por lo tanto, su traducción se complica.

²³ Berlev (2013); Ranke (*PN I*: 203, 9); Stefanović (2016: 88, n° 167).

²⁴ Encontramos una frase similar sobre el registro de este ritual de libación con agua y el pedido de recitación de ofrendas en las líneas 5, 7 y 8 del segundo registro de la estela Turín 1447, perteneciente al supervisor del tesoro Meru (Lichtheim 1988: 64).

²⁵ Ward (1982: 35, n°259); Quirke (2004: 121). El término *hm-ntr* también puede ser traducido como profeta (Faulkner 2009: 169). Por lo cual también podríamos traducir este título como supervisor de los profetas (*AEO I*: 30*).

²⁶ Berlev (2013); Ranke (*PN I*: 154, 21).

²⁷ Ward (1982: 171, n° 1480).

²⁸ Berlev (2013); Ranke (*PN I*: 221, 14).

Ugememet,²⁹ justa de voz. (10) Su padre, el portador del sello del dios, el hijo de Djadjay,³⁰ Neferu,³¹ justa de voz. (11) Su hijo, su amado, el portador del sello del dios Ment(u)hotep, justa de voz. (12) Su hijo, el favorito de ella, Mentuhotep, justa de voz. (13) Su hija, Neferttu. Su hija Nebumiunet.³² (14) Peluquera Nebumiunet. Servidora Nebetpet.³³ (15) Para el *ka* [...] sobre ofrendas de [...].’

Ahora bien, ¿qué sabemos sobre esta dama llamada Neferttu? La evidencia procedente de su estela nos permite inferir que se trataba de una mujer posicionada dentro de un hogar familiar importante, dado que tanto su padre, como su marido y uno de sus hijos ostentaban el título de portador del sello del dios³⁴ ($\overline{\text{sd}}_3\text{wty-ntr}$).³⁵ Este título implicaba varias funciones, tanto religiosas como administrativas y económicas. Por un lado, encontramos referencias de que quienes ostentaban este cargo habrían cumplido algunas funciones rituales en el proceso de embalsamamiento (Faulkner 2009: 258; Sauneron 1952: 146-155, 171). Asimismo, dicho título también solía referir a sacerdotes de Abidos que podían actuar como representantes del rey en ciertas ceremonias rituales, tomando el rol de Horus en los denominados Misterios de Osiris (Faulkner 2009: 258; Sauneron 1952: 156-171). Por otra parte, también hay evidencia que señala cómo estos portadores del sello del dios habrían sido los funcionarios responsables y encargados de suplir al tesoro real con productos y bienes procedentes de distintas partes, tales como turquesa, oro, piedras preciosas, entre otros (Gardiner, Peet y Cerný 1955: 15). Es en función de dichas tareas que también estos funcionarios son enviados en misiones comerciales al exterior y, a su vez, debían velar por el transporte y la seguridad de dichos bienes (Gardiner, Peet y Cerný 1955: 15; Sauneron 1952: 137-138, 171). Es así como más allá de las diversas tareas que podían realizar estos portadores del sello del dios, lo cierto es que sus funciones en la sociedad del Reino Medio los posicionaban en un buen nivel social y económico, dado que ocupaban espacios rituales y simbólicos de prestigio y, a su vez, podían encargarse de los asuntos económicos del tesoro. Y, en el caso de nuestra dama Neferttu, podemos inferir que habría gozado de un buen pasar socioeconómico, dada su ubicación en el seno de una familia de portadores del sello del dios.³⁶ Es más, su privilegiada posición en el seno de una familia importante le habría valido que su estela contenga una fecha de datación de reinado para el año diez, que cómo hemos sostenido previamente, posiblemente refiera al reinado de Sesostris I.³⁷ Esto es necesario resaltarlo dado que no cualquier persona podía incluir una datación real en su monumento. De hecho, sólo algunas estelas de Abidos incluyen dataciones reales.³⁸

En dicha estela, la identidad social de Neferttu sólo se construye a partir de sus relaciones familiares con un otro masculino. Ella es mencionada como esposa del portador del sello del dios Rudjahau, hija del portador del sello del dios Neferu y madre de dos hijos varones llamados Mentuhotep y dos hijas

²⁹ Berlev (2013); Ranke (*PN I*: 87, 24).

³⁰ Berlev (2013); Ranke (*PN I*: 405, 21).

³¹ Berlev (2013); Ranke (*PN I*: 154, 21).

³² Berlev (2013); Ranke (*PN I*: 190, 18).

³³ Berlev (2013).

³⁴ Otras traducciones posibles del término son: tesorero del dios o canciller divino (Gardiner, Peet y Černý 1955: 15).

³⁵ También traducido como *htmty-ntr* (Hannig 2006: 1964-1965; Quirke 2004: 127; Sauneron 1952: 137-171).

³⁶ Sauneron (1952: 157) utiliza de hecho esta estela para notar la existencia de una familia de portadores del sello del dios como sacerdotes de Abidos. No obstante, en su análisis de dicha familia, confunde al marido de Neferttu con su hijo.

³⁷ Al respecto, cabe la posibilidad de que Neferttu haya estado viva en esa fecha, o bien que refiera más bien a la fecha en que su hijo Mentuhotep le lega la estela a su madre para recordarla una vez fallecida esta.

³⁸ Por ejemplo, la estela CG 20515 del supervisor de los orfebres Nakht, en cuya luneta se menciona al año diez de reinado de Sesostris I (Lange y Schäfer 1908: 106). O la estela CG 20516 perteneciente a un sujeto llamado Intef que es legada por su hijo el sacerdote lector Hetep. Dicha estela incluye una doble datación real: año 30 del reinado de Amenemhat I y año diez del reinado de Sesostris I (Lange y Schäfer 1908: 108; Rosell 2018: 176). Lo curioso de ambas estelas es que en ellas los hijos que donan la estela a sus padres son mencionados cumpliendo funciones en la nueva capital de Iti-Tawy. Esta quizás sea una de las razones por las cuales se incluye la datación real.

mujeres, una llamada Neferttu y la otra llamada Nebumiunet. El único vínculo identitario que tiene con otra mujer, además del de ser madre de sus hijas, es con su madre, llamada Ugememet, mediante la típica fórmula de filiación maternal. Cabe preguntarnos pues, si la identidad social asignada a Neferttu es la que ella deseaba expresar o más bien es la que la sociedad hegemónica masculina le hubo conferido, dado que sabemos —por la fórmula de vivificación en la propia estela— que dicho monumento fue donado o elaborado por uno de sus hijos, el supervisor de los sirvientes del dios, Mentuhotep.³⁹ Todo pareciera indicar, pues, que es más bien la identidad y la representación de Neferttu que fue concebida e ideada por su hijo.

Al respecto, la primera publicación de dicha estela ya había advertido que el hijo —Mentuhotep— que le donaba la estela a su madre, sería el mismo que se encuentra en la estela BM EA187 (*HTBM* II: 7, 10, lám. XIII). Dicha asociación fue incluso reconocida por Grajetzki y Stefanović (2012: 44, n° 88) y Stefanović (2008b: 88, n. 33; 2016: 86, n° 167). No obstante, a nuestro parecer, dicho Mentuhotep no sería el mismo hijo de Neferttu que le lega su monumento. A saber, la estela BM EA187 pertenece a un escriba del grano llamado Mentuhotep, que dice ser hijo de una mujer llamada Neferttu. En la estela EA BM152, el hijo de nuestra dama Neferttu, ostenta el cargo de supervisor de los servidores del dios y no el de escriba del grano. Si bien es cierto que, en el antiguo Egipto, un sujeto podía ostentar varios títulos, no tenemos ninguna otra evidencia que sugiera una posible relación entre dicho Mentuhotep y el hijo que se menciona en la estela de Neferttu y, por tanto, nos parece apresurado avalar dicha relación. A su vez, la estela BM EA187 es de menor tamaño y de una calidad notoriamente inferior que la estela BM EA152, por lo cual es bastante raro que un hijo dedique mayor presupuesto en una estela para su madre antes que para sí mismo. Además, la estela BM EA187 emplea ciertos términos que no coincidirían con el espacio temporal de Neferttu, sino que más bien serían típicos del reinado de Amenemhat II. Nos referimos puntualmente, al empleo de la frase $\overline{\text{U}} n k3 n$ (para el *ka* de), que se volverá frecuente a partir del reinado de Amenemhat II (Bennet 1941: 79), y al uso de la fórmula de filiación $\overline{\text{U}} ir.n$ que comenzará a emplearse gradualmente a partir del año 32 de Sesostri I (Obsomer 1993: 172-173, 181, 191, 196).⁴⁰ Es así como desde nuestro punto de vista, el Mentuhotep de la estela BM EA187, cuya madre también se llama Neferttu, no tendría ninguna posible relación con la dama Neferttu de la estela BM EA 152. Sólo se trataría de una mera coincidencia de los nombres, algo que es muy usual cuando se trata de nombres egipcios comunes como el de Mentuhotep. En muchos casos, las menciones o repeticiones de otros miembros de la familia, o sus cargos ayudan a develar esos vacíos, pero en este caso, lamentablemente la evidencia procedente de la estela BM EA187 no conduce a futuras conjeturas.

No obstante, el estudio de los nombres y las relaciones familiares presentes en la estela BM EA152, le ha permitido a Franke (1983: 281, n. 1) adscribir este monumento al grupo familiar de la ANOC XXIV (Tabla 1), perteneciente a Rudjahau. La existencia de la ANOC XXIV fue postulada por El-Rabi'i (1977: 21), a partir del estudio de las representaciones, las relaciones familiares y los títulos de los personajes mencionados en las estelas BM EA159 y CG 20514 pertenecientes al supervisor de los sirvientes del dios, Rudjahau.⁴¹


³⁹ Esto ya había sido advertido por Hall, Lambert y Scott-Moncrieff (*HTBM* II: 10).

⁴⁰ Malek (2007: 176) incluso sostiene que se trataría de una estela procedente de la XIII dinastía.

⁴¹ El hecho de que no se incluya en esta ANOC a la estela BM EA187 del supuesto hijo Mentuhotep de Neferttu, confirmaría nuestra hipótesis de que dicho sujeto no sería el hijo que le lega la estela BM EA152 a su madre Neferttu.

ANOC XXIV
1 - Estela BM EA 159: Rudjahau
2 - Estela CG 20514: Rudjahau
3 - Estela BM EA 152: Neferttu

Tabla 1. Monumentos que conforman la ANOC XXIV.

La estela BM EA159⁴² es una de las estelas cuyo propietario es Rudjahau. Dicha estela posee características propias de inicios de la XI dinastía (Faulkner 1951: 47). En dicha estela observamos al supervisor de los sirvientes del dios, Rudjahau, sentado junto a su esposa Idi. En este monumento se menciona a los cuatro hijos que Rudjahau habría tenido con Idi: Rudjahau, Djadjay, Ibi e Idi (Faulkner 1951: 52). La autobiografía que incluye en dicha estela lo representa como un miembro bien posicionado dentro de los funcionarios de inicios del Reino Medio y como un hombre con poder y riqueza, capaz de ostentar servidores y de ser respetado (Faulkner 1951: 48-49; Lichtheim 1988: 71-72). El mismo supervisor de los sirvientes del dios, Rudjahau, aparece en su otra estela, CG20514,⁴³ pero en esta oportunidad tendrá otra esposa, nuestra dama Neferttu. Si bien, su nombre se escribe  Neferttu, es decir, con un signo X1 de menos, se trataría de la misma Neferttu presente en nuestra estela, dado que el nombre de su marido y su elevada posición social en Abidos coinciden. Junto a ella, se menciona a otra mujer, llamada Nebetet, de la cual no tenemos más que su nombre y ninguna relación filial explícita con Rudjahau. En dicha estela aparecen dos hijos del propietario, el amado hijo Rudjahau, que también aparecía en la estela BM EA159, y su hija Idi. A diferencia de la estela BM EA159, ahora Rudjahau, además de presentarse como supervisor de los sirvientes del dios, ostenta los cargos de chambelán,⁴⁴ y gran sacerdote *wab* en Abidos. Y, si a estos títulos, le sumamos el de portador del sello del dios, con el cual es mencionado en la estela BM EA152, observaremos la importancia que dicho sujeto habría tenido en Abidos. Así, a partir de los títulos sacerdotales que habría portado Rudjahau y por su relación con el sitio de Abidos, dónde es mencionado como un gran sacerdote, uno puede llegar a deducir que Rudjahau habría sido sacerdote *wab*, supervisor de los sirvientes del dios, portador del sello del dios y chambelán del templo de Osiris en Abidos. Durante el Reino Medio, se cree que todas las ciudades provinciales habrían tenido un supervisor de los sirvientes del dios a la cabeza de los templos y de su sacerdocio (AEO I: 30*). De ser así, Rudjahau, habría construido su carrera como un alto sacerdote en el templo del dios Osiris, en Abidos, hasta llegar a ser una de sus máximas autoridades (Faulkner 1951: 52; Lichtheim 1988: 66). Esta situación privilegiada le habría permitido gozar a él, y a su familia, de un elevado poder socioeconómico y de ciertos privilegios tales como acceder a la posibilidad de construirse una capilla *m'ḥ't* con estelas votivas en la terraza del gran dios,⁴⁵ participar en los Misterios de Osiris (Faulkner

⁴² Véase Faulkner 1951: 47-52, lám. VII; *HTBM* I: lám. XLVI-XLVII; Landgráfová 2011: 85-86; Lichtheim 1988: 71-72 y Schenkel 1965: 292-295.

⁴³ Véase Lange y Schäfer 1908: 104-105; Lichtheim 1988: 70-71 y Schenkel 1965: 291-292.

⁴⁴ *imy-ḥnt* (literalmente 'aquél que está al frente'). Los chambelanes ocupaban un rol muy activo en los templos, las tumbas y las cortes (AEO I: 23*; Quirke 2004: 125; Ward 1982: 54, n° 425).

⁴⁵ Lichtheim (1988: 66, 70) afirma que Rudjahau habría tenido su propia tumba en Abidos y las estelas BM EA159 y CG 20514 procederían de allí y no de una capilla *m'ḥ't*. Sin embargo, no contamos con la evidencia para comprobar tal situación.




1951: 52), o ser parte de celebraciones rituales asociadas con la reunificación de la dos Tierras durante el reinado de Mentuhotep II.⁴⁶

A partir de la evidencia procedentes de las estelas BM EA159, BM EA152 y CG 20514, Berlev (2013) ha sugerido que Rudjahau habría tenido siete hijos entre sus dos esposas, Idi y Neferttu. De esos siete hijos, tres serían de nuestra dama Neferttu: su hija Idi, presente en la estela CG 20514, y sus dos hijos llamados Mentuhotep, presentes en la estela BM EA152. Por otra parte, en la ficha con el nombre de Rudjahau, Berlev (2013) ha sugerido que las dos hijas de Neferttu, Neferttu y Nebumiunet, no serían de Rudjahau. Estas sugerencias, son difíciles de comprobar, puesto que si tomamos como criterio que los hijos de Rudjahau deberían de haber estado representados en sus estelas, los dos hijos de Neferttu, llamados Mentuhotep, solo aparecen en la estela BM EA152 y no habría ningún vínculo que los ligue a Rudjahau. Esto mismo ocurre con las dos hijas de nuestra dama, Neferttu y Nebumiunet. No obstante, Berlev (2013) ha sugerido que los dos Mentuhotep puedan ser hijos de Rudjahau, mientras que las dos hijas, Neferttu y Nebumiunet no. Con todo, y más allá de estas sugerencias, lo cierto es que a partir de la evidencia procedente de las estelas BM EA152 y CG 20514, podemos afirmar que la dama Neferttu habría sido la madre de dos varones (los dos Mentuhotep) y tres mujeres (Idi, Neferttu y Nebumiunet). Idi, aparece mencionada en la estela CG 20514 como hija de Rudjahau, y uno puede presuponer que, dado que Neferttu está allí representada como su esposa, ésta debió de ser también su madre. Por otro lado, los dos Mentuhotep son sólo mencionados en su propio monumento, la estela BM EA152, el cual habría sido donado por uno de sus hijos varones. Podría haber la posibilidad que las menciones a su hijo Mentuhotep refieran al mismo sujeto y, en este caso se trate de un solo hijo, sin embargo, las referencias a los cargos de ambas menciones nos hacen suponer que más bien se traten de dos hijos distintos. Así, por un lado, tenemos al supervisor de los sirvientes del dios, Mentuhotep, que le habría legado la estela a su madre mediante la fórmula de vivificación. Este mismo sujeto, es el que, de acuerdo con nuestro punto de vista, aparece mencionado en la línea 11 de la estela, pero bajo el cargo de portador del sello del dios. En este sentido, nos atrevemos a sugerir una posible hipótesis. Dado que el padre de Neferttu, Neferu, ostentaba el título de portador del sello del dios, y su esposo, Rudjahau también en dicha estela, no es descabellado suponer una transmisión familiar del título de portador del sello del dios en el templo de Abidos. Así, Rudjahau, al casarse con Neferttu, podría haber heredado de su suegro el título del portador del sello del dios. Y, Mentuhotep, podría haber heredado a su vez de su padre Rudjahau, su cargo como portador del sello. De ser así, uno puede llegar a entender por qué Berlev (2013) considera a Mentuhotep como hijo de Rudjahau y Neferttu. Por otro lado, el otro Mentuhotep, sólo es mencionado en la línea 12 de la estela como el favorito de su madre y sin cargo o título alguno. Finalmente, tenemos a las dos hijas de Neferttu, una llamada igual que su madre y otra Nebumiunet de las cuáles no tenemos demasiada información más que la presente en dicha estela.

De este modo, a partir de las identidades sociales reconstruidas por lazos familiares en el corpus de estelas de la ANOC XXIV, uno podría inferir que Neferttu habría sido la hija del portador del sello del dios en el templo de Abidos y, por ello, gozado de una situación socioeconómica privilegiada. De acuerdo con nuestra hipótesis, Neferttu, habría sido la segunda esposa del alto sacerdote del templo de Abidos, Rudjahau. Esto lo inferimos a partir de que en la estela BM EA159, Rudjahau menciona a un hijo llamado igual que él, que sería hijo de su primera esposa, Idi. En la estela CG 20514, cuando ya aparece Neferttu como esposa, este mismo hijo también aparece, por lo cual creemos que se trataría de su primogénito. El casamiento de la hija de un portador del sello del dios con un supervisor de los sirvientes del dios y chambelán en el templo de Abidos, le habría conferido a Rudjahau su nuevo cargo de portador del sello del dios, mediante el cual es mencionado en la estela de Neferttu. Así, uno podría concluir, que el rol de esta mujer llamada Neferttu, habría sido importante a la hora de poder garantizar la transmisión de un alto cargo jerárquico de su padre a su marido y a su primer hijo varón, Mentuhotep. Esta situación es

⁴⁶ Nos referimos a la mención que el propio Rudjahau hace en su estela CG 20514 cuando menciona que fue un líder de las personas *hnmmt* en el día de la reunificación de las dos Tierras. Dicha referencia haría mención a una celebración asociada con la reunificación de Egipto durante el reinado de Mentuhotep II (Lichtheim 1988: 70-71).

quizá la que explique el gran tamaño de la estela BM EA152, que incluso es mayor que la CG 20514 de su esposo.

Por último, en el registro inferior de la estela BM EA152 podemos apreciar a dos mujeres que servirían a la propia Neferttu. De hecho, era muy común que las mujeres de la elite aparezcan en sus monumentos siendo asistidas por sus servidoras mujeres (Millard 1976: 291). La primera mujer que observamos es una peluquera llamada igual que su hija, Nebumiunet.⁴⁷ El término  nšt hacía referencia a las peluqueras o estilistas que solían acompañar a las damas de la elite egipcia (Millard 1976: 317; Ward 1982: 100, n° 838; Ward 1986: 9). En esta estela, la peluquera Nebumiunet se encuentra frente a la mesa de ofrendas portando una alcuza en la que posiblemente porte ungüentos para la dama Neferttu en alusión a un acto ritual de limpieza. Al respecto, en la falsa puerta ubicada en la capilla de la tumba del visir Antefoker,⁴⁸ podemos encontrar una escena similar a esta, en donde una mujer —que no está identificada— porta una alcuza con ungüentos y un espejo frente a la mesa de ofrendas de la madre de Antefoker, la dama Senet (Davies 1920: 25-26, lám. XXX). Dicha escena se relacionaría con un ritual de purificación matutino diario, asociado con la limpieza.⁴⁹ Así, pues, la presencia de una peinadora con un ungüento para Neferttu, podría relacionarse con el ritual diario de aseo y purificación matutino que se solía llevar a cabo en la  pr-dw3t, es decir, en la Casa de la Mañana o sala del lavado.⁵⁰ Y, en este sentido, es menester señalar que los rituales llevados a cabo en dicho espacio se relacionan y asemejan al ritual diario llevado a cabo en todos los templos egipcios (Blackman 1918: 162).⁵¹ Por otro lado, junto a esta peluquera que oficiaría un rito de purificación para la dama Neferttu, encontramos una servidora  wb3yt,⁵² llamada Nebetpet (Stefanović 2009: 51). Estas trabajadoras domésticas usualmente se encargaban de la preparación y el servicio de las comidas en los hogares, pero también cumplían un rol significativo en los monumentos funerarios al ser representadas como portadoras de ofrendas para sus amos (Millard 1976: 32; Stefanović 2009: 47-48; Ward 1986: 6). De hecho, en su rol como portadoras de ofrendas es como aparecen representadas en la mayoría de las estelas de Abidos. Es así como podemos observarla portando un *bouquet* con flores de loto en un mano y una bandeja con panes en la otra como ofrenda funeraria para su señora. Así, vemos como en el registro inferior se encuentran representadas dos importantes servidoras en la vida de Neferttu, que la asisten tanto en sus rituales de purificación como portando ofrendas. Al respecto, cabe pensar en que quizá la propia Neferttu haya estado presente en la elección del diseño de la estela que le lega su hijo, dado que ella misma podría haber seleccionado, dentro del grupo de sus servidoras, a aquellas con quien más intimidad y confianza

⁴⁷ Podría tratarse también de una duplicación de la representación de su hija Nebumiunet, que aparece representada encima. No obstante, dado que esta mujer está asociada al título de peluquera, creemos que más bien se trataría de una servidora personal de Neferttu, antes que su propia hija. De hecho, si bien Gauthier-Laurent (1935-1938: 685) ha señalado que muchas veces las hijas de las damas nobles podían realizar tareas de peluquería, cuando las mujeres portan el título de nšt, serían servidoras especializadas en labores de peluquería y cosmética.

⁴⁸ TT 60 (Davies 1920; PM I: 121-123).

⁴⁹ La escena está acompañada por un texto que dice: ‘Para tu ka, la sala de la limpieza matutina te ha hecho vivir, perdurar y prosperar como Ra todos los días. Thot, señor de la sabiduría sagrada, te ha favorecido [...]’ (Davies 1920: 26, lám. XXX).

⁵⁰ La Casa de la Mañana solía ser una cámara ubicada dentro de los templos en donde se llevaban a cabo las purificaciones (Blackman 1918: 148). Era el lugar o la capilla en donde el faraón o los sacerdotes solían realizar los rituales diarios de limpieza y purificación por la mañana (Hannig 2006: 903). También la Casa de la Mañana podía referir a un espacio asociado a los talleres de embalsamamiento, en donde se solía lavar y purificar el cuerpo antes del proceso de embalsamamiento (Blackman 1918: 157-158).

⁵¹ Sobre el ritual diario véase Barta 1980: 842-845 y Shafer 1998: 22-23.

⁵² La palabra deriva del verbo wb3, relacionado con verter un líquido, por lo cual Millard (1976: 322) ha sostenido que una de las principales funciones de estas mujeres habría sido de la de ser coperas y servir el vino en los hogares. No obstante, también podían extender sus funciones y cumplir tareas en el servicio de las comidas o doméstico en general (Millard 1976: 322).

tenía, como lo eran su peinadora Nebumiunet y su servidora Nebetpet.⁵³ Esta confianza posiblemente haya sido recíproca, dado que como sostiene Bryan (1997: 40) habría existido una tendencia de los sirvientes domésticos a volverse emocionalmente conectados con los miembros de la familia que asistían en el antiguo Egipto.

En suma, a partir del estudio de la estela BM EA152 hemos podido comprender y reconstruir parte de la identidad social de esta dama Neferttu. De este modo, pudimos saber quién era Neferttu, cuándo vivió y cómo estaba conformada su familia. El estudio de su identidad social y familiar nos ha permitido develar el importante lugar que ocupaba en Abidos gracias al puesto de su padre primero y, luego, de su esposo. Ha sido su lugar dentro de una familia prominente y jerárquica asociada con el templo de Osiris en Abidos lo que le habría permitido acceder no sólo a una estela de gran tamaño con inscripciones y fórmulas rituales, sino también a servidoras íntimas a las cuales se ha decidido representar y dotarlas también de una identidad social.

Consideraciones finales

En este trabajo hemos abordado la cuestión de las identidades sociales de las mujeres contenidas y representadas en el corpus de estelas procedentes del sitio de Abidos durante el Reino Medio. Para ello, hemos partido del concepto de identidad social, el cual nos ha servido para poder reflexionar sobre cómo se perciben y autoperciben ciertos sujetos y grupos sociales, en relación con un otro, y cómo sus identidades muchas veces son una construcción derivada de ciertos condicionantes sociales tales como el género, la profesión, los cargos o el estatus social devenido de sus riquezas. A partir de dicho concepto hemos intentado analizar las diversas representaciones sociales de mujeres no vinculadas con la realeza que aparecen en las estelas de Abidos con la intención de reflexionar sobre si dichas identidades son construidas por ellas mismas, o si más bien, son el producto de una estructura social hegemónica masculina.

Así, en la primera parte de este trabajo hemos analizado cómo aparecen representadas las mujeres en las estelas de Abidos, qué roles ocupan en relación con las demás personas de las estelas, en qué contextos aparecen y cómo son construidas sus identidades sociales a partir de sus relaciones sociales con otras personas. A partir de su estudio hemos observado que la mayor parte de las mismas pertenecían a varones y que las mujeres allí representadas generalmente ocupaban un rol subordinado en dichos monumentos. Estas mujeres eran representadas como madres, esposas, hijas o hermanas del propietario, y por ende su identidad social se encontraba condicionada a la del dueño varón de la estela. De este modo, su rol, su posición y su identidad social habría sido construida en función de su relación con un otro masculino. No obstante, también hemos observado la existencia de otras identidades sociales no condicionadas necesariamente por un otro masculino, sino por relaciones de dependencia socioeconómicas. Nos referimos, pues, a las representaciones de mujeres como trabajadoras en las diversas dependencias del hogar familiar.

Por otra parte, hemos observado la posibilidad de que ciertas mujeres de la elite egipcia pudieran tener acceso a una estela y ser la propietaria de esta. Así, hemos apelado al concepto de monumento femenino para caracterizar a dichas estelas en las que una mujer es identificada, caracterizada y representada como el personaje principal del mismo, y por ende su propietaria. Al respecto, en la segunda parte de este trabajo hemos analizado una de estas estelas femeninas procedentes de Abidos: BM EA152. A partir de su estudio y traducción hemos podido reconstruir la identidad social de su propietaria, la dama Neferttu, quien habría vivido a inicios del Reino Medio en el seno de una elevada familia sacerdotal perteneciente al templo de Osiris en Abidos. Dicha situación, y su matrimonio con un alto sacerdote de

⁵³ En caso de tratarse de una estela *post mortem* realizada por su hijo para recordarla, la elección de dichas servidoras habría quedado en manos de su hijo.

Abidos, le habrían permitido gozar de varios privilegios socioeconómicos y, a su vez, poder contar con una estela de gran tamaño —con inscripciones rituales privativos de la elite— en las cercanías del templo de Osiris en Abidos.


En suma, en este trabajo hemos realizado un estudio sobre las identidades sociales de las mujeres presentes en las estelas de Abidos del Reino Medio, con especial énfasis en la estela BM EA152 de la dama Neferttu.

Bibliografía

- AEO = Gardiner, A. 1947. *Ancient Egyptian Onomastica*. Vol. I. London: Oxford University Press.
- Allen, J. 2014. *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barta, W. 1980. Kult, en W. Helck y W. Westendorf (eds) *Lexikon der Ägyptologie*. Vol. III: 839-848. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Beauvoir, S. 2016. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Bennett, C.J. 1941. Growth of the *htp-di-nsw* Formula in the Middle Kingdom. *Journal of Egyptian Archaeology* 27: 77-82.
- Berlev, O. 2013. *The card index of Egyptian personal names of the Middle Kingdom*. St. Peterburg. <http://www.orientalstudies.ru/eng/index.php?option=com_content&task=view&id=2882&Itemid=138> [Fecha de consulta 18/05/2021]
- Blackman, A. 1918. The house of the morning. *Journal of Egyptian Archaeology* 5(3): 148-165.
- Boeser, P. 1909. *Beschreibung der Aegyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Die Denkmäler der Zeit Zwischen dem Alten und Mittleren Reich und des Mittleren Reiches. Erste Abteilung. Stelen*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Bryan, B. 1997. In women good and bad fortune are on earth: Status and roles of women in Egyptian culture, en A. Capel y G. Markoe (eds) *Mistress of the House. Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt*: 25-46. New York: Hudson Hill Press.
- Budge, E.A.W. 1909. *A Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture)*. London: The British Museum.
- Capel, A. y G. Markoe (eds) 1997. *Mistress of the House. Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt*. New York: Hudson Hill Press.
- Castañeda Reyes, J.C. 2008. *Señoras y esclavas: el papel de la mujer en la historia social del Egipto antiguo*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- Collier, M. y B. Manley 2017. *How to Read Egyptian Hieroglyphs: A Step-by-Step Guide to Teach Yourself*. London: British Museum Press.
- Davies, N. 1920. *The tomb of Antefoker, vizier of Sesostris I, and of his wife, Senet (no. 60)* (Theban Tombs Series 2). London: George Allen & Unwin.
- Desroches-Noblecourt, C. 2000. *La femme au temps des Pharaons*. Paris: Stock/Pernoud.

- Díaz-Andreu García, M. y S. Lucy 2005. Introduction, en M. Díaz-Andreu García, S. Lucy, S. Babić y D. Edwards (eds) *The Archaeology of Identity: Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*: 1-12. New York: Routledge.
- El-Rabi'i, A. 1977. Familles abydénienes du Moyen Empire. *Chronique d'Égypte* 52: 13-21.
- Endesfelder, E. 1989. Die Stellung der Frauen in der Gesellschaft des Alten Ägypten, en B. Schmitz y U. Steffgen (eds) *Waren sie nur schön? Frauen im Spiegel der Jahrtausende*: 23-68. Mainz: Philipp von Zabern.
- Faulkner, R. 1951. The stela of Rudj'ahau. *Journal of Egyptian Archaeology* 37: 47-52.
- Faulkner, R. 2009. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum.
- Feucht, E. 2016. Motherhood in pharaonic Egypt, en S. Budin y J. MacIntosh Turfa (eds) *Women in antiquity: real women across the ancient world*: 204-217. London: Routledge.
- Fischer, H. 2000. *Egyptian women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan period*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Franke, D. 1983. *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*. Hamburg: Verlag Borg.
- Franke, D. 1984. *Personendaten aus dem Mittleren Reich (20.-16. Jahrhundert v. Chr.)*. Dossiers, 1-796. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Franke, D. 1990. Reseña: Ward, W. 1986. *Essays on Feminine Titles of the Middle Kingdom and Related Subjects*. Beirut: American University of Beirut. *Journal of Egyptian Archaeology* 76: 228-232.
- Franke, D. 2013. *Egyptian stelae in the British Museum from the 13th - 17th Dynasties. Volume I, fascicule 1: Descriptions*. Edited by Marcel Marée. London: The British Museum.
- Freed, R. 1996. Stela Workshops of Early Dynasty 12, en P. Der Manuelian (ed.) *Studies in Honor of William Kelly Simpson*: 297-336. Boston: Museum of Fine Arts.
- Frood, E. 2010. Social Structure and Daily Life: Pharaonic, en A. Lloyd (ed.) *A Companion to Ancient Egypt*. Vol. I: 469-490. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Gardiner, A. 2007. *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs* (3rd ed.). Oxford: Griffith Institute.
- Gardiner, A., T. Peet y J. Černý 1955. *The Inscriptions of Sinai. Part II: Translations and commentary*. London: Egypt Exploration Society.
- Gauthier-Laurent, M. 1935-1938. Les scènes de coiffure féminine dans l'ancienne Égypte, en *Mélanges Maspero I: Orient ancien*. Vol. 2 (Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale 66): 673-696. Le Caire: l'Institut français d'archéologie orientale.
- Grajetzki, W. y D. Stefanović 2012. *Dossiers of Ancient Egyptians: The Middle Kingdom and Second Intermediate Period: Addition to Franke's 'Personendaten'*. London: Golden House Publications.
- Hannig, R. 2006. *Ägyptisches Wörterbuch II: Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*. Vols. 1 y 2. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- HTBM I = Scott-Moncrieff, P. 1911. *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, &c., in the British Museum*. Vol I. London: The British Museum.
- HTBM II = Hall, H., E. Lambert y P. Scott-Moncrieff 1912. *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, &c., in the British*. Vol. II. London: The British Museum.

- HTBM III = Hall, H. y E. Lambert. 1912. *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, &c., in the British Museum*. Vol. III. London: The British Museum.
- Hudáková, L. 2019. *The representations of women in the Middle Kingdom tombs of officials: studies in iconography* (Harvard Egyptological Studies 6). Leiden: Brill.
- Koen, E. 2008. *Women in Ancient Egypt: the religious experiences of the non-royal woman*. Tesis doctoral inédita, University of Stellenbosch.
- Landgráfová, R. 2011. *It is my good name that you should remember: Egyptian biographical texts on Middle Kingdom stelae*. Prague: Faculty of Arts, Charles University in Prague, Czech Institute of Egyptology.
- Lange, H. y H. Schäfer 1902. *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, n° 20001-20399. Grab-und Denksteine des Mittleren Reichs*. Vol. I. Berlin: Reichsdruckerei.
- Lange, H. y H. Schäfer 1908. *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, n° 20400-20780. Grab-und Denksteine des Mittleren Reichs*. Vol. II. Berlin: Reichsdruckerei.
- Lerner, G. 1990. *La creación del patriarcado*. Crítica: Barcelona.
- Lesko, B. 1991. Women's monumental mark on ancient Egypt. *The Biblical Archaeologist* 53(1): 4-15.
- Lesko, B. 1996. *The remarkable women of ancient Egypt*. Providence: B.C. Scribe.
- Lichtheim, M. 1988. *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg.
- Malaise, M. 1977. La position de la femme sur les steles du Moyen Empire. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 5: 183-193.
- Malek, J. 2007. *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings VIII: objects of provenance not known. Part 3: stelae (Early Dynastic period to Dynasty XVII)*. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum.
- Manley, B. 2016. *Egyptian hieroglyphs for complete beginners: the revolutionary new approach to reading the monuments*. London: Thames & Hudson.
- Millard, A. 1976. *The Position of Women in the Family and in Society in Ancient Egypt, with Special Reference to the Middle Kingdom*. Tesis doctoral inédita, University of London. <<https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1349381/>> [Fecha de consulta 19/11/2022]
- Nelson-Hurst, M.G. 2010. '...who causes his name to live': the vivification formula through the Second Intermediate Period, en Z. Hawass y J. Wegner (eds) *Millions of jubilees: studies in honor of David P. Silverman*. Vol. 2: 13-31. Le Caire: Conseil Suprême des Antiquités.
- Obsomer, C. 1993. *di.fprt-hrw* et la filiation *ms(t) n/ir (t) n* comme critères de datation dans les textes du Moyen Empire, en C. Cannuyer y J. Kruchten (eds) *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte: mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*: 163-200. Brussels/Ath: Illustra.
- Oliver, A. 2008. *Social status of elite women of the New Kingdom of ancient Egypt: A comparison of artistic features*. Tesis doctoral inédita, University of South Africa.

- Onstine, S. 2016. Women's participation in the religious hierarchy of ancient Egypt, en S. Budin y J. MacIntosh Turfa (eds) *Women in antiquity: real women across the ancient world*: 218-228. London: Routledge.
- Pflüger, K. 1947. The private funerary stelae of the Middle Kingdom and their importance for the study of ancient Egyptian history. *Journal of the American Oriental Society* 67(2): 127-135.
- PM = Porter, B. y R. Moss 1960-1995. *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings*. 7 vols. Oxford: Griffith Institute.
- PN = Ranke, H. 1935. *Die ägyptischen Personennamen*. Vol. 1. Glückstadt: J. J. Augustin.
- Postel, L. 2009. Quand réapparaît la forme *ms(w).n*? Réflexions sur la formule de filiation maternelle à la fin du Moyen Empire, en I. Régen y F. Servajean (eds) *Verba manent: recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis*. Vol. II: 330-354. Montpellier: Université Paul Valéry.
- Quirke, S. 2004. *Titles and bureaux of Egypt, 1850-1700 BC* (Egyptology Golden House 1). London: Golden House Publications.
- Robins, G. 1996. *Las mujeres en el antiguo Egipto*. Akal: Madrid.
- Rosell, P. 2018. Workers in perpetuity? Notes about the mrt workers of the Egyptian Middle Kingdom based on the stela CG 20516. *Trabajos de Egiptología - Papers on Ancient Egypt* 9: 171-185.
- Rosell, P. 2020. Apelaciones, deseos y mensajes para la eternidad: el llamado a los vivos en las estelas abideanas del Reino Medio. *Trabajos de Egiptología - Papers on Ancient Egypt* 11: 297-312.
- Roth, A. 2005. Gender Roles in Ancient Egypt, en D. Snell (ed.) *A Companion to the Ancient Near East*: 211-218. Oxford: Blackwell Publishing.
- Sauneron, S. 1952. Le "Chancelier du dieu" () dans son double rôle d'embaumeur et de prêtre d'Abydos. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 51: 137-171.
- Schenkel, W. 1965. *Memphis - Herakleopolis - Theben; die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens*. (Ägyptologische Abhandlungen 12) Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schulze, P. 1987. *Frauen im Alten Ägypten: Selbständigkeit und Gleichberechtigung im häuslichen und öffentlichen Leben*. Bergisch Gladbach: Gustav Lübb.
- Scott, J. 2013. El género: una categoría útil para el análisis histórico, en M. Lamas (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*: 265-302. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Shafer, B. 1998. Temples, priests, and rituals: an overview, en B. Shafer (ed.) *Temples of ancient Egypt*: 1-30. London: I.B. Tauris.
- Shubert, S. 2007. Those who (still) live on earth: A study of the Ancient Egyptian Appeal to the Living Texts. Tesis doctoral inédita, University of Toronto. <<https://hdl.handle.net/1807/119744>> [Fecha de consulta 19/11/2022]
- Simpson, W.K. 1974. *The Terrace of the Great God at Abydos: The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*. New Heaven: Peabody Museum of Natural History of Yale University.
- Stefanović, D. 2008a. The non-royal women of the Middle Kingdom I: *mn 't*. *Göttinger Miszellen* 216: 79-90.
- Stefanović, D. 2008b. The feminine stelae of the Middle Kingdom: Stela Leiden 35. *Göttinger Miszellen* 218: 81-92.

- Stefanović, D. 2009. *The non-royal regular feminine titles of the Middle Kingdom and Second Intermediate Period: dossiers* (GHP Egyptology 11). London: Golden House Publications.
- Stefanović, D. 2016. *Dossiers of Ancient Egyptian Women: The Middle Kingdom and Second Intermediate Period*. London: Golden House Publications.
- Stefanović, D. y H. Satzinger 2015. I am a *Nbt-pr*, and I am independent, en G. Miniaci y W. Grajetzki (eds) *The world of Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC): contributions on archaeology, art, religion, and written sources*. Vol. I: 333-338. London: Golden House Publications
- Stewart, H. 1979. *Egyptian stelae, reliefs and paintings from the Petrie Collection Part two: Archaic Period to Second Intermediate Period*. Warminster: Aris & Phillips.
- Sweeney, D. 2011. Sex and Gender, en E. Froot y W. Wendrich (eds) *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles. <<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0027fc04>> [Fecha de consulta 14/04/2021].
- Troy, L. 1986. *Patterns of Queenship in ancient Egyptian myth and history* (Acta Universitatis Upsaliensis, Boreas 14). Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Tyldesley, J. 1998. *Hijas de Isis. La mujer en el Antiguo Egipto*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Ward, W. 1982. *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*. Beirut: American University of Beirut.
- Ward, W. 1986. *Essays on Feminine Titles of the Middle Kingdom and Related Subjects*. Beirut: American University of Beirut.
- Ward, W. 1989. Non-Royal Women and their Occupations in the Middle Kingdom, en B. Lesko (ed.) *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia, Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East, Brown University, Providence, Rhode Island November 5-7, 1987*: 33-46. Atlanta: Scholars Press.
- Watterson, B. 1994. *Women in ancient Egypt*. Stroud: Sutton.
- Wb = Erman, A. y H. Grapow 1971. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. Vols. I-VII. Berlin: Unveränderter Nachdruck. Akademie Verlag.
- Wendrich, W. 2010. Identity and personhood, en W. Wendrich (ed.) *Egyptian archaeology*: 200-219. Chichester: Wiley-Blackwell.

Mujeres y culto funerario en la Mesopotamia antigua: una aproximación

Erica Couto-Ferreira

Investigadora Independiente

Abstract

The present article analyses the roles that women played in ancient Mesopotamia in the management of death and mourning. From a perspective that considers both the mythical-ideological and the daily life spheres, this contribution explores how women accompanied the dead in the cultural process that made possible the transformation of the dead body into an ancestor. More specifically, it delves into the key function women played in the wailing and funerary lamentation and proposes a reading of the female leading roles that present women as those capable of managing the crisis that menace to destabilize and tear apart the social fabric.

Keywords

Ancient Mesopotamia; Funerary practices; Funerary cult; Gender Studies; Mourning; Lamentation.

Apuntes introductorios

Disponemos de una visión fragmentada de los momentos decisivos que cambiaban el curso de la vida de los habitantes de la antigua Mesopotamia. Del matrimonio y la vida familiar, epicentro de la vida del individuo en el contexto grupal, disponemos de una amplitud de documentación que cubre lo mitológico, lo legal, lo político y lo sapiencial, mientras que del embarazo, el parto y el nacimiento conocemos conceptos embriológicos, terapias médicas y divinidades asociadas a la concepción y el alumbramiento, sin que se hayan podido reconstruir las ceremonias y los ritos (de haberlos) concernientes al neonato y la parturienta. En cuanto a la muerte, último capítulo de la existencia humana, conocemos, entre otros muchos detalles, los pormenores de la ofrenda funeraria periódica, la apariencia del mundo de ultratumba y la suntuosidad de las inhumaciones de la elite.

La muerte implica, siempre, una ruptura de lo conocido y lo cotidiano. Se trata de una interrupción repentina de un orden social compartido que necesita ser restaurado, reconfigurado: es lo que el etnólogo Ernesto de Martino (1958) denomina una crisis. Su poder desestabilizador pone en peligro los fundamentos sobre los que se asienta la vida misma y, en esta circunstancia, el rito fúnebre sirve no solo para disponer de los restos mortales del difunto, sino también para procesar la pérdida y la ruptura hasta conseguir devolver el equilibrio al tejido sociofamiliar. En ese proceso de recuperación de la normalidad, son los vivos, la familia y el contexto social los responsables de gestionar la pérdida en toda su complejidad, esto es, en procesar los restos mortales, contribuir al tránsito e integración del difunto en el más allá y reconstruir el tejido social y familiar desgarrado por el deceso.

Teniendo en cuenta que, desde un punto de vista ritual, la gestión de la muerte cumple una función estratégica en la manutención del orden socialmente aceptado y construido y, en relación con esto, en la conservación de los principios y las prácticas sobre las que se asienta la vida cotidiana y que aseguran la reproducción del grupo, este artículo pretende realizar algunas reflexiones que sirvan de punto de partida a un examen de las agencias femeninas en la gestión de la muerte, el duelo y el culto funerario en Mesopotamia. Partimos de estudios antropológicos realizados en el ámbito de la ritualidad funeraria como los propuestos por Robert Hertz, Richard Huntington y Peter Metcalf y, de manera más general, Arnold van Gennep, para analizar las estructuras y fases de los rituales funerarios, los roles de sus

participantes y la finalidad de gestos, acciones y palabras en las dinámicas del tránsito.¹ Desde una perspectiva cronológica y geográfica amplia que considera desde la documentación protodinástica y de Ur III hasta los testimonios escritos neobabilónicos, se realizará, en primer lugar, una descripción general de las fases fúnebres testimoniadas en el registro escrito para pasar, a continuación, a analizar los roles asumidos por las mujeres tanto en las exequias como en los cultos funerarios en general. Tal amplitud y heterogeneidad contextual conlleva problemas interpretativos de los que soy consciente y, por ello, entiendo mi aporte como una reflexión preliminar compartida que contribuya, en lo posible, a explorar nuevas vías de análisis.

Algunos apuntes sobre la familia en la Mesopotamia antigua

En los tres milenios de cultura escrita cuneiforme, el tejido social mesopotámico se caracterizó de manera preeminente por la patriarcalidad y la patrilinealidad. Ejercían como cabezas de familia los padres, los maridos o los hermanos,² aunque ciertas categorías profesionales femeninas, como las *nadītus*, gozaron de un estatus autónomo.³ La familia, base de la organización social, se conformaba como una unidad basada en la obediencia, la solidaridad y el cuidado de los padres (van der Toorn 1996: 23). Las prácticas religiosas realizadas en el seno de la estirpe, entre las que se incluían aquellas de perfil funerario, aseguraban la continuidad familiar, la construcción de una identidad local y la legitimación.

El hombre más anciano en plena posesión de sus facultades mentales detentaba la máxima autoridad familiar. De hecho, uno de los términos que se utiliza para designar a la familia en su dimensión tanto sincrónica como diacrónica es *bīt abim* ‘casa del padre’, mientras que el cabeza de familia a menudo se denomina *bēl bītim* ‘señor de la casa’, un título que suele coincidir con la figura del padre en cuanto dueño responsable tanto de la casa como de la familia que la habita. La familia, además, tiene el deber de tutelar y velar por sus difuntos. El heredero de la familia es el hijo mayor, que recibe lo necesario para continuar con el culto funerario de los antepasados del grupo, aunque en ciertas ocasiones también pueda hacerlo una hija.⁴ Así, la casa funciona como pilar de la familia y como eje que articula la memoria genealógica.⁵ En la Mesopotamia antigua era práctica extendida, aunque no exclusiva, inhumar en el espacio doméstico,⁶ lo que propiciaba la convivencia de vivos y muertos y ahondaba en un concepto de familia extendida en el tiempo que incluía a los que ya habían pasado al otro lado.

Ejemplos de la responsabilidad masculina en la gestión familiar en general y en el culto funerario en particular trufan la documentación cuneiforme. Así, en su análisis del material votivo precedente del templo de Inanna en Nippur, Lorenzo Verderame (2019: 34) concluye que, en las inscripciones, las

¹ El tema de la muerte ha suscitado un interés de estudio continuado en el ámbito del Próximo Oriente Antiguo. Para una aproximación al tema, véanse Katz 2003; Laneri 2007; Scurlock 1995.

² Bayliss (1971: 21-22) a partir del *Assyrian Doomsday Book*.

³ Para la figura de la *nadītu*, véase Stone 1982.

⁴ Véanse Paradise 1980; van der Toorn 1994: 46 para un caso legal procedente de Nuzi en el que se nombra a la hija como heredera universal y se le reconoce un estatus similar al de los hijos varones, así como para otros ejemplos que prueban que, en Nuzi, las mujeres podían recibir propiedad en herencia. Otro caso particular se encuentra en la documentación de Kaneš, colonia comercial asiria en Anatolia, donde las mujeres, tanto casadas como solteras, podían comprar propiedades inmobiliarias y disponer libremente de ellas (Michel 2016).

⁵ Jonker (1995: 194) cita como ejemplo un texto en el que el autor de un informe menciona la construcción de cierta casa en Aššur en la que desea que more su familia y sus descendientes sucesivos, y en la que él mismo espera vivir para siempre.

⁶ Véase Nývák 2003: 68 para *bīt kimti* ‘casa de la familia’ como uno de los términos utilizados para aludir a ‘tumba’ o ‘mausoleo’. Para ejemplos de enterramientos intramuros, véase Krafeld-Daugherty 1994: 174-235. En el registro arqueológico también se documenta ampliamente la práctica de la cremación en Mesopotamia; véase al respecto el volumen monográfico *Entre mondes orientaux et classiques: la place de la crémation* publicado por la revista *Ktema* en 2005.

mujeres dedicantes establecen su estatus a través de la filiación con su pariente masculino más cercano (a menudo, el esposo o el padre, por lo que siempre aparecen como ‘esposas de’ o ‘hijas de’), mientras que los dedicantes masculinos, que detentan la patria potestas, manifiestan su posición social a través de su profesión o su título. En el texto funerario paleobabilónico que Sîn-našir ordenó componer, por ejemplo, todos los cabezas de familia (esto es, Sîn-našir y sus hijos, en su mayoría casados y con descendencia) se mencionan con sus respectivos nombres propios, mientras que se alude a las mujeres de la familia bien como madres, a menudo citadas como ‘esposa de NP’, bien como *naditus*, las únicas que, en cuanto gestoras de su propio patrimonio, aparecen reconocidas en el texto al mismo nivel que los hijos varones. Una actitud similar se confirma entre las elites reales del período neoasirio. Sarah C. Melville (2004: 39) destaca el hecho de que las mujeres de la realeza rara vez se mencionan con su nombre propio en las inscripciones reales y en la documentación, pues su estatus se determina a partir de la relación y el grado de parentela que mantienen con los reyes (García-Ventura 2020).

A pesar de esta reconocida dependencia respecto a las figuras masculinas, que determinan el estatus y posición social, las mujeres de la elite, sin embargo, podían y debían ejercer funciones públicas, a menudo vinculadas tanto a la gestión de sectores del palacio como a la atención del culto y determinadas funciones religiosas, incluidas, como veremos, también las de finalidad fúnebre.

Las fases del morir en la Mesopotamia antigua

A la luz de los casi tres milenios de evidencias escritas cuneiformes que testimonian los procesos del morir, podemos establecer la adecuación del análisis de van Gennepe y Hertz al caso mesopotámico. El sistema de van Gennepe (1960: 144-165), que propone la división de los ritos de paso en la estructura tripartita separación - liminalidad o estadio intermedio - integración, encaja hasta donde conocemos las fuentes.⁷ La preeminencia, reconocida por van Gennepe (1960: 146), de las fases de transición y reintegración durante los ritos fúnebres también se manifiesta en el caso mesopotámico. Son las fases en las que se explora y se expresa la capacidad de transformación dramática que supone la muerte en su doble faceta como evento de cambio de estado del difunto y como acontecimiento disruptivo en el seno del grupo. Como se verá, en la fase intermedia y en la fase de integración, al tiempo que el muerto se convierte en difunto, el grupo se reintegra poco a poco en el flujo de la norma, el orden y el equilibrio social. Hertz (1905-1906), por su parte, también centra su análisis de los ritos fúnebres en las mismas dos fases, la fase intermedia y la ceremonia final, que constituyen el nudo central de las celebraciones fúnebres. Su división de la fase liminal en tres áreas de acción que conciernen el cuerpo (esto es, los restos mortales del difunto), el alma (la parte espiritual, fantasmal o vital atribuida al individuo de manera variable según la cultura de estudio) y los vivos (los que sobreviven al difunto) propone un esquema analítico que se adecuaba a los datos de los que disponemos sobre las celebraciones fúnebres en la Mesopotamia antigua.

El cuerpo: la preparación del cadáver, la exhibición del ajuar funerario y el enterramiento

Los herederos masculinos del difunto, especialmente en las elites, suelen presentarse como los responsables del tratamiento del cadáver, esto es, los encargados de velar por que las exequias se lleven a cabo con el debido decoro y la suntuosidad que exige el estatus del muerto. En un texto neoasirio procedente de Nínive,⁸ se describen parte de los procedimientos funerarios que un hijo realiza en honor

⁷ Para el contexto sociocultural mesopotámico, Lündstrom (2012: 274) establece cinco fases en el proceso de morir: (1) la preparación del cuerpo, (2) la exhibición del cadáver y/o del ajuar funerario, (3) el enterramiento, (4) los ritos de transición y (5) la lamentación y el duelo. Esta quintuple división de corte más descriptivo no invalida las propuestas teóricas de van Gennepe y Hertz.

⁸ Véase Kwasman 2009; McGinnis 1987 para la edición integral.

de su padre muerto. Estos incluyen la unción, la deposición del cuerpo en el ataúd, el sellado de la tumba, la exposición del ajuar funerario ante Šamaš y la entrega de ofertas a los Anunnaki y a otras divinidades (McGinnis 1987: 4). El carácter del texto, que bascula entre la piedad del observante y la declaración de legitimidad de un hijo que se presenta como sucesor de pleno derecho en la genealogía familiar, exige del heredero que se exponga como responsable único del proceso fúnebre.⁹

En lo que respecta a la preparación del cadáver y a la exhibición del ajuar funerario, se vestía y calzaba al fallecido, se le aplicaba aceite sobre el cuerpo y se disponía tanto un ajuar funerario como ofrendas de comida y bebida (Katz 2007). Un texto ritual terapéutico conocido como el sustituto para Ereškigal describe un procedimiento por el que se reemplaza al paciente enfermo con una cabritilla que ocupará su lugar en el reino de los infiernos.¹⁰ El ritual especifica que el animal debe tratarse ‘como un cadáver’: se lo vestirá con un vestido y se le colocarán sandalias en los pies, se le unguirán las manos y la cabeza con aceite, se aplicará kohl sobre los ojos, se celebrará el *taklimtu* o exposición del ajuar funerario (Scurlock 1992)¹¹ y se ofrecerá el *kispu*, la ofrenda fúnebre. Aun teniendo en cuenta las posibles variaciones de las prácticas funerarias en un contexto cronológico, geográfico y social tan rico como el de la Mesopotamia antigua, el sustituto para Ereškigal sirve para encuadrar algunas de las fases básicas en la preparación del cuerpo del difunto.

Por otro lado, y a pesar del predominio masculino en la gestión de las honras fúnebres, conocemos casos históricos en los que las mujeres se hicieron cargo de funerales y ofertas fúnebres. Así, en un texto administrativo que reporta la salida de bienes para la realización de los funerales de Baranamtara, se especifica que Sagsag, la esposa del rey Urukagina, fue la encargada de entregar los bienes requeridos para el funeral (García-Ventura 2020: 223-224). La carta paleobabilónica AbB 1, 140, por otro lado, informa del deceso y enterramiento de una mujer de nombre Narāmtum (Kraus 1964: 106-107). El remitente escribe al hermano de la difunta y le llama la atención para que se ocupe de la casa de la fallecida. Muerta 20 días atrás y ante la ausencia del hermano (probablemente el cabeza de familia responsable de la casa y el patrimonio familiar), tuvo que ser enterrada por la hermana superviviente. Es la hermana de la difunta, por tanto, quien se ocupó de gestionar el tratamiento del cadáver y de enterrar a la fallecida en su casa.

Roles de las mujeres en las fases liminales: la lamentación y las manifestaciones de duelo

En la muerte, suceso crítico en el recorrido vital individual y colectivo que implica una ruptura y exige una integración, los ritos fúnebres facilitan tanto el pasaje al otro mundo del difunto como la reinstauración de un orden en la familia y el grupo. Es ahí, en esa fase de tránsito que, del deceso lleva a la inserción del muerto en el panteón de los difuntos, donde las mujeres emergen en las fuentes con mayor fuerza como elementos que posibilitan la reconstrucción del tejido social desgarrado por el deceso.

⁹ Para otros ejemplos de la responsabilidad del hijo frente al padre difunto, especialmente en contextos de la realeza, véase el duelo por la muerte de Šu-suen en Sigrist 1989. Sigrist analiza el recorrido que realiza Ibbi-suen por varias ciudades del sur mesopotámico como parte tanto de su proclamación como nuevo rey como de su obligación de prestar debido culto fúnebre a su padre. Véase también la inscripción de Nabónido en honor de su madre fallecida Adda-Guppi (Schaudig 2001: 500-513), en la que el monarca, además de mencionar los actos fúnebres que se realizaron durante los siete días del luto, declara haber entregado todo lo necesario para la realización de las exequias. En el ámbito literario de la épica y del mito, también encontramos ejemplos que ilustran el rol masculino en la realización de los ritos fúnebres en la composición *Gilgameš y el inframundo*, en las que el rey de Uruk honra a su amigo muerto con los rituales fúnebres junto a los hombres y mujeres de la ciudad (George 2003: 650-665).

¹⁰ Véase Verderame 2013, con bibliografía previa.

¹¹ El *taklimtu* alude a la exposición de los objetos del ajuar funerario que luego se depositarán en la tumba.

El luto y el duelo constituyen un conjunto de prácticas socialmente establecidas y aceptadas que permiten expresar la aflicción de la pérdida, al tiempo que se reconoce el cambio de estatus (de vivo a muerto) de un miembro de la comunidad y se prepara al grupo para que este pueda recomponerse y superar la ausencia. Es un momento en el que se interrumpe la vida social y cuya duración e intensidad se incrementa cuanto más estrecho es el vínculo con el muerto y mayor su estatus dentro del grupo (van Gennepe 1960: 148). La fase intermedia concierne tanto al difunto (cuya alma, espíritu o parte inmaterial, según la cultura de estudio, por lo general, debe encaminarse al más allá) (Hertz 1905-1906: 57-61; van Gennepe 1960: 147) como a los que le sobreviven que, a través del luto, recuperan el equilibrio y se reintegran en la sociedad.

La situación de ruptura se exterioriza a través de gestos culturalmente contruados y regulados que, en el caso mesopotámico, concierne tanto a hombres como a mujeres. Son muestras tipificadas del duelo arañarse las mejillas, tirarse del cabello y de la ropa, ensuciarse, utilizar vestidos de baja calidad o desnudarse.¹² Los familiares del muerto no se lavan ni se cortan el pelo, se autoinfligen golpes, permanecen encogidos sobre sí, caminan en círculos y lloran (Felli 2016: 102). En su obra pionera *Morte e pianto rituale*, el etnólogo Ernesto de Martino (2008: 55) reconoce en el luto, el lamento y el planto un modo específico de llorar, un *planctus* estereotipado que permite la separación entre los vivos y los muertos que restituye y preserva el orden de las cosas. El planto supone el control ritual del sufrimiento y una de las técnicas culturales desarrolladas para controlar a los difuntos, evitar el peligro de su regreso y soslayar el ‘mal recuerdo’, la ‘obsesión’ y la ‘alucinación incontrolada’ (Bayliss 1973: 121; de Martino 2008: 101). Con las formas de duelo, se supera el luto al objetivarlo, al trasladarlo fuera de uno y emplazarlo dentro de la colectividad (de Martino 2008: 9). La lamentación marca el paso del momento de la crisis, en el que el individuo se arriesga a romperse y a disgregarse, al momento de control y lenta recuperación del orden (de Martino 2008: 95), y evita que el individuo se pierda y se diluya en el dolor.

Culturalmente, en la Mesopotamia antigua las mujeres detentan un papel esencial en la gestión de las crisis. En los trances críticos predominan las voces femeninas, a las que se recurre para verbalizar los peligros de la desintegración, la destrucción y la inestabilidad. Así, sus voces cobran protagonismo durante el planto fúnebre,¹³ pero también en otros contextos literarios y rituales como las composiciones que narran la destrucción de ciudades,¹⁴ la lamentación¹⁵ y el culto de Dumuzi (Alster 1999: 831-833). En el ciclo de composiciones asociadas a la muerte de la divinidad, las figuras de la madre y la hermana son claves en la narración y, muy especialmente, en lo que se refiere a la práctica del duelo por el moribundo (*Dumuzi y Ġeština*, *El sueño de Dumuzi*, etc.).¹⁶

¹² Quitarse la ropa o hacerla jirones también es un comportamiento atestado en las prácticas del duelo próximo-orientales. Felli (2016: 87) enfatiza, de hecho, el doble valor semántico del término *erû* como ‘desnudo’ y ‘vacío’, y analiza las representaciones coroplásticas femeninas en contextos fúnebres entre las que se incluyen figuras desnudas. Véase Alster 1983: 1-4 para el elemento característico de la desnudez en los infiernos. La diosa infernal Ereškigal también se presenta desnuda en el *Descenso de Inanna* (Felli 2016: 98, n. 106).

¹³ Véase Stol 2016: 372-375, para una recopilación de evidencias textuales sobre el lamento femenino. Jagersma (2007: 292-293) reporta varios textos protodinásticos que conciernen los funerales tanto de Baranamtara como de Geme-Lama en los que se mencionan pagos a plañideros/as, además de a operadores rituales gala, mujeres de los ancianos y trabajadoras de bajo rango, términos que, en su mayoría, apuntan a una identificación mayoritariamente femenina de las plañideras.

¹⁴ Véase Cooper 2006, con bibliografía previa.

¹⁵ Para un análisis de las distintas tipologías de plegarias de lamentación (*balaġ*, *eršemma*, etc.), véase Gabbay 2014.

¹⁶ La literatura sumeroacadio no está exenta de hombres de luto. El texto sumerio *Elegía por la muerte de Nannaya* se presenta como el plañido compuesto por un hijo cuyo padre ha fallecido mientras él está lejos (Sjöberg 1983). En la composición, se especifican las muestras de duelo y luto expresadas por los hijos, las hijas, la viuda y las personas del contexto social. Los hombres también se presentan llorando: el hijo ausente que corre al lecho del padre moribundo llora, se revuelca en el polvo y entona una canción lamentosa en honor del difunto (l. 19); la esposa, ahora viuda, se arrastra en un estado de estupor mientras gime (ll. 23-29); los hijos inclinan las cabezas, abatidos,

El cántico luctuoso *En el desierto, junto a la hierba temprana* narra el periplo del dios Damu, divinidad moribunda asociada a la vegetación y al reino de los muertos. Se focaliza en el viaje de la divinidad hacia los infiernos y en la figura de la madre, que lo lamenta y lo sigue para intentar salvarlo de su destino o, llegado el momento, incluso compartir con él el descenso a los infiernos.¹⁷ Damu solicita a su madre que lo libere. Esta, incapaz de sustraerlo de la muerte, lleva a cabo los ritos necesarios para que el tránsito se realice sin percance alguno: ofrenda comida y cerveza mientras pronuncia el nombre del difunto, ritos que permiten a Damu tomar conciencia de su nuevo estado espectral. En este contexto literario-ritual, por tanto, la madre actúa como guía e intermediaria en el frágil momento de la transición entre dos esferas y dos estados, se mueve entre los peligrosos intersticios de la liminalidad que ponen en peligro el equilibrio en el mundo de los vivos y arriesgan la integración del difunto en el reino de los muertos.

Ligada estrechamente al lamento fúnebre se encuentra otra área de acción ritual asociada a las mujeres que ya hemos mencionado: la lamentación, disciplina ritual de importancia fundamental en la gestión de situaciones potencialmente desestabilizantes, que comprendía tanto la *performance* musical como la recitación de letanías. En Mesopotamia, el lamento se usa en contextos de potencial peligro, como la remoción de estatuas del templo, su reinstalación tras procesiones, el último día del mes (en coincidencia con la luna nueva, asociada al culto de los muertos) y los festivales de Tummal y Akītu, las ceremonias fúnebres de reyes y sacerdotes, la reparación de templos y canales, los rituales del lavado de boca de las estatuas, los eclipses, etc. (Delnero 2020: 32-34; Löhnert 2011). Paul Delnero (2020: 6) y otros estudiosos apuntan que la lamentación mesopotámica tiene como función preeminente prevenir que se repitan catástrofes como las sucedidas en el pasado.

La figura del gala/*kalû*, el operador cultural especializado en la lamentación (Gabbay 2014: 63-80), parece ser el resultado de un proceso de apropiación de un campo profesional femenino por parte de sectores sociales masculinos. Jerrold Cooper afirma que las primeras atestaciones de la labor del lamentador gala se verifican en contextos funerarios, como demuestran las exequias de Baranamtara, en los que se hacen acompañar por lloronas, mientras que otros documentos cuneiformes testimonian a mujeres gala y lamentadoras (denominadas MUNUS.BALAG.DI) en el período paleocadio.¹⁸ Más interesante aún resulta el uso del emesal, sociolecto del sumerio que se utiliza para reportar la voz de personajes femeninos en las composiciones literarias, en el registro de las lamentaciones que son patrimonio profesional del gala.¹⁹ 'If lamentation's origins are in women's funeral songs', concluye Cooper, 'it explains why the

mientras ofrecen la ofrenda fúnebre al muerto. Ancianos y jóvenes de la comunidad se unen al plañido, pues cada muerte individual es también un evento comunitario. Otras composiciones literarias muestran al viudo vertiendo lágrimas amargas por el fallecimiento de su esposa, como demuestra la *Elegía por la muerte de Nawirtum* (Kramer 1960). Otro ejemplo emblemático lo ofrece la tablilla VIII 41-45, 59-64 de la *Épica de Gilgameš*, en la que se narra el duelo de Gilgameš por la muerte de Enkidu (George 2003: 652-657).

¹⁷ Este motivo de la figura femenina que se empuja a seguir al dios muerto al inframundo también se encuentra en otras composiciones como el *Viaje de Ninġišzida*. Para *En el desierto, junto a la hierba temprana*, véase Jacobsen 1987: 61-84.

¹⁸ Véase Cooper 2006: 42-43, con bibliografía previa.

¹⁹ Las voces femeninas protagonizan las lamentaciones por la destrucción de las ciudades a manos de las hordas invasoras y otros eventos trágicos de la literatura mesopotámica. En *La maldición de Agadé*, por ejemplo, se describe la destrucción por parte de los guti. Se mencionan ancianas, ancianos y operadores gala haciendo sonar los *balaġ* en la lamentación a lo largo de siete días, probablemente en correspondencia con la duración del luto, y se hace mención a las jóvenes que se tiran del cabello y a los jóvenes que afilan sus cuchillos (Cooper 1983:58-61, ll. 200-208; Cooper 2006: 41). Asimismo, Cooper nota que, en *La maldición de Agadé*, la referencia al canto '¡Ay, mi ciudad!', que ancianos y ancianas cantan, aparece en emesal, el dialecto de la lamentación usado por los galas en sus ritos. La figura del gala se testimonia desde, al menos, el período de Fara (Cooper 2006: 42) y, según apunta Cooper, tuvo protagonismo en los funerales durante el presargónico tardío y el gobierno de Gudea. Véase igualmente la estatua B de Gudea para una alusión a los tiempos primordiales en los que el gala todavía no había tañido su instrumento durante la lamentación y la plañidera todavía no había pronunciado su lamento (Cooper 2006: 42).

dialect of lamentation is a dialect otherwise associated only with women' (2006: 43).²⁰ Existe, por tanto, una estrecha relación entre las figuras femeninas y la ejecución del lamento fúnebre comunitario, que coloca el acto de llorar en el centro de actividades de las mujeres y les reconoce, a priori, una capacidad que las hace aptas para tal menester. Pero ¿es posible trazar los orígenes de esa estrecha relación entre el lamento y la *performance* femenina? A este punto, central en el discurso de las prácticas funerarias y dolosas de la Mesopotamia antigua, volveremos en las conclusiones.

El culto periódico: la reintegración del difunto en la familia

Tras el duelo, el sepelio y los funerales, el cuidado del muerto prosigue. La familia se encarga de la preservación de la memoria mediante el recuerdo del nombre de determinados ancestros y la práctica de cuidados que se centran, sobre todo, en la provisión de comida y bebida. Entre las funciones que los descendientes deben mantener en honor de sus antepasados figuran deponer ofrendas funerarias (*kispa kasāpu*), verter agua (*mê naqû*), llamar o invocar el nombre del muerto (*šuma zakāru*) (Bayliss 1973: 116)²¹ y, en general, ejercer la función del *lu₂-sag-en₃-tar/pāqīdu* 'el que cuida' y mantiene viva la memoria de los miembros pasados de la familia. El *zākir šumim* 'el que invoca el nombre (del difunto)' se corresponde, en general, al *pater familias*.²² Aunque no parece haber existido ningún impedimento para que las mujeres pudiesen realizar el *kispum* en honor de sus antepasados, las evidencias escritas apuntan a la obligación de los varones de asumir la labor, una carga vinculada a la recepción de la casa principal en herencia por parte del primogénito varón (Tricoli 2014: 59-60, 64-65).²³ En su defecto, podía ser desarrollada por las *nadītus*, en cuanto mujeres no dependientes de una autoridad masculina o, como hemos apuntado, por mujeres casadas de la elite con cargos administrativos y religiosos. Las mujeres bajo una autoridad masculina con la que mantienen una relación de dependencia (padre, marido, hermano), por lo tanto, tienen una capacidad de maniobra más limitada respecto a las mujeres que, como las *nadītus*, gozan de un estatus social y económico independiente.²⁴

El *kispu* u ofrenda regular de comida y bebida a los difuntos se realizaba con, al menos, una cadencia mensual (o incluso a diario, en correspondencia con las comidas de la propia familia), durante la luna nueva. Durante su realización, solían recordarse dos o, al máximo, tres generaciones de difuntos (Tsukimoto 1985; van der Toorn 1996: 54). La luna nueva era el momento en el que se celebraba el banquete familiar (una suerte de día festivo) en el que se compartía comida con los difuntos (van der Toorn 1996: 50).

Fuera del *kispum* periódico en honor de los difuntos familiares, las mujeres de las elites podían realizar ofrendas fúnebres como parte de sus responsabilidades públicas y templares, como lo prueba el caso de Baranamtara, o incluso officiar la ofrenda funeraria periódica, como sugiere la estela de Adda-Guppi ya citada. En una de las versiones de esta estela laudatoria que Nabónido inscribe en honor de su madre difunta, se especifica que, en vida, la dama Adda-Guppi había realizado cada mes, sin falta, las ofrendas funerarias, consistentes en carne de buey y oveja, pan, cerveza, vino, aceite, miel y vegetales (Bayliss

²⁰ Véase Cooper 2006: 43, con bibliografía previa. Esta asociación del gala con el lenguaje de las mujeres probablemente explique las visiones negativas y burlonas del lamentador profesional en determinadas fuentes.

²¹ Jonker interpreta, en el marco del análisis de la memoria y el culto fúnebre, la expresión *šuma zakāru* 'pronunciar el nombre' como 'recordar' (1995: 2).

²² Véase la oración a *Sîn* realizada por encargo de *Sîn-nasir* como ejemplo de la importancia de pronunciar el nombre del muerto como un mecanismo de construcción de la memoria familiar (van der Toorn 1996: 53).

²³ Véase Tricoli 2014: 59-60, 64-65, con bibliografía previa.

²⁴ Es el caso de Emar. Los testamentos de Emar establecen que, junto a la casa, también se hereda la obligación de atender a los difuntos. En el ámbito doméstico, es necesario ocuparse tanto del culto de los dioses como de los antepasados (Jonker 1995: 202-203). Para un análisis de los espacios domésticos destinados al culto funerario y del mobiliario en el que se disponían las ofertas de alimento del *kispu*, véase Tricoli 2014.

1973: 124; Schaudig 2001: 512, iii 11'-23'). Otros ejemplos documentales confirman la responsabilidad de las mujeres en el culto fúnebre familiar, como en los contratos de adopción de mujeres en los que se especifica que, entre sus obligaciones, tendrán que verter agua (es decir, realizar libaciones) por los padres adoptivos cuando estos mueran.²⁵

Las mujeres también desempeñan funciones funerarias clave en los textos literarios vinculados al culto de Dumuzi, el dios prometido de Inanna/Ištar que es enviado a los infiernos como sustituto de la diosa. En *El mensajero y la doncella*,²⁶ una joven realiza la ofrenda fúnebre de pan y agua a la que el espíritu del difunto acude, además de ungir la estatua del difunto y de vestir la silla del muerto, mientras que en *Lulil y su hermana*, el rol de Egime, la hermana, es fundamental para que el difunto pueda expulsar el aliento e integrarse en la esfera de los muertos.²⁷ Es en este contexto intermedio y liminal en el que el difunto transita entre las esferas de los vivos y los muertos en el que las agencias femeninas adquieren protagonismo. Cantoras de muerte y guías del difunto, su papel en la gestión de la crisis de la presencia se constituye en un rol fundamental.

El oficio de llorar: el reconocimiento de la crisis como parte de la reconstrucción del orden

Distintos estudios históricos, antropológicos y etnográficos han explorado el protagonismo de las mujeres en la lamentación y han reconocido en el lamento fúnebre un campo de expresión musical clásico de las mujeres en tradiciones culturales tanto antiguas como contemporáneas (p. ej. Alexiou 1974; Gail Holst-Warhaft 1992; Suter 2008). En lo que se refiere al caso específico de Mesopotamia, esta atribución protagonista del lamento como función de predominio femenino se ha explicado de varias formas. Jerrold Cooper destaca la relación entre el amor y la muerte, motivo consustancial al ciclo de Inanna y Dumuzi, como fundamento de la asociación (2006: 44). Agnès Garcia-Ventura (2020: 232), por su parte, nota el vínculo de las mujeres con los ciclos vitales, en cuanto productoras de nueva vida, que van del nacimiento a la muerte. Candida Felli (2016: 106), por su parte, también enfatiza esta conexión y destaca la necesidad de evocar imágenes de abundancia y fertilidad durante el ritual fúnebre, en una especie de compensación que contrarreste los efectos de la pérdida y el vacío de la muerte.

Más allá de las actividades específicas que las mujeres desempeñan, como hemos visto, en contextos funerarios familiares, como la unción del cadáver, la disposición del *kispum* o las manifestaciones de duelo evidenciadas en los textos cuneiformes, su presencia sugiere una función clave en la gestión de la crisis que la pérdida y la destrucción traen consigo. En este análisis preliminar, las motivaciones que emergen de las fuentes apuntan a varios factores que explicarían esta posición.

²⁵ En el texto casita BE 14, 40, Ina-uruk-rišat, mujer sin hijos, adopta a Eṭirtu y especifica entre las obligaciones de la hija adoptiva que esta 'vierta agua para ella (i.e. Ina-uruk-rišat)', es decir, que realice la libación fúnebre. Véase Bayliss 1973: 120, esp. ll. 11-15; Justel 2014.

²⁶ 'Coloqué pan y lo froté. De un recipiente cuya cinta (?)/tapa (?) no ha sido abierta (i.e. nuevo), de un plato cuyo borde no ha sido manchado, vertí agua, vertí agua sobre el suelo y él la bebió. Con mi aceite bueno ungué la imagen. Con mi vestido nuevo vestí la silla. El espíritu ha entrado, el espíritu ha salido. Mi mensajero en la montaña, en el centro de la montaña (donde) daba vueltas ahora yace' (*El mensajero y la doncella*, 42-49). Véase Katz 2003: 202-204, con bibliografía previa y Katz 2007: 168.

²⁷ 'Después de que hayas cantado recitado "Su espíritu es liberado", toma mi cama (o: una cama para mí), coloca una silla y sienta la estatua (encima), coloca el vestido sobre la silla y cubre la estatua (con él). Coloca la ofrenda de pan y frótala (con él). Vierte el agua en el conducto de las libaciones, viértela en el polvo del infierno' (*Lulil y su hermana*, según Katz 2003: 205-207). Por otro lado, el texto K. 164, que algunos han interpretado como concerniente a los funerales de la reina Ešarra-hamat y que autores como Scurlock (1992) y Verderame (2004), II.1.4.3, V.3, V.13 atribuyen a las celebraciones periódicas por el dios Dumuzi, menciona la participación de mujeres y damas del palacio (MUNUS.E₂.GAL.MEŠ) en la ceremonia.

El rol de intermediación de las mujeres sugiere que la liminalidad se presenta como un carácter atribuido fundamental. Las mujeres, en cuanto individuos que se transfieren de una familia a otra con el matrimonio, son un elemento de movilidad en la familia y, por ello, sospechosas de instigar discusiones, practicar brujería y crear inestabilidades. Por otro lado, la propia existencia de las mujeres está sometida a un peligro de fragilidad constante. En un contexto social en el que la familia es la base de la comunidad, la dispersión o la pérdida de sus miembros, especialmente de los cabezas de familia y la descendencia masculina, equivale a la desgracia y, en el caso de la mujer sin filiación familiar, la desgracia se reduplica. La figura de la madre o de la viuda desamparada pone de relieve la dependencia de las mujeres respecto a la estructura familiar patriarcal (Stol 2016: 275-295). Por otro lado, las composiciones literarias, como las lamentaciones y los textos pertenecientes al ciclo de Dumuzi, enfatizan el estado en el que queda tanto la viuda como la madre que ha perdido a sus hijos. También en las composiciones vinculadas a Dumuzi y Damu son habituales, como ya hemos apuntado, las imágenes de la diosa madre que busca a su hijo y, al no encontrarlo, empalidece y llora.²⁸ Esta fragilidad social inherente al sistema patriarcal parece colocar a las mujeres en una posición ideal para moverse en las zonas frágiles de inestabilidad y desdibujamiento de fronteras y, en consecuencia, las habilita para gestionar rupturas y disfunciones.

Otra posible motivación por la que las mujeres desarrollan un papel fundamental en el acto de llorar se encuentra en la estrecha relación que mantienen con la fertilidad y su reverso, esto es, con las situaciones de escasez, privación e infertilidad. Puede que esta capacidad productiva reconocida a las mujeres les otorgase igualmente una función esencial como cantoras de la muerte del fruto, de la fertilidad, de la abundancia, en cuanto las mujeres son, ellas mismas, campos productores de cosecha. Las madres producen fruto (*inbu*) del mismo modo que la tierra lo hace (Couto-Ferreira 2017; Couto-Ferreira 2018a). Así, la lamentación asume un significado mayor cuando la mujer que se duele asume el papel de la madre que llora por su hijo (en el caso de las composiciones asociadas a Dumuzi y Damu) o por la destrucción de la ciudad y sus habitantes, narraciones en las que las diosas ejercen de madres de la comunidad.²⁹

Las mujeres mantienen igualmente una relación estrecha con la esfera de los muertos a través de las asociaciones que algunos textos cuneiformes de contenido fundamentalmente terapéuticos establecen entre el útero y el infierno, así como entre el feto y el difunto (Couto-Ferreira 2018b: 26-29). En este sentido, se reitera la liminalidad como carácter esencial de las mujeres, capaces de unir o conectar esferas aparentemente opuestas y de transitar por sus márgenes.

Otra posible motivación cultural que permite atribuir a las mujeres un papel clave en el lamento fúnebre y en el reconocimiento de la crisis se encuentra en la atribución de la compasión como característica genérica básica. Como demostró Miquel Civil (1993), el término *arhuš/rēmu*, que designa el útero como parte anatómica, también denomina el sentimiento de la compasión, de manera que, semánticamente, feminidad, reproducción y piedad se interrelacionan y se unen en un único agregado conceptual.³⁰ El canto doloso que encontramos tanto en los contextos funerarios como en las narraciones de lamentación y en las composiciones sobre la destrucción de ciudades se alimentan de esos sentimientos de misericordia en su articulación. En ellas, además, la diosa tutelar de la ciudad es la responsable, por un lado, de cantar la miseria y el abandono de su ciudad con minucioso detalle y, por otro, de implorar

²⁸ Véase, por ejemplo, Kramer 1983: 78: 'Like a celibate I will weep and weep...'

²⁹ Véase Delnero 2020: 67-68 para algunos ejemplos específicos en los que figuras divinas como Ninisina se presentan como madres, productoras y agentes de fertilidad que se duelen por el agostamiento del fruto. Estas composiciones suelen poner énfasis en la productividad truncada.

³⁰ El término también se aplica a las divinidades masculinas, a las que se implora para que demuestren su *arhuš/rēmu*, su compasión, hacia los destituidos y sufrientes.

al dios (Enlil, etc.) que demuestre su compasión (arhuš) y restituya el orden.³¹ Se evidencia así la función clave de las figuras divinas femeninas como intermediarias en la crisis.

Este repaso preliminar apunta a que las mujeres, por tanto, desempeñaron un trabajo esencial en el reconocimiento de la crisis que la muerte supone dentro de la familia y del tejido social comunitario. Mediante los gestos fúnebres y el llanto en los funerales, el inventario de las pérdidas en la catástrofe descrita en las lamentaciones y la participación en los rituales de Dumuzi, todos ellos contextos que reconocen los peligros (de infertilidad, abandono y disolución) impuestos por la pérdida, el abandono y la muerte, las mujeres contribuyeron a la posterior reconstrucción del orden.

Bibliografía

- Alexiou, M. 1974. *Ritual Lament in Greek Tradition*. Lanham (MD): Rowman & Littlefield.
- Alster, B. 1983. The Mythology of Mourning. *Acta Sumerologica* 5: 1-16.
- Alster, B. 1999. Tammuz, en K. van der Toorn, B. Becking y P.W. van der Horst (eds) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*: 828-834. Leiden: Brill.
- Bayliss, M. 1971. Ancestry and Descent in Mesopotamia. From the Old Babylonian to the Neo-Assyrian Period. Tesis de máster inédita, SOAS University of London.
- Bayliss, M. 1973. The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia. *Iraq* 35(2): 115-125.
- Civil, M. 1993. On Mesopotamian Jails and Their Lady Warden, en M.E. Cohen, D.C. Snell y D.B. Weisberg (eds) *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*: 72-78. Bethesda: CDL Press.
- Cooper, J. 1983. *The Curse of Agade*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press.
- Cooper, J. 2006. Genre, Gender, and the Sumerian Lamentation. *Journal of Cuneiform Studies* 58: 39-47.
- Couto-Ferreira, M.E. 2015-2016. In the Womb: Embryological Ideas in Mesopotamian Cuneiform Texts. *Korot* 23: 47-71.
- Couto-Ferreira, M.E. 2017. 'Let me be your canal': Some Thoughts on Agricultural Landscape and Female Bodies in Sumerian-Akkadian Sources, en L. Feliú, F. Karahashi y G. Rubio (eds) *The First 90 Years. Studies in Honor of Miquel Civil on the Occasion of his 90th Birthday*: 54-69. Boston/Berlin: De Gruyter.
- Couto-Ferreira, M.E. 2018a. Politics of the Body Productive: Agriculture, Royal Power, and the Female Body in Sumerian Sources, en S.L. Budin, M. Cifarelli, A. Garcia-Ventura y A. Millet Albà (eds) *Gender and Methodology in the Ancient Near East: Approaches from Assyriology and beyond* (Barcino Monographica Orientalia 10): 3-9. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions.
- Couto-Ferreira, M.E. 2018b. Nell'oscurità: il feto tra nascita e morte nei testi cuneiformi. *Rivista degli Studi Orientali* 91: 19-32.
- de Martino, E. 2008. *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Universale Bollati Boringhieri.
- Delnero, P. 2020. *How to Do Things with Tears. Ritual Lamenting in Ancient Mesopotamia*. Boston/Berlin: De Gruyter.

³¹ Véase, por ejemplo, el *Lamento por la destrucción de Nippur* en Tinney 1996.

- Felli, C. 2016. Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East: An Essay to Bridge the Gap between the Textual and the Archaeological Record, en Candida Felli (ed.) *How to Cope with Death: Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East. Proceedings of the International Workshop, Firenze, 5th-6th December 2013*: 83-132. Pisa: Edizioni ETS.
- Gail Holst-Warhaft, G. 1992. *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature*. London: Routledge.
- Gabbay, U. 2014. *Pacifying the Hearts of the Gods. Sumerian Emesal Prayers of the First Millennium BC*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Garcia-Ventura, A. 2020. Shaping Gender, Shaping Emotions: On the Mutual Construction of Gender Identities and Emotional Roles in Ancient Mesopotamia, en S.-W. Hsu y J. Llop Raduà (eds) *The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia*: 220-237. Leiden: Brill.
- George, A. 2003. *The Babylonian Gilgameš Epic*. Vol. I y II. Oxford: Oxford University Press.
- Hertz, R. 1905-1906. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année sociologique* 10: 48-137.
- Huntington, R y P. Metcalf 1979. *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacobsen, T. 1987. *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven/London: Yale University Press.
- Jagersma, B. 2007. The Calendar of the Funerary Cult in Ancient Lagash. *Bibliotheca Orientalis* 64(3/4): 289-307.
- Jonker, G. 1995. *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*. Leiden: Brill.
- Justel, D. 2014. Un cas de justification d'adoption à l'époque cassite. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2014/86: 134-135.
- Katz, D. 2007. Sumerian Funerary Rituals, en Nicola Laneri (ed.) *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*: 167-188. Chicago: University of Chicago Press.
- Katz, D. 2003. *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda: CDL Press.
- Krafeld-Daugherty, M. 1994. *Wohnen in alten Orient. Eine Untersuchung zur Verwendung von Raumen in Altorientalischen Wohnhausern*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Kramer, S.N. 1960. *Two Elegies on a Pushkin Museum Tablet: A New Sumerian Literary Genre*. Moscow: Oriental Literature Publishing House.
- Kramer, S.N. 1983. The Weeping Goddess: Sumerian Prototypes of the Mater Dolorosa. *Near Eastern Archaeology* 46(2): 69-80.
- Kraus, F.R. 1964. *Briefe aus dem British Museum (CT 43 und CT 44)*. Leiden: Brill.
- Kwasman, T. 2009. A Neo-Assyrian Royal Funerary Text. *Studia Orientalia* 106: 111-126.
- Löhnert, A. 2011. Motive und Funktionen der Göttinnenklagen im Frühen Mesopotamien, en M. Jaques (ed.) *Klagetraditionen: Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*: 39-62. Fribourg: Academic Press Fribourg.

- Lündstrom, S. 2012. Concerning the Dead. How to Bury an Assyrian King? Possibilities and Limits of the Archaeological and Written Evidence in the Second and First Millennium BC, en P. Pfälzner, H. Niehr, E. Pernicka y A. Wissing (eds) *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School "Symbols of the Dead" in May 2009: 271-279*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Melville, S.C. 2004. Neo-Assyrian Royal Women and Male Identity: Status as a Social Tool. *Journal of the American Oriental Society* 124(1): 37-57.
- Michel, C. 2016. Women and Real Estate in the Old Assyrian Texts. *Orient* 51: 83-94.
- Paradise, J. 1980. A Daughter and Her Father's Property at Nuzi. *Journal of Cuneiform Studies Journal of Cuneiform Studies* 32(4): 189-207.
- Schaudig, H. 2001. *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik*. Münster: Ugarit Verlag.
- Sigrist, M. 1989. Le deuil pour Su-Sin, en H. Behrens, D. Loding y M.T. Roth (eds) *Dumu-e₂-dub-ba-a: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.
- Sjöberg, Å.W. 1983. The First Pushkin Museum Elegy and New Texts. *Journal of the American Oriental Society* 103: 315-320.
- Stol, M. 2016. *Women in the Ancient Near East*. Boston/Berlin: De Gruyter.
- Stone, E.C. 1982. The Social Role of the Nadītu Women in Old Babylonian Nippur. *Journal of the Economic and Social History of the Orient Journal of the Economic and Social History of the Orient* 25(1): 50-70.
- Suter, A. (ed.) 2008. *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Tinney, S. 1996. *The Nippur Lament. Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953-1935 B.C.)*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Museum.
- Tricoli, S. 2014. The Old-Babylonian Family Cult and Its Projection on the Ground: A Cross-Disciplinary Investigation, en L. Marti (ed.) *La famille dans le Proche-orient ancien: Réalités, symbolismes et images; Proceedings of the 55e Rencontre Assyriologique Internationale: 43-68*. Winona Lake (IN): Eisenbrauns.
- Tsukimoto, A. 1985. *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- van der Toorn, K. 1994. *From her Cradle to her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*. Sheffield: JSOT.
- van der Toorn, K. 1996. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. Leiden/ New York/Colonia: Brill.
- van Gennepe, A. 1960. *Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Verderame, L. 2013. Means of Substitution: The Use of Figurines, Animals, and Human Beings as Substitutes in Assyrian Rituals, en C. Ambos y L. Verderame (eds) *Approaching Rituals in Ancient Cultures (Supplementi Rivista di Studi Orientali 86): 301-323*. Roma: Arbor Sapientiae.

Cuestionando la prostitución en el antiguo Egipto

Marc Orriols-Llonch

Institut d'Estudis del Pròxim Orient Antic – Universitat Autònoma de Barcelona

Abstract

Traditionally, Egyptology has accepted and continues to accept the existence of prostitution in ancient Egypt, but there is no exhaustive study on it. Moreover, the main Egyptological dictionaries record various terms that translate as 'prostitute'. The intention of this work is to assess whether prostitution really existed in Nilotic land, or at least, to ascertain whether or not there is evidence of its existence. First, it will proceed to analyse all the terms that dictionaries translate as 'prostitute' and their contexts, in order to see if the two essential elements appear in order to be able to speak of prostitution: sexual intercourse and payment for it. The aim is to re-evaluate the terminology in order to determine whether there is sufficient evidence to consider that this lexicon refers to prostitutes or not. On the other hand, a series of images of female musicians depicted practically naked and adorned, some of them, with a tattoo of the god Bes will be analysed. These women have been associated, with very few foundations, with prostitution. The conclusion of this study is clear: with the surviving documentation, it is not possible to speak on prostitution in ancient Egypt until the arrival of the Greeks, so its existence cannot be assured.

Keywords

Prostitute; Prostitution; Ancient Egypt; Sexual intercourse.

Introducción

Tradicionalmente, la Egiptología ha aceptado y acepta que la prostitución femenina ya existía en el antiguo Egipto (Castañeda Reyes 2008: 141-149; Desroches-Noblecourt 1999 [1986]: 302-307; Goedicke 1967: 99-100; Halioua 2002: 191-195; Landgráfová y Navrátilová 2009: 79; Manniche 1987: 12-20; Padró 2007: 119; Parra Ortiz 2001: 129-139; Sandison 1967: 737; Schumann Antelme y Rossini 1999: 87-88; Tyldesley 1995 [1994]: 129-130; Watterson 1991: 38, entre muchos ejemplos), pero esta idea parece basada más en una concepción y prejuicios de la sociedad occidental que no en las propias fuentes egipcias. Otros trabajos, simplemente apuntan sucintamente que no puede asegurarse ya que no existe suficiente información (Booth 2015: 173, 182;¹ Eyre 1984: 96; Graves-Brown 2010: 80-82; Meskell 1994: 211; Meskell 2005 [2002]: 136; Toivari-Viitala 2001: 147-153²), pero no entran en la cuestión. Hasta nuestro conocimiento, no hay ningún estudio en profundidad sobre esta temática en época dinástica, en cambio, sí que existen para el período ptolemaico en adelante (Bagnall 2006; Legras 1997; Montserrat 1996: 106-135, entre otros), época en la que sí que se atestigua mucha documentación, a diferencia de los períodos anteriores, y la que confirma la presencia de prostitución. Precisamente, uno de los problemas de cuando se habla de la prostitución en el Egipto dinástico es que se tratan las fuentes pregrecorromanas y grecorromanas como un único momento, lo que inevitablemente lleva a una solución equivocada, ya que no se contemplan los grandes cambios culturales que se dieron, entre ellos, el trato y la concepción de la sexualidad y de las relaciones sexuales. La existencia de la prostitución en el Egipto grecorromano no implica que ésta existiera previamente.

¹ A pesar de que indica que hay muy poca información sobre la prostitución hasta los períodos más tardíos, Booth (2015: 173-188) dedica un capítulo entero de su libro a la prostitución en el antiguo Egipto. Es verdad que esencialmente se basa en el período Grecorromano, pero también incluye pasajes de textos de Reino Nuevo.

² Seguramente, se trate del estudio en más profundidad que se ha hecho sobre este tema.

Para empezar, se debe definir qué es prostitución. Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, prostitución es ‘la actividad de quien mantiene relaciones sexuales con otras personas a cambio de dinero’. Se trata de una explicación simple y muy general, pero totalmente válida. Stephanie L. Budin (2018: 242; 2021: 2-5), por su parte, elabora una definición con algunos matices que son importantes y considerando la perspectiva de los estudios de género. Para ella ‘la prostitución es la venta del acceso temporal al cuerpo de una persona para mantener relaciones sexuales personales’. Como no puede ser de otra manera, de nuevo aparece la necesidad de una retribución por la venta (o alquiler) del cuerpo del individuo. Es decir, para hablar de prostitución es una condición *sine qua non* que haya una relación sexual y una retribución por ella.³ La autora explicita que esta venta del cuerpo debe ser temporal, ya que ‘una venta permanente, que por cualquier motivo incluyera relaciones sexuales, sería esclavitud y, por tanto, se encontraría en una categoría diferente a la prostitución’ (Budin 2018: 242; Budin 2021: 2). Es evidente que la prostitución puede ser tanto femenina como masculina, a pesar de que, como se verá, usualmente la primera se da por supuesta y, en cambio, la segunda, ni se plantea.

Los principales diccionarios egiptológicos registran distintas palabras que traducen por ‘prostituta’. Para este estudio se procederá a analizar críticamente todos estos términos para ver si en su contexto aparecen los dos elementos imprescindibles para poder hablar de prostitución en el antiguo Egipto dinástico: una relación sexual a cambio de una retribución. Se trata de reevaluar la terminología para poder determinar si hay pruebas suficientes para considerar que ese léxico hace referencia a prostitutas o no. En este trabajo no se pretende reinterpretar los distintos términos, sino simplemente intentar discernir si se puede o no hablar de prostitutas. El léxico se presenta por orden de frecuencia, de menos a más, y dentro de cada término los distintos documentos aparecen cronológicamente. En un segundo apartado de este estudio, aunque de manera secundaria, se tratarán ciertas imágenes de mujeres que han sido y son consideradas prostitutas. Un análisis crítico de los términos y de sus contextos, y desde una perspectiva de los estudios de género, permitirá saber si realmente se puede hablar de la existencia de la prostitución en el antiguo Egipto o no.

La ‘prostitución’ en las fuentes textuales: el léxico

𓆎𓆏𓆐𓆑 *k3i^{3sic}*.

El primer término por analizar es 𓆎𓆏𓆐𓆑 *k3i^{3sic}*, interpretado por los diccionarios como ‘prostituta’: ‘*Dirne’, ‘Hure’ (Hannig 2015 [1995]: 945 {34971}; TLA 163230; *Wb* V: 101, 14), ‘prostitute (?)’ (Lesko y Lesko 2004: 167). Estos indican que la palabra tan solo se documenta en el papiro Lansing 8,7 (pBM EA9994), un texto escolar localizado en una tumba privada en Tebas Oeste y datado en la XX dinastía (Ragazzoli 2019: 692). Como es usual en estos textos, el maestro escriba alecciona a su alumno de cómo debe comportarse para llegar a ser un buen escriba, tanto a nivel educativo como social. En este caso dice:

Te dedicas a la diversión (*3bw*) y te amistas con *hnmw*. Te has instalado en la taberna como el que bebe cerveza. Te sientas en la sala junto con Saefnuatef. Aborreces los escritos y fraternizas con 𓆎𓆏𓆐𓆑 *ks*. No lo hagas ¿Qué sentido tiene? No tiene sentido esto (pLansing 8,4-8,7; Gardiner 1937: 106-107).

En el texto, el maestro reprende al pupilo su mal comportamiento. En primer lugar, le advierte que se está desviando y que se dedica a la diversión (*3bw*) más que a los estudios. El término *3bw* está determinado con una variante del semagrama 𓆎 (A32), un hombre bailando, y el 𓆑 (A2), que categoriza

³ Se entiende monetario, pero también por trueque. Debe considerarse que la moneda no llega a Egipto hasta el período persa.

schamlose Dirne (e. Schimpfwort für e. Frau)' (2015 [1995]: 943 {34883}, 986 {36441}).⁸ Por su parte, el *Thesaurus Lingua Aegyptiae* (TLA 169630) en su traducción al alemán simplemente indica, como el *Wörterbuch*, que se trata de un insulto a una mujer ('Schimpfwort für eine Frau'), en cambio, en su traducción al inglés, de manera dudosa, dice que alude a una prostituta ('term used of a prostitute (?)'). Finalmente, el diccionario de Lesko de neogipcio, de nuevo, la interpreta dubitativamente como 'prostitute (?)' (Lesko y Lesko 2004: 199). Todos los diccionarios indican que la expresión tan solo se encuentra documentada en el cuento de los *Dos Hermanos* (pd'Orbiney 7,8 (pBME A10183); Gardiner 1932: 17), por lo que es un *hapax legomenon*. El texto dice:

Él (=Bata) hizo que conociera todo lo que había ocurrido entre él y su mujer, y lo juró por Pa-Re-Horakhty, diciendo: 'En cuanto a tu venida para matarme injustamente, tú estabas blandiendo tu lanza por instigación de una *k3t t3ḥwt*' (pd'Orbiney 7,6-7,8; Gardiner 1932: 17).

Debe considerarse aquí el contexto del pasaje. Inpu y Bata son dos hermanos que viven en la misma casa junto con la mujer de Inpu, el hermano mayor. Un día, Bata va a buscar semillas a la vivienda y encuentra a la mujer de su hermano peinándose. Esta, al ver el cuerpo de Bata, se le insinúa sexualmente, pero él la rechaza. Ella, humillada, cuenta la versión contraria a su marido y este persigue a Bata para matarlo por haber intentado mantener una relación sexual con su mujer. Los dos hermanos, separados por un lago y mediados por Pa-Re-Horakhty, hablan de lo acaecido. Es en este momento cuando Bata, al relatar su versión de los hechos a Inpu, adjetiva a la mujer del hermano mayor como una *k3t t3ḥwt*. Las distintas interpretaciones de la expresión son de los más variadas, todas ellas, como no puede ser de otra manera, despectivas hacia la mujer. De entre todas, algunas interpretan que a la mujer se la está calificando de 'prostituta', más concretamente de 'puta'.⁹ Wilson la traduce por 'filthy whore' (Pritchard 1969: 25), Wente por 'sexually aroused slut' (Simpson 2003 [1973]: 84) y, finalmente, Lichtheim (1976: 206) y Hollis (1990: 95) por 'filthy whore'.¹⁰ Está claro que en este caso no se está refiriendo a la profesión, sino que se trata de un insulto en el que se califica de 'puta' a la mujer por haber intentado mantener una relación adúltera. Claramente estas traducciones están condicionadas por la abstrusa y decimonónica idea occidental de que si una mujer comete un acto de adulterio o se acuesta con muchos hombres se la califica, insulta, de puta. En cambio, si es el hombre el que comete una infidelidad o mantiene relaciones sexuales con muchas mujeres, los calificativos no son despectivos, sino al revés, tienen un sentido positivo, entendiendo que el hombre que lo hace es sexualmente potente y, por tanto, fortalece su hegemonía, es un macho.

De todas las traducciones propuestas, la que parece más acertada es la de Servajean (2012), 'vagin perturbé', opción seguida también por Mathieu (2015: 13). Según el autor, la perturbación de la vagina de la mujer sería porque estaría menstruando. Para él, la locución tendría un significado bivalente, fisiológico y social, que vendría dado por el término *t3ḥwt*. Por un lado, la vagina estaría fisiológicamente 'perturbada', ya que tendría el período. La vagina, como 'recipiente', tendría menstruación como 'poso', es decir, se trataría de una vagina impura. Por otro lado, sería una vagina 'perturbadora', al considerar la menstruación, como en la gran mayoría de las culturas del planeta, un agente contaminante, no solo de la propia individuo sino también de todo aquello que le rodea. Así pues, según Servajean, el insulto que se dedica a la mujer es porque ha intentado mantener una relación sexual con Bata en el momento de

⁸ Hannig también traduce ambos términos solos por 'prostituta', pero esta acepción no se ha documentado en ninguno de los dos casos ('Dirne (verächtlich für Frau)': 2015 [1995]: 943 {34882}; 'Prostituierte': 2015 [1995]: 986 {36440}).

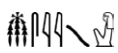
⁹ Otras interpretaciones son: "quelle infamie" (Maspero 1911: 10); "schmierigen Weibsbildes" (Erman 1923: 202); "dreckige Fotze" (Grapow 1941: 52); "dévergondée" (Lefebvre 1949: 148); "cunnus defututus" (Andrzejewski 1957: 59); "muddy (dirty) female organs" (Ward 1962: 398, n. 4); "svergognata" (Bresciani 1999 [1969]: 379); "vergammelte Scheide" (Störk 1984: 635); "vulve agitée" (Vernus 1992: 149); "Geschlechtsteils, genauer: des sinnlich erregten" (Westendorf 1994: 351); "un sexe en chaleur" (Grandet 1998: 102); "vulva infecta" (López 2005: 130).


¹⁰ Manniche (1987: 31) dice de la expresión: 'kat meaning vulva and tahut presumably prostitute'.

su período. La interpretación es muy sugerente, y podría ser posible,¹¹ pero en ningún momento en la historia aparece ningún indicio de que la mujer estuviera menstruando. Como se ha propuesto (Orriols-Llonch 2021), es importante tener en cuenta el contexto del pasaje. La trama de la narración es el intento de adulterio por parte de la mujer de Inpu con Bata, a pesar de que no consigue mantener ninguna relación sexual por la oposición de él. Cabe decir, que el adulterio en el antiguo Egipto estaba prohibido, pero las reglas del juego eran distintas para hombres y mujeres. Mientras que el hombre casado podía mantener relaciones sexuales con otras mujeres, siempre y cuando estas no estuvieran emparejadas, a la mujer casada no se le permitía mantener ningún tipo de relación extramatrimonial (Orriols-Llonch 2016: 199; Orriols-Llonch 2017: 27). Esto indica que lo realmente importante en el adulterio es el posible embarazo de la mujer por parte de un hombre que no es el suyo.¹² Es precisamente en este sentido que puede entenderse la perturbación de la vagina de la mujer. En el caso de que la mujer de Inpu hubiera copulado con Bata, el semen de este hubiera acabado en el interior de su vagina. Como este semen no sería el de su marido, ella tendría la vagina perturbada. El propio acto también provocaría una perturbación social, la alteración de la *maat* a causa de una infidelidad. Y lo más importante para un egipcio, pondría en peligro la descendencia/herencia del hombre.

Claramente, las traducciones que entienden que a la mujer se la está llamando ‘puta’ son más un sesgo producido por nuestras lenguas occidentales, que no la intención de referirse a la profesión de prostituta. Una vez más, se trata de un uso del vocabulario del presente aplicado al pasado, lo que es, evidentemente, totalmente erróneo. La mujer ha intentado mantener una relación ilícita, por lo que se le está llamando ‘vagina perturbada’ por ese intento de adulterio.

 *msy, mst*

El siguiente término a discutir es  *msy* que, de nuevo, la mayoría de los diccionarios asocian a la prostitución. El *Wörterbuch* lo traduce por ‘Frauenzimmer, Dirne (als verachtliche Bezeichnung)’ (*Wb* II: 140, 10). Por su parte, Hannig lo interpreta como ‘[verächtlich] Frauenzimmer, Dirne, Hure’ (2015 [1995]: 382 {13840}). Lesko traduce por ‘wench, harlot’ (Lesko y Lesko 2002: 204) y, finalmente, el *Thesaurus Lingua Aegyptiae* por ‘Frauenzimmer, Dirne’ (TLA 74840). Estos identifican el sustantivo en dos textos distintos.¹³

El primero de ellos es un pasaje del *Diálogo de un hombre y su ba*, texto datado a inicios de la XII dinastía (Allen 2015: 327). En este caso, de todas las traducciones consultadas (Allen 2015: 342; Bresciani 1999 [1969]: 201; Lichtheim 1973: 165; Mathieu 2014: 8; Parkinson 1997: 157; Quirke 2004: 132; Renaud 1991: 25; Tobin en Simpson 2003 [1973]: 182) ninguna interpreta el término, escrito  (pBerlín 3024, 77), como ‘prostituta’, tal como se indica en los diccionarios. Algunas traducciones apuntan a que se trata de una palabra relacionada con la maternidad, mientras que otras lo relacionan con la infancia. Así que queda totalmente descartada la acepción ‘prostituta’ que aparece en los diccionarios.


El segundo texto en el que los diccionarios registran la aparición del término con la acepción ‘prostituta’ es en el papiro Anastasi IV, r^o 12,4 (pBM EA10249). Se trata de un texto escolar que se localizó en la


¹¹ Efectivamente, todo parece indicar que la mujer egipcia en su período de menstruación era considerada contaminante y debía ser apartada de la sociedad (Frandsen 2007; Wilfong 1999).

¹² En Egipto no existe una palabra específica que se refiera al adulterio. En todos los textos al que se le hace referencia se utiliza el verbo *nk* ‘copular’ y no a otras actividades sexuales (BD 125,18; oDM 439, v^o 9; pBM EA10416, r^o 9-10 y v^o 3-5; oCGC 25227, v^o 5; pSalt 124, r^o 2,2-2,4; pTurín 1880 r^o 4,8-4,9; pTurín 1887, r^o 1,5-1,6; pDM 26B, v^o 1; pDM 27 r^o 11-12). Es decir, lo que importa es el acto sexual que permite el embarazo.


¹³ El *Thesaurus Lingua Aegyptiae* (TLA 74840) indica que la acepción ‘prostituta’ para *mswt* se registra en la estela de Usersatet (Boston MFA 25.632, l. 7), pero en su traducción la interpreta como ‘einer jungen Frau’, como hacen el resto de las traducciones (por ejemplo, Darnell 2014: 251; Helck 1955: 25).


necrópolis de Saqqara y datado en el reinado de Sethy II (Ragazzoli 2019: 688). El fragmento que aquí interesa dice:

Ahora estás sentado en la casa (?) (*iwy*t) rodeado de *hnmw*. Ahora estás de pie y saltando [...] Ahora estás sentado delante de una *msy* () , empapado de perfume, con tu guirnalda de flores-*ishetepen* en el cuello y tamborileando sobre tu barriga. Tú vacilas y caes sobre tu vientre. Estás inmerso en excrementos (pAnastasi IV, r^o 12,3-12,5; Gardiner 1937: 47-48)

El maestro escriba, como en el caso del papiro Lansing, advierte a su pupilo de que no debe frecuentar ambientes festivos. Con anterioridad a este fragmento, el mentor ha advertido al alumno que ha olvidado los escritos y que dedica el día a la bebida, a montar altercados y a tocar distintos instrumentos musicales (pAnastasi IV, r^o 11,8-12,3). El pasaje narra que la acción ocurre en la *iwy*t, un término de difícil identificación. Los diccionarios muestran distintas acepciones, un tanto diferentes entre ellas: ‘casa’, ‘santuario’ ‘calle’ o ‘distrito de una ciudad’ (Faulkner 1991 [1962]: 12; Hannig 2015 [1995]: 31 {1087},{1088}; Lesko y Lesko 2002: 18; TLA 22320; *Wb* I: 49,5-8). En cuanto a las traducciones, algunas se decantan por interpretarlo como ‘casa’ (Caminos 1954: 182; Pernigotti 2005: 100), pero otras lo interpretan como ‘taberna’ (Vernus 2010: 482) o como ‘calle’ (Ragazzoli 2019: 288). Es realmente difícil entender dónde están ocurriendo los hechos, pero lo que está claro a partir del semagrama que lo acompaña () es que se trata de algún tipo de edificio o construcción. Sea donde sea, el estudiante se rodea de *hnmw*, término interpretado usualmente como ‘prostituta’, que también aparece en el citado papiro Lansing y que se analizará a continuación. Además de las *hnmw*, el estudiante también se relaciona con una *msy*. El ambiente que transmite el texto es totalmente de jolgorio y algarabía: el estudiante salta, que puede entenderse como que baila, va perfumado, va ornado con una guirnalda de flores y la descripción final puede bien entenderse como que va completamente borracho y acaba tirado por el suelo. En este caso, de nuevo, la mayoría de las traducciones no interpretan el término por ‘prostituta’,¹⁴ tal como indican los diccionarios, pero sí que lo hacen con *hnmw*, que aparece en la línea anterior. De este modo, el pasaje queda contextualizado en un ambiente de prostitución y la *msy* parece formar parte de él (véase, por ejemplo, Fox 1985: 72; Ragazzoli 2019: 289;¹⁵ Toivari-Viitala 2001: 150-151). Una vez más, el término no aparece en un contexto ni de sexo ni de intercambio económico, por lo que nada puede hacer pensar que se trate de una prostituta. Seguramente, se trate de una prepúber o púber, cuya actividad no se sabe muy bien cuál puede ser, seguramente relacionada con la música o el canto.

 *hnmw*

Finalmente, el último de los términos a discutir es  *hnmw*. De nuevo, todos los diccionarios coinciden en traducirlo como ‘prostituta’: ‘Die Dirne’ (*Wb* III: 292, 16-17), ‘Harlots’ (Lesko y Lesko 2002: 363), ‘prostituée’ (*AnLex* 78.3043, 78.3044¹⁶), ‘Dirne, Hure, Prostituierter’ (Hannig 2015 [1995]: 649 {23637}, {23639}), ‘Dirne’ (TLA 118110). Estos indican que el término aparece documentado en cuatro fuentes distintas, todas ellas datadas en el Reino Nuevo.

La primera de ellas es un texto escolar del papiro Anastasi IV, en un pasaje que ya se ha visto con anterioridad al tratar el término *msy*. La frase que aquí interesa dice: ‘Ahora estás sentado en la casa (?) (*iwy*t) rodeado de *hnmw* ()’ (pAnastasi IV, r^o 12,3; Gardiner 1937: 47).

¹⁴ Caminos (1954: 182) lo traduce por ‘wench’, Bresicani (1999 [1969]: 331) y Pernigotti (2005: 100) por ‘ragazza’, Vernus (2010: 482) por ‘fille’ y Ragazzoli (2019: 288, 303) por ‘gamine’.

¹⁵ La autora dice literalmente ‘la fête se transforme en orgie’.

¹⁶ En ambas entradas, Meeks traduce los términos por ‘prostituée, prostituées’ pero en los dos casos comenta que la traducción más apropiada es ‘nourrice’.

Las distintas traducciones que se han hecho de este pasaje divergen. Algunas consideran que las *hnmw* son prostitutas. Así, Caminos (1954: 182) traduce por ‘harlots’, Bresciani (1999 [1969]: 331) por ‘etère’, Pernigotti (2005: 100) por ‘prostitute’ y Ragazzoli (2019: 288, 303) por ‘putains’. Vernus (2010: 482), por su parte, difiere totalmente de este significado e interpreta el término por ‘filles’, del mismo modo que lo hace unas líneas más adelante para la palabra *msy*. Como se ha visto, el contexto es totalmente festivo: bebidas alcohólicas, música, perfumes, etc., pero en ningún momento ni aparece un acto sexual ni un intercambio económico, por lo que la traducción por ‘prostitutas’ no puede justificarse. En cuanto a la traducción de Vernus, parece la más adecuada, como mínimo mucho menos connotada y, efectivamente, existe una palabra con una grafía muy parecida que significa ‘sirvienta, criada’ (Lesko y Lesko 2002: 363; *Wb* III: 293, 11). Simplemente puede tratarse de algún tipo de chicas que ofrezcan algún servicio musical, servir bebidas o entretener, pero no sexual.

El siguiente pasaje se encuentra en otro texto escolar, el papiro Lansing, que también se ha tratado anteriormente al analizar el término *k3i^{si}*. Recordemos lo que éste dice:

Te dedicas a la diversión (*3bw*) y te amistas con *hnmw* (𓄎𓄏𓄐𓄑𓄒). Te has instalado en la taberna como el que bebe cerveza. Te sientas en la sala junto con Saefnuatef. Aborreces los escritos y fraternizas con la *ks*. No lo hagas ¿Qué sentido tiene? No tiene sentido esto (pLansing 8,4-8,7; Gardiner 1937: 106-107).

De nuevo, hay desacuerdo en la interpretación del término *hnmw* en las distintas traducciones del pasaje. Por un lado, hay las que consideran, como indican los diccionarios, que se trata de prostitutas. Así, Erman y Lange (1925: 76) y Buchberger (1989-1990: 11; 1991: 68) traducen por ‘Dirnen’, Moers (2001: 133) por ‘Freudenmädchen’ y, finalmente, Ragazzoli (2019: 289) por ‘putains’. Y, por otro, las que consideran que el término hace referencia a alguien masculino, con distintas variaciones en su significado: ‘revellers’ (Blackman y Peet 1925: 291; Caminos 1954: 396; Lichtheim 1976: 171), ‘bontemponi’ (Bresciani 1999 [1969]: 336), ‘Feiernden’ (Tacke 2001: 100), ‘perditempo’ (Pernigotti 2005: 136) y ‘noceurs’ (Vernus 2020: 484).

La relación de las *hnmw* con la prostitución tampoco tiene cabida en este contexto. Una vez más, no aparecen ni relaciones sexuales ni ningún intercambio económico. Además, en este caso, los semagramas son concluyentes. En primer lugar, aparece, como es usual en la palabra, el determinativo 𓄎 (D20), pero a diferencia de la voz que registran los diccionarios con el significado ‘prostituta’, también añade el semagrama 𓄏 (A24) y a continuación 𓄐 (A1). El primer semagrama clasifica al término con relación al [ESFUERZO, VIOLENCIA, ACCIÓN DE FUERZA] y el segundo lo categoriza como [SER HUMANO, MASCULINO]. Nada que ver tampoco con la prostitución femenina. Está claro que, en este fragmento, el maestro está riñendo al estudiante por sus malos actos y por alejarse de los escritos, por lo que la interpretación del término por ‘juerguistas’ es del todo plausible, ya que se está hablando de un ambiente de fiesta y diversión. De hecho, este mismo vocablo aparece en algunos diccionarios (Hannig 2015 [1995]: 649 {23636}; Lesko y Lesko 2002: 363) por lo que esta es la acepción más indicada para este pasaje.


El tercer texto que los diccionarios indican que *hnm* significa ‘prostituta’ es el óstrakon Turín 57001. En este caso, se trata de un himno panegórico de la subida al trono de Ramsés IV. Esta efeméride implica el restablecimiento de la *maat*. Después de un momento de caos, se restablece el orden y todo funciona de nuevo como es debido. El fragmento que aquí interesa dice:

Las viudas, cuyos hogares están abiertos, ellas acogen a los viandantes. Las *hnmtyw* (𓄎𓄏𓄐𓄑𓄒) se regocijan al cantar sus nanas mientras amamantan a los niños varones nacidos a buen término (oTurín 57.001, r^o 4-5; López 1978: lám. I (= KRI VI: 69,2-69,6))

De todas las versiones consultadas, en dos ocasiones se utiliza la traducción de *hnmtyw* por ‘prostitutas’ (‘Dirnen’: Assmann 1975: 408; Erman 1923: 347). Como puede verse, la función de las mujeres en este pasaje es clara: son mujeres que amamantan a subadultos. En ningún momento aparece ni un acto sexual



ni un intercambio de dinero, por lo que la traducción por ‘prostituta’ carece totalmente de sentido. Como no puede ser de otra manera, el resto de las traducciones interpretan el término como ‘nodriza’ o similar (Bickel y Mathieu 1993: 43-44; Bresciani 1999 [1969]: 450; KRITA VI: 66; Maspero 1880: 117; McDowell 1999: 159; Wilson en Pritchard 1969: 379), traducción que es más acorde con el contexto. De hecho, ya desde Reino Antiguo y hasta el Período Ptolemaico se documenta el término *hnmt/hnmtt* con esta acepción (Rodríguez-Berzosa Gómez-Landero 2017: 208-224, 1075-1154, con referencias a los principales diccionarios y bibliografía sobre el término), por lo que no cabe duda de su interpretación. Estas *hnmtyw* también están asociadas al canto, como las que aparecen en los textos escolares vistos, pero los contextos son muy distintos: unas cantan nanas a los niños y las otras están relacionadas con cantos más festivos, por lo que se puede deducir que son dos tipos de mujeres distintas.

Finalmente, el último de los textos referenciados en los diccionarios es otro himno panegírico, en esta ocasión dedicado a Ramsés VI. En el fragmento que interesa se utiliza el recurso del mundo al revés para mostrar el caos existente antes de la subida al trono del nuevo rey, lo que restaurará la *maat*. El texto dice:

Estas son las cosas significativas que nos han sucedido. Los que nos robaron el asado se han quedado como [viu]das y el que se llevó las mejores ocas está a merced de *hnmtyw* ( ¹⁷). Mientras, nosotros abandonábamos la tierra de nuestro padre y de nuestra madre (pTurin 1892+1886+1893 (CG 54031), r^o y+4,2-4,3; Condon 1978: 12, lám. III (= KRI VI: 332’7-10)).

A diferencia del pasaje anterior, en el que como se ha visto, existen divergencias en la interpretación del término, en este caso todas las traducciones consultadas coinciden en interpretar *hnmtyw* por ‘prostitutas’ (‘harlots’: Condon 1978: 20; KRITA VI: 265; ‘Dirnen (?)’: Popko 2013: 205; TLA 118110; ‘prostitute’: Fanciulli *s.d.*). Esta diferencia entre uno y otro parece clara. En el texto de Ramsés IV la acción de las *hnmtyw* es, por el contexto, evidente, amamantar a lactantes, por lo que es más fácil asociar el término a una nodriza que a una prostituta, a pesar de que, como se ha visto, también ocurre. Se trata de un contexto positivo. En cambio, el texto dedicado a Ramsés VI es más complicado de entender, ya que el pasaje es bastante confuso. Se trata de un ambiente negativo, motivo por el cual, seguramente, todas las traducciones se acogen a la acepción ‘prostituta’.



Efectivamente, es difícil entender a qué hace referencia la frase, pero lo que está claro es que, una vez más, en el pasaje no aparece ningún acto sexual por parte de las mujeres ni ningún intercambio económico, por lo que la traducción por ‘prostituta’ debe descartarse. Además, debe considerarse que el término está determinado con el signo A1+B1, que usualmente categoriza palabras de colectivos humanos, en los que se incluyen tanto hombres como mujeres, y el término ‘prostituta’ tan solo incluiría al género femenino.¹⁸ Pero cabe tener en cuenta que *hnmtyw* no solo alude a nodrizas que amamantan, sino que también a las que nutren con alimentos sólidos (Rodríguez-Berzosa Gómez-Landero 2017: 208-224). En el texto se habla de ocas, como es bien sabido un alimento más o menos común en el antiguo Egipto, por lo que quizás aquí se esté refiriendo a esta función de los o las *hnmtyw*.¹⁹ El pasaje utiliza el recurso estilístico del mundo al revés, muy usual en la literatura egipcia. En la frase anterior, las protagonistas son las viudas, una condición social que en el antiguo Egipto era vista como negativa, socialmente inferior por la falta de un referente masculino (Díaz Rivas 2012; Díaz Rivas 2015). Por ende,






¹⁷ El escriba anotó encima de la *m*  por lo que debe transliterarse *hnmtyw*. Distintas ediciones del texto indican que el determinativo  es un error del escriba (Condon 1978: 12; KRI VI: 332’9).

¹⁸ Como se ha dicho, la mayoría de las ediciones del texto comentan que la inclusión del signo A1 es un error del escriba, pero cabe contemplar la posibilidad que no sea así, ya que el término existe con ambos determinativos. Quizás pensar que es un error del escriba viene forzado por la idea de interpretar la palabra como ‘prostituta’.

¹⁹ Al término le precede el artículo determinado neutro *n3*, por lo que no puede saberse si se trata de un colectivo masculino o femenino. De hecho, teniendo en cuenta el doble determinativo, se puede pensar que era un colectivo formado por hombres y por mujeres.

puede pensarse que el término *ḥnmtyw* aquí también tiene una connotación negativa, pero no la de prostituta.

Como se ha podido ver, en ningún caso, el término  *ḥnm* se asocia a una relación sexual a cambio de una retribución, por lo que no puede interpretarse como 'prostituta'.²⁰ Pero a diferencia del resto de vocablos tratados en este trabajo, algunas de las traducciones apoyan su traducción en su etimología (Camino 1954: 187, 398; Condon 1978: 30). Este podría estar relacionado con el verbo  *ḥnm* 'erfreuen; froh sein; genießen' (*Wb* III: 292, 10-14). De ser así, el sustantivo *ḥnm* podría ser un participio activo sustantivado, un *nomen agentis*, que puede traducirse por 'la que alegra, la que hace disfrutar'. La solución a la interpretación del término parece evidente, una mujer cuya funcionalidad es la de alegrar y hacer disfrutar combinado con el entorno en el que suele aparecer, de alcohol y música, tan solo puede ser una prostituta. Evidentemente, se trata de una visión excesivamente simplista y totalmente condicionada por el contexto sociocultural actual y el androcentrismo que ha imperado y aún impera en los estudios históricos, por lo que es necesario ir más allá de esta solución.

Efectivamente, el término puede estar relacionado con el verbo *ḥnm*, 'alegrar, hacer disfrutar', pero es necesario hacer una lectura no tan condicionada por la visión hipersexualizada de nuestra tradición histórica. En primer lugar, en ningún caso se ha detectado el verbo *ḥnm* asociado a actos sexuales, por lo que no entraría el goce sexual. En segundo lugar, cabe fijarse también en el semagrama que comparten el verbo y el sustantivo, el  (D19) o su variante  (D20), la representación en perfil de un rostro humano. Este categoriza, por un lado, las partes de la faz y, por otro, acciones hechas con ellas, como 'oler', 'inhalar', 'alegrarse', etc. (Relats Montserrat 2014: 129-167; Relats Montserrat 2016: 77-121). Por lo general, el semagrama no tiene ningún tipo de relación con la sexualidad, excepto en un caso que sí que guarda correlación con un acto sexual: la ingestión de semen por vía oral. Este, como caso único, se localiza en el himno cultural a Osiris inscrito en la estela de Amenmose, datada en la XVIII dinastía (Louvre C 286). En uno de sus pasajes se cuenta como Isis y Osiris concibieron a Horus. Él yace en el suelo, muerto, por lo que Isis es la única agente posible de la acción. El texto dice: 'Isis [...] la que ingirió (*ḥnpt*) su semen (*mw*), la que engendró un heredero y la que amamantó al niño en soledad' (Louvre C 286, 16; Moret 1930: lám. II). El término utilizado es  *ḥnp*, determinado con D19. A pesar de que los diccionarios no contemplan esta acepción, no cabe duda de que es a través de una felación como la diosa ingiere el semen de Osiris. El determinativo indica la vía de la ingestión del semen, una parte de la cara, y el resultado es el engendramiento de Horus (Orriols-Llonch 2015: 847; Orriols-Llonch 2020: 249-250). Así pues, esta sería la única relación que se puede encontrar entre el semagrama D19 y las relaciones sexuales, pero este no parece un elemento suficientemente sólido para relacionar a las *ḥnmw* con las prácticas sexuales, que en este caso el semagrama indicaría que serían orales. Hasta el momento, el uso del determinativo D19 para un verbo con significado sexual tan solo se ha localizado en este pasaje. Se trata de un caso muy singular, la cópula entre Isis y Osiris, en la que ella es, inevitablemente, la agente de la acción, ya que él está muerto. Para los egipcios, la cópula era vista como un acto masculino, motivo por el cual los verbos con significación sexual se determinan con los genitales masculinos erectos () o con la interacción de estos con la vulva/vagina () , pero nunca solo con los órganos sexuales femeninos, ni cuando la mujer es la agente de la acción (Orriols-Llonch 2010: 644-658; Orriols-Llonch, en prensa). En este caso, quien hace la acción es Isis, una mujer, y la vía de entrada del semen es la boca. Así pues, como excepción, en un verbo con significado sexual se deja de utilizar el falo testiculado como determinativo para adaptarlo a su agente, femenino, y a una vía de entrada un tanto insólita, la boca. Es

²⁰ Los diccionarios indican dos documentos más en los que aparece *ḥnm* con significado 'prostituta' (pBremner-Rhind 20,18; Pleyte 1881: 162,9), pero no se han tratado aquí ya que son tardíos y salen del marco cronológico del trabajo. Aun así, de nuevo, no parece que la acepción tenga sentido.

decir, la significación sexual que puede tener el signo D19 en este pasaje es totalmente excepcional, como lo es la cópula entre Isis y Osiris, por lo que su uso no puede extrapolarse al verbo *hnm*.

La traducción del sustantivo *hnm* como prostituta es un claro ejemplo de las diferentes interpretaciones que se hace del léxico según si el término alude a un individuo masculino o femenino. Si la palabra se refiere a un individuo masculino, este se traduce por ‘rebelde’, ‘juerguista’. Hasta nuestro conocimiento, nadie ha propuesto que estos individuos fueran ‘prostitutos’. En cambio, si el vocablo se refiere a una mujer se acostumbra a interpretar como ‘prostituta’, nunca como una mujer ‘rebelde’ o ‘juerguista’. Claramente se trata de lecturas androcéntricas que hipersexualizan a ellas, pero no a ellos.

Así pues, como se ha demostrado, ninguno de los términos que los principales diccionarios egipológicos traducen por ‘prostituta’ están asociados ni al sexo ni a un pago por este, por lo que no se puede hablar de prostitución en el antiguo Egipto. Esto puede extrañar, pero al contrario de lo que usualmente se piensa, existen otras sociedades en las que no existe la prostitución o, como mínimo, no puede constatarse, como en el Próximo Oriente Antiguo (Assante 1998; Asante 2007: 126-131; Budin 2018; Budin 2021: 21-61; Garcia-Ventura 2021). Esto es cierto hasta Reino Nuevo, pero todo parece cambiar unos siglos más tarde. Por ejemplo, dentro de los textos literarios, en distintos pasajes de las *Enseñanzas de Ankhsheshonq*, escritas en demótico y datadas en el siglo I a.n.e. (Agut-Labordère y Chauveau 2011: 273), se localizan los primeros vestigios de la existencia de prostitutas en Egipto. Estas dicen: ‘Celui qui s’éprend d’une prostituée,²¹ sa bourse est coupée de son flanc’ (pBM EA10508, 22,x + 6; Agut-Labordère y Chauveau 2011: 299) y ‘Pour faire l’amour, mieux vaut un homme qu’un âne (car, au moins,) sa bourse le retient’ (pBM EA10508, 24,x + 10 ; Agut-Labordère y Chauveau 2011: 302).

En ambos casos, todo parece indicar que se está hablando de prostitución femenina. Por un lado, de manera directa o indirecta, se hace referencia a una relación sexual. Por otro, no aparece de manera explícita un intercambio económico, pero puede entenderse que la bolsa de la que se habla es una bolsa que contiene dinero. De hecho, para este período sí que existe toda una serie de documentos que, ahora sí, indican de la existencia de la prostitución en Egipto,²² seguramente, importada de otras culturas extranjeras.

No se quiere terminar este apartado sin analizar un interesante texto que ejemplifica las lecturas androcéntricas que se han hecho y se hacen en Egiptología. Se trata del cuento del mago Ubainer del papiro Westcar. En éste se cuenta que mientras el mago está con el rey en el templo de Ptah, su mujer aprovecha su ausencia para mantener una relación sexual extramatrimonial con un hombre. Se trata de un caso claro de adulterio, como ocurre en otros cuentos de la literatura egipcia (Orriols-Llonch 2016; Orriols-Llonch 2017), pero éste tiene un aspecto que no aparece en el resto. La mujer, al inicio de la narración, manda al hombre unos vestidos y al recibirlos este acude a su casa. El texto dice: ‘[Entonces, ella hizo que se llevara] a él una caja llena de vestidos (*hbsw*) [...] lo que él hizo fue venir con la sirvienta’ (pWestcar 2,1-2,2; Blackman 1988: 1-2). Una vez en la casa, los amantes mantienen, como mínimo, dos relaciones sexuales. Estas en ningún momento se narran de manera explícita, como es usual en la literatura egipcia, pero el contexto no deja dudas de lo que ocurre. En este caso, sí que aparecen los dos factores que definen a la prostitución, un pago, en este caso en especies, y una o varias relaciones sexuales.²³ Hasta nuestro conocimiento, no se ha planteado nunca que pudiera tratarse de prostitución masculina, a pesar de haber sexo a cambio de un beneficio económico. Al hombre se le entrega un regalo y por ello se entiende que accede a mantener una relación sexual con la mujer. No cabe ninguna duda

²¹ Literalmente ‘une femme dans la rue’ (Agut-Labordère y Chauveau 2011: 359, n. 87). Sería conveniente no traducir por ‘prostituta’ y dejar la traducción literal para connotar menos el texto.

²² Para la prostitución en este período, véase la bibliografía al inicio de este texto.

²³ En el cuento de los *Dos Hermanos*, cuando la esposa de Inpu se insinúa sexualmente a Bata, también aparece la relación del acto sexual y los vestidos. Ella le dice: ‘Ven, pasemos una hora acostados (*sdr*). Será algo bueno para ti, porque te haré vestidos (*hbsw*) hermosos’ (pd’Orbiney 3,7-3,8; Gardiner 1932: 12).

de que si la situación hubiera sido a la inversa la mujer hubiera sido calificada como una prostituta, pero al ser un hombre, no es así. Ni mucho menos se está planteando aquí la existencia de prostitución masculina en el antiguo Egipto. Seguramente, se trata simplemente de un regalo que la mujer hace al hombre con la finalidad de seducirle. Tan solo se plantea este caso como claro ejemplo de cómo las investigaciones están condicionadas por el entorno del autor y, aún más, por el androcentrismo de la Historia.

La 'prostitución' en la iconografía

De igual modo que ocurre en los textos, a ciertas representaciones de mujeres se las considera prostitutas. Usualmente se trata de mujeres desnudas que tocan algún instrumento musical y que en algunas de ellas se detecta en su cuerpo un tatuaje del dios Bes (Desroches-Noblecourt 1999 [1986]: 304; Ghalioungui 1973: 151-152; Keimer 1948: 100-105; Manniche 1991: 108-111; Naguib 1990: 235-236; Padró 2007: 119; Schumann Antelme y Rossini 1999: 87-88; Strouhal 1997 [1989]: 89; Tyldesley 1995 [1994]: 129-130; Watterson 1991: 38; entre muchos ejemplos. *cf.* Tassie 2003: 94-96). Seguramente, los ejemplos más recurridos son un cuenco de fayenza actualmente en el Rijksmuseum van Oudheden, Leiden (nº cat. AD 14) y una pintura parietal localizada en la primera habitación de la casa S.E. VIII de Deir el-Medina, en el llamado *lit clos* (Bruyère 1939: 273-275; Vandier d'Abbadie 1938). En el primero se representa a una chica joven totalmente desnuda, excepto por un collar y un cinturón, y ornada con un tatuaje del dios Bes en su pierna derecha. La chica se encuentra sentada sobre lo que parece un cojín mientras toca un laúd y tras ella aparece un pequeño mono. La escena está enmarcada por una serie de plantas, flores de loto y lo que parece una parra. En el segundo ejemplo, a pesar de que no se conserva la parte superior, puede distinguirse el cuerpo estilizado de una mujer totalmente desnuda excepto por un collar, unas pulseras y unas tobilleras. En ambos muslos de la chica también se distingue un tatuaje del dios Bes. La muchacha, rodeada de algún tipo de planta enredadera, quizás un *convulvus*, está tocando un instrumento de viento, tipo flauta u oboe, y parece estar bailando. Esta sola imagen ha hecho plantear a Manniche (1986: 98-99; 1991: 109-110) que el edificio en el que se localizó la imagen era un prostíbulo.

Es evidente que no puede hablarse de prostitución a partir de tan solo estas imágenes. Los partidarios de que se trata de prostitutas las asocian a otras en las que aparecen de nuevo mujeres prácticamente desnudas, tocando un instrumento musical y manteniendo una relación sexual con un hombre. Tan solo se conocen cinco imágenes con estas características, todas ellas del arte no oficial. La primera de ellas es un pequeño fragmento de madera localizado en la TT 38 (Manniche 1991: 110) en la que aparece una mujer sentada en un taburete asiendo con su mano derecha un laúd mientras un hombre la penetra frontalmente. El segundo ejemplo es un fragmento de piel encontrado en la tumba MMA 815, El-Asasif (MET 31.3.98; Manniche 1991: 114). En este caso, no se explicita un acto sexual *per se*, sino lo que parece un momento pre o postcoital. A la izquierda se representa a una mujer tocando un arpa, en este caso, ataviada con un vestido que deja sus pechos al descubierto, bajo lo que parece una pérgola vegetal. Frente a ella, de espaldas, un hombre totalmente desnudo apunta su falo erecto a la chica de una forma totalmente imposible. Finalmente, se registran tres imágenes más en el papiro de Turín 55.001 (Omlin 1973). Una de ellas es la escena XI, en la que un hombre copula con una mujer frontalmente mientras ella se apoya sobre una lira. En la escena III, muy parecida al fragmento localizado en la TT 38, se representa a un hombre copulando frontalmente con una mujer. Esta lo recibe sentada en un taburete con las piernas alzadas. Bajo el asiento aparece representado un sistro con la cara de la diosa Hathor, como es usual en muchos de estos instrumentos musicales. Finalmente, en la escena II se representa a una pareja copulando *a tergo*. Ella se encuentra sobre un carro de combate tirado por dos niñas púberes, él, desde el suelo, la penetra seguramente *per anum* (Orriols-Llonch 2009: 129). A diferencia de las imágenes vistas hasta ahora, en este caso, el instrumento musical está asociado a él, y no a ella. El hombre lleva colgado de su brazo derecho un sistro igual que el de la escena III, mientras asa en su mano

un ungüentario. Cabe decir que ninguna de estas mujeres lleva ningún tipo de tatuaje, como las vistas con anterioridad.

Para los autores citados, el hecho de que estas mujeres músicas estén manteniendo relaciones sexuales es más que suficiente para identificarlas como prostitutas. Como se ha visto, en los textos escolares, las supuestas prostitutas tocan instrumentos musicales. Esto les sirve de fundamento para certificar que estas imágenes de mujeres desnudas y, a veces, tatuadas son prostitutas. Pero, como se ha demostrado, no puede decirse que las mujeres que aparecen en los textos literarios sean prostitutas, por tanto, tampoco tienen porqué serlo las que aparecen en la iconografía. De hecho, nada hace pensar en ello. Es verdad que en ocasiones mantienen relaciones sexuales con hombres, que normalmente van desnudas (la desnudez no implica sexualidad), pero en ningún caso aparece un intercambio económico, por lo que tampoco puede hablarse de prostitución. Es muy probable que hubiera alguna relación entre la música y las prácticas sexuales, pero una vez más, esto no es una prueba de la existencia de prostitución. Puede tratarse simplemente de mujeres que practican sexo, sea por la razón que sea, y que estén asociadas a la música, pero no existen pruebas suficientes para considerar que son prostitutas. Es una relación que parece ser más de la Egiptología que no de los antiguos egipcios, como lectura desde la sociedad occidental actual.²⁴

Finalmente, cabe añadir aquí el más que conocido papiro de Turín 55.001 (Omlin 1973), el mal llamado papiro erótico. En su recto, se registran dos tipos de imágenes. A la derecha, aparecen 14 escenas de animales con un carácter claramente satírico. Se utiliza el motivo del mundo al revés, un recurso usual tanto en la literatura como en la iconografía no oficial: animales tocando instrumentos musicales, un antílope ejecutando a un cautivo, un pájaro subiendo a un árbol por una escalera para recoger sus frutos, ratones asaltando una fortaleza protegida por gatos, etc. Pero la que aquí interesa es la parte sexual, ubicada en el lado izquierdo del papiro. Esta se compone de 12 escenas, de las cuales nueve son coitales (escenas I, II, III, V, VIII, IX, X, XI y XII) y, las otras tres, pre o postcoitales (escenas IV, VI y VII). Se trata siempre de relaciones heterosexuales. Por parte masculina se identifican como mínimo a dos hombres, uno con alopecia y el otro con pelo y con una característica nariz aguileña. En cuanto a ellas, se distinguen dos grupos de edad. Unas mujeres adultas que son las que mantienen las relaciones sexuales y otras más jóvenes (escenas II y VII), representadas con unos pechos incipientes, de menor tamaño y con un peinado de coletas típicamente infantil, que parecen ejecutar labores secundarias o de ayuda. En ambos casos se las representa totalmente desnudas excepto porque van ornadas con collares, cinturones, brazaletes o pulseras. Es difícil discernir si se está representando a distintas mujeres o solo a una (en el caso de las púberes van siempre en pareja, por lo que como mínimo son dos diferentes), ya que su fisonomía es muy parecida. En cuanto al cuerpo, así como la representación de las figuras de los hombres rehúyen del típico canon masculino egipcio (joven, esbelto, musculado), el cuerpo de las mujeres adultas se amolda a la representación ideal del arte oficial: cuerpo esbelto, con pechos más o menos prominentes, cintura estrecha y caderas anchas.

Como es bien sabido, este documento es único entre las fuentes iconográficas egipcias. Existen otros ejemplos, del arte no oficial, en los que aparecen relaciones sexuales (Orriols-Llonch 2010: 791-805), pero siempre se representa tan solo un acto sexual y el soporte es menospreciado que el papiro, usualmente *ostraca* o grafitos en paredes. Evidentemente, su condición de *unicum* hace que su interpretación sea muy difícil de determinar, por lo que se han propuesto distintas hipótesis de lo más variadas. Entre ellas,²⁵ hay las que proponen que se trata de la representación de un prostíbulo (Castañeda Reyes 2008: 148-149; Desroches Noblecourt 1999 [1986]: 304; Fox 1985: 72; Janssen

²⁴ Como indica Tassie (2003: 95), asociar los tatuajes a personas de estrato social bajo, en este caso prostitutas, es una idea victoriana que se arrastra por el tiempo.

²⁵ Para las distintas interpretaciones, véase Toivari-Viitala 2001: 148. Algunas interpretaciones más recientes pueden verse en Abdalla 2009; Brawanski y Fischer-Elfert 2012; Janák y Navrátilová 2008; O'Connor 2011; Vernus 2012.

y Janssen 1996: 13; Manniche 1987: 107; Manniche 1988: 196; Manniche 1991: 109; Parra Ortiz 2001: 134; Schumann Antelme y Rossini 1999: 189-193; Strouhal 1997 [1989]: 89; Tyldesley 1995 [1994]: 65, 67, 129-130; Vernus 2012: 114; Watterson 1991: 38; Wenig 1967: 21, 43; Yoyotte 1959: 107; entre otros). En la mayoría de las ocasiones parece que estas interpretaciones se basan más en una intuición que no en otra cosa y no se da ningún tipo de explicación. Simplemente se asocia el documento a un prostíbulo y ya está. Cuando se intenta justificar siempre se hace sobre la misma base: las mujeres músicas, tomando como referencia tanto los textos escolares como la escasa iconografía comentada anteriormente. La deducción es: si esos documentos hablan o representan prostitutas, el papiro de Turín 55.001 es un prostíbulo. Como se ha visto, ni a partir de los textos ni de las representaciones de las músicas puede decirse que estas mujeres sean prostitutas, por lo que esta interpretación queda invalidada. Efectivamente, en el papiro aparecen una serie de individuos masculinos y femeninos que mantienen relaciones sexuales, en algunos casos, ellas asociadas a la música (a pesar de que ninguna de ellas lleva ningún tipo de tatuaje), pero en ningún momento, ni en la iconografía ni en los textos que la acompañan²⁶ aparece un intercambio económico, por lo que, una vez más, no existen pruebas lo suficientemente válidas para concluir que las acciones que aparecen en el papiro se den en un prostíbulo.

Conclusiones

Comúnmente, es conocida la frase ‘la prostitución es la profesión más antigua del mundo’, aseveración hecha sin ningún tipo de base histórica y sin ningún tipo de sentido. Se trata más de una afirmación hecha desde el contexto sociocultural occidental actual que no una realidad del pasado. Tras el análisis de la documentación del antiguo Egipto, tanto textual como iconográfica, como se ha demostrado, en ningún caso puede hablarse de la existencia de la prostitución. En la documentación escrita, ninguno de los términos estudiados está asociado a las prácticas sexuales ni aparece ningún pago por ello. Simplemente se trata de términos que se refieren a mujeres que se encuentran en ambientes festivos en los que hay alcohol y música. De hecho, son ellas las que tocan los instrumentos, por lo que puede tratarse simplemente de músicas que se divierten o divierten a otros. Seguramente, su interpretación como ‘prostitutas’ se debe a que encajan en un estereotipo androcéntrico actual que asocia festejo, música y alcohol a la prostitución. Se las hipersexualiza presumiendo una actividad sexual que no aparece ni implícita ni explícitamente y acaban siendo interpretadas como mujeres que practican el sexo a cambio de una retribución. En cuanto a la iconografía, se ha asociado la prostitución a una serie de mujeres músicas que se muestran desnudas y que, algunas de ellas, llevan un tatuaje del dios Bes. Podría ser perfectamente que estas mujeres fueran las mismas que aparecen en los textos, pero también podría no ser así. En muy pocos casos, a estas músicas se las representa manteniendo relaciones sexuales con un hombre, motivo por lo que se las asocia con la prostitución. En este caso hay sexo, pero no hay intercambio económico, por lo que, si hay sexo, pero no retribución, no puede hablarse de prostitución.

Así pues, en las fuentes del antiguo Egipto dinástico, en ningún caso se documenta ni un atisbo de retribución económica a cambio de sexo, pero a ciertas categorías de mujeres se las ha considerado prostitutas. La escasez de documentos que han llegado hasta nosotros no permite saber con certeza quiénes eran estas mujeres, pero a partir de las fuentes, no puede hablarse de la existencia de prostitutas ni de prostitución en el antiguo Egipto dado que hay una total y absoluta falta de evidencias. Es evidente que esto puede ser una conclusión temporal, el día de mañana puede aparecer una fuente que permita hablar de prostitución, o no. Pero de momento, no puede hablarse de la existencia de prostitutas en el antiguo Egipto. Como comenta García-Ventura (2021: 201) en su trabajo sobre la prostitución en el Próximo Oriente Antiguo ‘la pregunta crucial en los debates de la prostitución en el POA no es si existía


²⁶ Para la traducción de los textos, véase Brawanski y Fischer-Elfert 2012; Escolano Poveda 2013.

- Blackman, A.M. 1988. *The story of King Kheops and the magicians: transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*. Reading: J.V. Books.
- Booth, C. 2015. *In bed with the ancient Egyptians*. Stroud: Amberley.
- Brawanski, A. y H.W. Fischer-Elfert. 2012. Der “erotische” Abschnitt des Turiner Papyrus 55001: ein Lehrstück für das männliche Ego? *Studien zur Altägyptischen Kultur* 41: 67-97.
- Bresciani, E. 1999 [1969]. *Letteratura e poesia dell’antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi*. Torino: Einaudi.
- Bruyère, B. 1939. *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1934-1935), Troisième partie. Le village, les décharges publiques, la station de repos du col de la Vallée des Rois* (Fouilles de l’Institut Français d’Archéologie Orientale 16). Le Caire: Institut Français d’Archéologie Orientale.
- Budin, S.L. 2018. Prostitución secular y prostitución sagrada en la antigua Mesopotamia, en J.J. Justel y A. Garcia-Ventura (eds) *Las mujeres en el Oriente cuneiforme*: 241-266. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.
- Budin, S.L. 2021. *Freewomen, Patriarchal Authority, and the Accusation of Prostitution*. New York: Routledge.
- Buchberger, H. 1989-1990. Zum Ausländer in der altägyptischen Literatur. Eine Kritik. *Die Welt des Orients* 20-21: 5-34.
- Buchberger, H. 1991. *Htp an Īpw-rs.ti* - der Brief auf dem Gefäß München ÄS 4313. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 18: 49-87.
- Caminos, R.A. 1954. *Late-Egyptian Miscellanies* (Brown Egyptological Studies 1). London: Oxford University Press.
- Castañeda Reyes, J.C. 2008. *Señoras y esclavas. El papel de la mujer en la historia social del Egipto antiguo*. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- Condon, V. 1978. *Seven royal hymns of the Ramesside period: Papyrus Turin CG 54031* (Münchener Ägyptologische Studien 37). München/Berlin: Deutscher Kunstverlag.
- Darnell, J.C. 2014. The Stela of the Viceroy Usersatet (Boston MFA 25.632), his Shrine at Qasr Ibrim, and the Festival of Nubian Tribute under Amenhotep II. *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 7: 239-276.
- Desroches Noblecourt, C. 1999 [1986]. *La mujer en tiempos de los faraones*. Madrid: Complutense.
- Díaz Rivas, H. 2012. *h3rt*, la viuda: una aproximación a través de los determinativos, en L.M. de Araújo y J. das Candeias Sales (eds) *Novos trabalhos de Egiptologia Ibérica. IV Congresso Ibérico de Egiptologia - IV Congresso Ibérico de Egiptologia*. Vol. 1: 357-373. Lisboa: Instituto Oriental e Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Díaz Rivas, H. 2015. Widowhood in ancient Egypt, en P. Kousoulis y N. Lazaridis (eds) *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists: University of the Aegean, Rhodes. 22-29 May 2008*. Vol. 1 (Orientalia Lovaniensia Analecta 241): 669-677. Leuven: Peeters.
- Erman, E. 1923. *Die Literatur der Aegypter. Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Leipzig: Hinrichs.
- Erman, A. y H.O. Lange. 1925. *Papyrus Lansing. Eine ägyptische Schulhandschrift der 20. Dynastie* (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab: Historisk-filologiske Meddelelser 10 (3)). København: Høst.

- Escolano Poveda, M. 2013. Antiguos escribas, copistas modernos. Las inscripciones del Papiro 55001 y su representación en los calcos, en J. Virgili (ed.) *Papiro erótico*: 129-152. Barcelona: BiblioGemma.
- Eyre, C.J. 1984. Crime and adultery in ancient Egypt. *The Journal of Egyptian Archaeology* 70: 92-105.
- Fanciulli, A. s.d. Numero di inventario Cat.1886, Cat.1893, CP133/041, Cat.1892, en *Collezione Papiri Museo Egizio*. <<https://collezionepapiri.museoegizio.it/it-IT/document/28/>> [Fecha de consulta 19/07/2021].
- Faulkner, R.O. 1991 [1962]. *A concise dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Oxford University Press for Griffith Institute.
- Fox, M.V. 1985. *The Song of Songs and the ancient Egyptian love songs*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Frandsen, P.J. 2007. The Menstrual 'Taboo' in Ancient Egypt. *Journal of Near Eastern Studies* 66: 81-105.
- García-Ventura, A. 2021. Sexo en la ciudad. Perspectivas de género y análisis de la prostitución en los estudios cuneiformes, en L. Feliu, A. Millet y J. Vidal (eds) «Sentido de un empeño». *Homenatge a Gregorio del Olmo Lete* (Barcino Monographica Orientalia 16): 183-207. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions.
- Gardiner, A.H. 1932. *Late-Egyptian Stories* (Bibliotheca Aegyptiaca 1). Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Élisabeth.
- Gardiner, A.H. 1937. *Late-Egyptian Miscellanies* (Bibliotheca Aegyptiaca 7). Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Élisabeth.
- Ghalioungui, P. 1973. *The House of Life, per ankh. Magic and medical science in ancient Egypt* (2nd ed.) Amsterdam: B. M. Israël.
- Grandet, P. 1998. *Contes de l'Égypte ancienne*. Paris: Hachette Littératures.
- Grapow, H. 1941. *Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten und wie sie miteinander sprachen*, vol. III. *Zur Verwendung von Anrufen, Ausrufen, Wünschen und Grüßen* (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 11). Berlin: Verlag der Akademie die Wissenschaften.
- Graves-Brown, C. 2010. *Dancing for Hathor. Women in Ancient Egypt*. London: Continuum.
- Goedicke, H. 1967. Unrecognized sportings. *Journal of the American Research Center in Egypt* 6: 97-102.
- Halioua, Br. 2002. *La médecine au temps des pharaons*. Paris: Levi.
- Hannig, R. 2015 [1995]. *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.)* (Hannig-Lexica 1). Mainz: Philipp von Zabern.
- Helck, W. 1955. Eine Stela des Vizekönigs Wsr-Št.t. *Journal of Near Eastern Studies* 14: 22-31.
- Heródoto. *Historia. Libros I-II*. Traducción de C. Schrader (Biblioteca Clásica Gredos 3). Madrid: Gredos, 1984.
- Hollis, S.T. 1990. *The ancient Egyptian "Tale of Two Brothers". The oldest Fairy Tale in the World* (Oklahoma series in classical culture 7). Norman; London: University of Oklahoma Press.
- Janák, J. y H. Navrátilová. 2008. People vs. P. Turin 55001, en C. Graves-Brown (ed.) *Sex and gender in ancient Egypt: 'don your wig for a joyful hour'*: 63-70. Swansea: Classical Press of Wales.

- Janssen, J.J. y R.M. Janssen. 1996. *Getting old in ancient Egypt*. London: Rubicon Press.
- Keimer, L. 1948. *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte ancienne* (Mémoires de l'Institut d'Égypte 53). Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- KRI VI = Kitchen, K.A. 1983. *Ramesside inscriptions, historical and biographical*. Vol. VI (Monumental Hannah Sheen dedicata 3). Oxford : B.H. Blackwell.
- KRITA VI = Kitchen, K.A. 2012. *Ramesside inscriptions, translated & annotated : translations, volume VI. Ramesses IV to XI, & contemporaries*. Malden (MA)/Oxford : Wiley-Blackwell.
- Landgráfová, R. y H. Navrátilová. 2009. *Sex and the golden goddess, I. Ancient Egyptian love songs in context*. Prague: Czech Institute of Egyptology.
- Lefebvre, G. 1949. *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique. Traduction avec introduction, notices et commentaire*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Legras, B. 1997. La prostitution féminine dans l'Égypte ptolémaïque, en G. Thür y J. Vélissaropoulos-Karakostas (ed.) *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Korfu, 1-5 Septiembre 1995): 249-264. Köln: Böhlau.
- Lesko, L.H. y B.S. Lesko (eds) 2002. *A Dictionary of Late Egyptian*. Vol 1 (2nd ed.). Berkeley: B.C. Scribe Publications.
- Lesko, L.H. y B.S. Lesko (eds) 2004. *A Dictionary of Late Egyptian*. Vol 2 (2nd ed.). Berkeley: B.C. Scribe Publications.
- Lichtheim, M. 1973. *Ancient Egyptian Literature A Book of Readings, volume I: The Old and Middle Kingdoms*. Los Angeles: University of California Press.
- Lichtheim, M. 1976. *Ancient Egyptian literature. A Book of Readings, volume II. The New Kingdom*. Los Angeles: University of California Press.
- López, J. 1978. *Ostraca ieratici*. N. 57001-57092 (Catalogo del Museo Egizio di Torino, serie seconda - collezioni 3 (1)). Milano: Cisalpino-La Goliardica.
- López, J. 2005. *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto* (Pliegos de Oriente 9). Madrid/Barcelona: Trotta/Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Manniche, L. 1986. En upåagtet side af ægyptisk litteratur, en B. Alster y P.J. Frandsen (eds) *Dagligliv blandt guder og mennesker: den naere Orient i oldtiden*: 93-100. København: Carsten Niebuhr Institutet, Københavns Universitet/Museum Tusulanum Forlag.
- Manniche, L. 1987. *Sexual life in ancient Egypt*. London; New York: KPI.
- Manniche, L. 1988. The erotic oboe in Ancient Egypt, en E. Hickmann y D. Hugues (eds) *The Archaeology of Early Music Cultures. Proceedings of the Third Meeting of the ICTM Study Group on Music Archaeology* (Orpheus-Schriftenreihe zu Grundfragen der Musik 51): 189-198. Bonn: Verlag für systematische Musikwissenschaft.
- Manniche, L. 1991. *Music and musicians in ancient Egypt*. London: British Museum Press.
- Maspero, G. 1880. Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire. *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*. Vol. 2: 105-120.
- Maspero, G. 1911. *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4e édition, entièrement remaniée et augmentée. Paris: Librairie orientale et américaine/E. Guilmoto.

- Mathieu, B. 2014. Dialogue d'un homme avec son ba. <https://www.academia.edu/6660284/Le_Dialogue_dun_homme_avec_son_ba> [Fecha de consulta 9/07/2021]
- Mathieu, B. 2015. Le conte des Deux Frères, P. d'Orbiney = P. BM EA 10183. <www.academia.edu/19840126/Le_Conte_des_Deux_Fr%C3%A8res_P._dOrbiney_P._BM_EA_10183_> [Fecha de consulta 9/07/2021]
- McDowell, A.G. 1999. *Village life in ancient Egypt. Laundry lists and love songs*. Oxford: Oxford University Press.
- Meskel, L. 1994. Deir el Medina in Hyperreality: Seeking the People of Pharaonic Egypt. *Journal of Mediterranean Archaeology* 7(2): 193-216.
- Meskel, L. 2005 [2002]. *Private Life in New Kingdom Egypt*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Moers, G. 2001. Der Papyrus Lansing: das Lob des Schreiberberufes in einer ägyptischen „Schülerhandschrift“ aus dem ausgehenden Neuen Reich, en O. Kaiser (ed.) *Ergänzungslieferung. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*: 109-142. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Montserrat, D. 1996. *Sex and society in Graeco-Roman Egypt*. London/New York: Kegan Paul International.
- Moret, A. 1930. La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 30: 725-750.
- Naguib, S.A. 1990. *Le clergé féminin d'Amon thébain à la 21e dynastie* (Orientalia Lovaniensia Analecta 38). Leuven: Peeters.
- O'Connor, D. 2011. Satire or parody? The interaction of the pictorial and the literary in Turin Papyrus 55001, en M. Collier y S. Snape (eds) *Ramesside studies in honour of K. A. Kitchen*: 361-380. Bolton: Rutherford.
- Omlin, J.A. 1973. *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften* (Catalogo del Museo Egizio di Torino, serie prima - monumenti e testi 3). Torino: Edizioni d'Arte Fratelli Pozzo.
- Orriols-Llonch, M. 2009. Léxico e iconografía erótica del antiguo Egipto: la cópula a tergo. *Trabajos de Egiptología - Papers on Ancient Egypt* 5(2): 123-137
- Orriols-Llonch, M. 2010. La sexualidad en el antiguo Egipto. Un estudio léxico y cultural. Tesis doctoral inédita, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Orriols-Llonch, M. 2015. Semen ingestion and oral sex in ancient Egyptian texts, en P. Kousoulis y N. Lazaridis (eds) *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists: University of the Aegean, Rhodes. 22-29 May 2008*. Vol. 1 (Orientalia Lovaniensia Analecta 241): 839-848. Leuven: Peeters.
- Orriols-Llonch, M. 2016. Women's role in sexual intercourse in ancient Egypt, en S.L. Budin y J.M. Turfa (eds) *Women in Antiquity. Real Women across the Ancient World*: 194-203. London/New York: Routledge Press.
- Orriols-Llonch, M. 2017. Crimen y castigo. El adulterio femenino en el antiguo Egipto, en B. Antela-Bernárdez, C. Zaragoza Serrano y A. Guimerà Martínez (eds) *Placer y dolor. Las mujeres en la Antigüedad* (UAH Monografías Humanidades 72): 13-30. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Orriols-Llonch, M. 2020. El acto sexual como agente del (re)nacimiento de Osiris. *Trabajos de Egiptología - Papers on Ancient Egypt* 11: 241-261.

- Orriols-Llonch, M. 2021. A new interpretation of the expression *k3t t3hw.t* in the tale of *Two Brothers*. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 148(2): 226-228.
- Orriols-Llonch, M., en prensa. External male genitalia semograms (D52, D53) in the *Pyramid Texts*, en J. Cervelló Autuori y M. Orriols-Llonch (eds) *Signs, Language, and Culture. The Semograms of the Pyramid Texts between Iconicity and Referential Reality* (Harvard Egyptological Studies). Leiden/Boston: Brill.
- Padró, J. 2007. La sexualidad en Egipto, en S. Celestino Pérez (ed.) *La imagen del sexo en la Antigüedad*: 107-124. Barcelona: Tusquets.
- Parkinson, R.B. 1997. *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940-1640 BC*. Oxford: Clarendon Press.
- Parra Ortiz, J.M. 2001. *La vida amorosa en el antiguo Egipto: sexo, matrimonio y erotismo* (El legado de la historia 36). Madrid: Alderabán.
- Pernigotti, S. 2005. *Scuola e cultura nell'Egitto del Nuovo Regno. Le "Miscellaneae neo-egiziane"* (Testi del Vicino Oriente antico 1: Letteratura egiziana classica 6). Brescia: Paideia.
- Pleyte, W. 1881. *Chapitres supplémentaires du Livre des morts, 162 à 174*. Leide: E.J. Brill.
- Popko, L. 2013. Die Königshymnen an Ramses VI. und VII. des Papyrus Turin CG 54031, en B. Janowski y D. Schwemer (eds) *Hymnen, Klagelieder und Gebete* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge 7): 197-210. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pritchard, J.B. (ed.) 1969. *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament* (3rd ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Renaud, O. 1991. *Le Dialogue du Désespéré avec son âme. Une interprétation littéraire* (Cahiers de la Société d'Égyptologie 1). Genève: Société d'Égyptologie.
- Quack, J.F. 1994. *Die Lehren des Ani: ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld* (Orbis Biblicus et Orientalis 141). Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht.
- Quirke, S. 2004. *Egyptian Literature 1800 BC. Questions and Readings* (Golden House Publications Egyptology 2). London: Golden House.
- Ragazzoli, C. 2019. *Scribes. Les artisans du texte en Égypte ancienne*. Paris: Le Belles Lettres.
- Relats Montserrat, F. 2014. Le signe D19, à la recherche des sens d'un déterminatif (I): la forme d'un signe. *NeHeT* 1: 129-167.
- Relats Montserrat, F. 2016. Le signe D19 , à la recherche des sens d'un déterminatif (II): les usages d'un signe. *NeHeT* 4: 77-121.
- Rodríguez-Berzosa Gómez-Landero, S. 2017. La lactancia en el Antiguo Egipto. Una aproximación léxica y cultural. Tesis doctoral inédita, Institut d'Estudis del Pròxim Orient Antic, Universitat Autònoma de Barcelona. <<https://www.tdx.cat/handle/10803/402261>> [Fecha de consulta 16/07/2021]
- Sandison, A.T. 1967. Sexual behaviour in ancient societies, en D. Brothwell y A.T. Sandison (eds) *Diseases in Antiquity. A Survey of the Diseases, Injuries and Surgery of Early Populations: 734-755*. Springfield: Charles C. Thomas.
- Servajean, F. 2012. Le conte des Deux Frères (3). À propos de l'expression *k3.t t3hw.t*. *Egypte Nilotique et Méditerranéenne* 5: 103-113.

- Simpson, W.K. (ed.) 2003 [1973]. *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry* (3rd ed.). New Haven; London: Yale University Press.
- Schumann Antelme, R. y S. Rossini. 1999. *Les secrets d'Hathor. Amour, érotisme et sexualité dans l'Égypte pharaonique*. Monaco: Éditions du Rocher.
- Störk, L. 1984. Schimpfwörter, en W. Helck y W. Westendorf (eds) *Lexikon der Ägyptologie*. Vol. V: 634-635. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Strouhal, E. 1997 [1989]. *Life in ancient Egypt*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Tacke, N. 2001. *Verspunte als Gliederungsmittel in ramessidischen Handschriften* (Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 22). Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
- Tassie, G.J. 2003. Identifying the practice of tattooing in ancient Egypt and Nubia. *Papers from the Institute of Archaeology* 14: 85-101.
- Te Velde, H. 1967. *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion* (Probleme der Ägyptologie 6). Leiden: E.J. Brill.
- TLA= *Thesaurus Linguae Aegyptiae* <https://thesaurus-linguae-aegyptiae.de/home> <[Fecha de consulta 25/11/2022]>
- Toivari-Viitala, J. 2001. *Women at Deir el-Medina: a study of the status and roles of the female inhabitants in the workmen's community during the Ramesside period* (Egyptologische Uitgaven 15). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije.
- Tyldesley, J. 1995 [1994]. *Daughters of Isis. Women of Ancient Egypt*. London: Penguin.
- Vandier d'Abbadie, J. 1938. Une fresque civile de Deir el Médineh. *Revue d'Égyptologie* 3: 27-35.
- Vernus, P. 1992. *Chants d'amour de l'Égypte antique*. Paris: Imprimerie Nationale Éditions.
- Vernus, P. 2010. *Sagesses de l'Égypte pharaonique* (2^e ed.). Arles: Actes Sud.
- Vernus, P. 2012. Stratégie d'épure et stratégie d'appogiature dans les productions dites "artistiques" à l'usage des dominants: le papyrus dit "érotique" de Turin et la mise à distance des dominés, en K.A. Kóthay (ed.) *Art and society. Ancient and modern contexts of Egyptian art. Proceedings of the International Conference held at the Museum of Fine Arts, Budapest, 13-15 May 2010*: 109-121. Budapest: Museum of Fine Arts.
- Ward, W.A. 1962. Some Egypto-Semitic Roots. *Orientalia* 31: 397-412.
- Watterson, B. 1991. *Women in Ancient Egypt*. Stroud: Sutton.
- Wb = Erman, A. y H. Grapow 1971. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. Band I-VII. Berlin: Unveränderter Nachdruck. Akademie Verlag.
- Wenig, S. 1967. *Die Frau im alten Ägypten*. Leipzig: Edition Leipzig.
- Westendorf, W. 1994. ...und durch Liebe (pD'Orbiney 7,8 frei nach Schiller), en B.M. Bryan y D. Lorton (eds) *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*: 349-352. San Antonio: Van Siclen Books.
- Wilfong, T.G. 1999. Menstrual Synchrony and the 'Place of Women' in Ancient Egypt (Oriental Institute Museum Hieratic Ostrakon 13512), en E. Teeter y J.A. Larson (eds) *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente* (Studies in Ancient Oriental Civilization 58): 419-434. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.

Yoyotte, J. 1959. Erotisme, en G. Posener (ed.) *Dictionnaire de la civilisation égyptiennes*: 106-107. Paris: Fernand Hazan.

¿Existió una ‘casa de la madre’ en el antiguo Oriente?

Josué J. Justel

Universidad de Alcalá

Abstract

The expression ‘house of the mother’ is well attested in the Old Testament as well as in texts from ancient Egypt. According to several theories, under certain circumstances, it refers to the maternal family branch, which would constitute a physical space within the family home, as well as an institution. The purpose of this contribution is to identify this phenomenon in cuneiform sources.

Keywords

Women; Family; Marriage; Mesopotamia; Cuneiform texts; Old Testament.

Introducción

En las últimas décadas se han publicado diferentes obras relacionadas con la naturaleza y composición de las familias en el Oriente antiguo o, más específicamente, de los hogares (*households*) que las fuentes arqueológicas y textuales atestiguan.¹ En general, se ha explorado la disposición de los hogares; la composición de las familias; la existencia de diferentes generaciones compartiendo estos hogares; las relaciones de poder entre los integrantes de los mismos; etc.

Es en este último aspecto en el que, una vez revisada la literatura especializada, se echa de menos un conjunto de estudios que trate el tema de las posiciones de las mujeres en estos hogares. Es cierto que trabajos aislados se han centrado en el caso de fuentes, épocas o zonas específicas (p. ej. Abrahams y Lion 2018; Culbertson 2011; Diakonoff 1996; Kalla 1996; Laslett 1972; Roth 1994; Stone 1996; Veenhof 1996; Waetzoldt 1996). Sin embargo, nunca se ha realizado un estudio de conjunto sobre el tema.

En este contexto, se pueden realizar estudios parciales que permitan colmar estos vacíos. Uno de ellos viene suscitado por la lectura de la monografía de Chapman (2016), dedicada al Antiguo Testamento, en el que proponía la existencia de una ‘casa de la madre’ en ciertos contextos familiares y políticos del antiguo Israel. Mi pretensión aquí es intentar identificar, en las fuentes cuneiformes, estos fenómenos descritos.

La historiografía sobre la ‘casa de la madre’ en el Antiguo Testamento

La obra de Chapman (2016) está centrada exclusivamente en el Antiguo Testamento; aunque dice que desea establecer paralelos con las fuentes del Oriente antiguo, se limita en realidad a proporcionar algún apunte sobre los mitos de Ugarit (siglo XIV a.n.e.) y algún otro texto literario (Epopéya de Gilgamesh, Enuma Elish, y algún otro). Básicamente, lo que ella propone es lo siguiente, expuesto de manera esquemática:

1) En la Biblia hebrea aparece sólo en cuatro ocasiones la expresión ‘casa de la madre’, en hebreo *bêt ‘ēm* (Cantares 3: 4 y 8: 2; Génesis 24: 28; Rut 1: 8). Estos pasajes son narrativos o poéticos. En las cuatro ocasiones se puede observar que se menciona la ‘casa de la madre’ en el contexto de una negociación

¹ Tórnese, como puntos de partida bibliográficos, Müller 2014; Schloen 2001.

del matrimonio de una de las hijas de la familia. En todos los casos, los hermanos de la misma son quienes sobrellevan dicha negociación; y se espera, en principio, que la mujer al casarse abandone su hogar y pase a residir en el del esposo. Es más; en los cuatro casos la mujer en cuestión se refiere a estos personajes como ‘los hijos de mi madre’, o bien ‘mi hermano, quien se alimentó de los pechos de mi madre’. En una ocasión se habla del espacio en el que habita esta familia de la siguiente manera: ‘La habitación de aquella que me concibió’. Otros elementos comunes (aunque secundarios) son, por ejemplo, el hecho de que en los cuatro casos aparece el tópico de los matrimonios con personas extranjeras —es decir, no israelitas—; o que estos matrimonios, de una u otra manera, están relacionados con una dinastía real, con la familia de un rey. La autora, por tanto, considera que la expresión ‘casa de la madre’ se refiere a la familia uterina. Éste es un término antropológico que alude a aquella unidad social *de facto* que, en las sociedades patriarcales, comprende exclusivamente a la madre y sus hijos. Hasta donde yo conozco, la primera vez que se empleó de esta manera el término (anglosajón) es en un estudio de hace medio siglo (Wolf 1972); la autora propuso que las mujeres taiwanesas manipulaban el sistema patriarcal y a los hombres para conseguir sus objetivos.

2) Chapman propone que esta ‘casa de la madre’, esta familia uterina, era a la vez una institución y un espacio físico:

- Como institución, en su forma más simple estaba compuesta por la madre y los hijos e hijas; a veces también se incluyen esclavos, sirvientes, nodrizas, etc.
- Como espacio físico, sería una parte del hogar, del edificio en el que residía la familia. Evidentemente estamos hablando de familias ricas e importantes, como ya se ha mencionado: familias reales o con grandes propiedades. Allí se podía desarrollar una parte sustancial de la vida familiar: dormían, comían, etc.
- Por último, la ‘casa de la madre’ dependía de una u otra manera de la casa principal, es decir, la ‘casa del padre’. Si la mujer, si los hijos eran reconocidos por su marido o padre, esta ‘casa de la madre’ se encontraba integrada dentro de la ‘casa del padre’. Si no eran reconocidos, o si eran rechazados por la esposa principal (por poner un ejemplo), seguían manteniendo vínculos, pero no se encontraban integrados física e institucionalmente en la ‘casa del padre’; por ejemplo, los hijos no tenían derecho a la herencia.

3) La obra, desde el punto de vista histórico, conlleva varias conclusiones. La primera es que en las narrativas fundacionales de personajes como Abraham, Jacob, etc. puede rastrearse la presencia de estas ‘casas de la madre’. La principal razón es que en estas familias se atestigua un régimen poligénico, donde los hermanos uterinos formaban una alianza en defensa de los miembros de su subunidad. En segundo lugar, hay una serie de libros —aquellos relacionados no con los patriarcas, sino con la familia real de Israel— en donde se observa que existen tensiones entre las diferentes subunidades, es decir, las diferentes ‘casas de la madre’. A veces se trata de intrigas de palacio, que conocemos tan bien en el antiguo Oriente. Las esposas extranjeras juegan un papel fundamental en todos estos conflictos. El hecho de que al rey le sucediese uno de sus hijos hace que la familia uterina de dicho hijo ascendiese social y políticamente.

El estudio de Chapman me parece relevante por dos razones. La primera es que, en mi opinión, está lleno de buenas ideas que han pasado completamente inadvertidas para la historiografía. Como ejemplo, hace un par de años se publicó una monografía sobre el papel de las madres en las genealogías de los descendientes de Jacob, y ni siquiera se utilizó este libro (Smith 2018). La segunda es que en el antiguo Oriente, próximo a donde se redactó la Biblia Hebrea, podemos identificar fenómenos paralelos, si bien —como quedará de manifiesto al final de esta contribución— no iguales. Yo voy a destacar tres elementos, para proporcionar una muestra de dichos paralelos:

- Los espacios de mujeres y otras ‘casas de la madre’, que es el principal tema que va a ocupar las siguientes páginas.
- El poder del hermano en los matrimonios de una mujer.
- La residencia de la pareja.

¿Existió una ‘casa de la madre’ en el antiguo Oriente?

Cuestiones generales

Sería, en este contexto, necesario conocer si en el antiguo Oriente —en el Oriente cuneiforme— habrían existido estas subunidades, estas ‘casas de la madre’ que se han mencionado hasta ahora. La respuesta fácil es: en general, no; o, al menos, no como tal, ni desde luego denominadas ‘casa de la madre’ (logográficamente É AMA, acadio *bīt ummi*). Por el contrario, la expresión ‘casa del padre’ está atestiguada en numerosísimas ocasiones: se refiere a la familia, al clan a veces, a negocios, al patrimonio, etc.² En el antiguo Egipto se conocen ambas expresiones y, de hecho, sabemos que sí que se diferenciaba claramente entre la familia por línea paterna y la familia por línea materna (Olabarria 2018).

Los escasos casos que he encontrado de la expresión ‘casa de la madre’ se refieren casi exclusivamente a la administración de la reina o reina madre, durante el primer milenio a.n.e., y no a una unidad familiar (p. ej. CAD A/1 389b; Archi 2020: 11; van Driel 2002: 115, n. 198; Westenholz 2006: 35b, Westenholz 2013: 255). Una interesante excepción es la de un lamento sumerio de época paleobabilónica (CT 15 24-25: 10’ = BM 23117) en el que el cantante dice, literalmente: ‘En mi lugar de nacimiento, en la casa de la madre que me concibió...’ (Delnero 2020: 209). Igualmente, hay varios casos en la documentación administrativa neosumeria, refiriéndose a cuestiones de propiedades que no siempre son fáciles de comprender.

El caso de los mercaderes asirios (siglo XIX a.n.e.)

Los textos de la práctica cotidiana, en general, tampoco aportan mucha información sobre el tema. Los únicos ejemplos textuales que se pueden mostrar como paralelo indudable son los de los mercaderes asirios que, durante el siglo XIX a.n.e., mantenían una colonia comercial en el centro de Anatolia.³ Esta situación económica daba lugar a situaciones sociales, familiares y jurídicas especiales, que han sido relativamente bien estudiadas.⁴ Pensemos, por ejemplo, que estos comerciantes podían tomar legalmente dos esposas. Una, la que vivía en Asiria, se denominaba *aššatum*, ‘esposa’, empleando el término asirio habitual. La otra, que se encontraba en la colonia, recibía el título de *amtum*, literalmente ‘esclava’, si bien sabemos que no era una esclava; era simplemente una esposa secundaria —fuera asiria o anatolia—. Los comerciantes empleaban este sistema, y era aceptado, siempre que se cumplieran dos condiciones: que un comerciante no tuviera simultáneamente dos esposas de la misma categoría (es decir, que no tuviera dos *aššātu* o dos *amātu*); y que la *aššatum* y la *amtum* no coincidieran geográficamente (ni en Asiria ni en la colonia).

² Véase, por ejemplo, Schloen 2001.

³ Véanse estudios generales representativos en Larsen 2015; Michel 2001; Veenhof 1995; Veenhof 2017; Veenhof y Eidem 2008.

⁴ Véase, a modo de ejemplo reciente, Veenhof 2014.

Es la opinión de la mayoría de especialistas en la sociedad paleoasiria que mediante este sistema se evitaban problemas con las herencias, una vez que el comerciante fallecía.⁵ De esta manera, lo generado en Asiria —el grueso de las propiedades, sin duda— se reservaba para los descendientes que el comerciante había tenido con su esposa asiria; una parte de propiedades, probablemente acumuladas en la colonia, quedaba para los descendientes tenidos con la esposa secundaria, fuera ésta asiria o anatolia. De esto se puede colegir que estamos hablando de la ‘casa de la madre’, de dos subunidades separadas, dependientes jerárquicamente de la ‘casa del padre’. A pesar de ello, no he encontrado ningún texto que emplee la expresión bíblica, ‘casa de la madre’ (en acadio *bīt ummi*); tampoco donde se desarrolle más la cuestión, por ejemplo litigios o herencias. Es posible que la falta de este tipo de referencias implique que el sistema arriba descrito funcionaba bien.

Ejemplos de otras familias en el antiguo Oriente

En los últimos tres lustros se han publicado un número relativamente alto de estudios acerca de las familias orientales, de acuerdo con los registros cuneiformes —esencialmente sobre la base de listados de deportados, de trabajadores semiesclavos, etc.—. Los hay para diferentes épocas, sobre todo el primer milenio a.n.e. A continuación muestro tres ejemplos, para que tengamos una perspectiva amplia de las posibilidades que ofrece esta documentación cuneiforme.

Para la época mesobabilónica, es decir, en el sur de Mesopotamia entre los siglos XIII-X a.n.e., se ha estudiado en profundidad la situación de las familias de estatus ‘semi-servil’, que trabajaban de forma obligada en el *hinterland* de Nippur (Tenney 2011: 84-88). Los listados administrativos ofrecen muchísima información acerca de las estructuras de las familias, pero debe tenerse en cuenta, precisamente, que nos encontramos ante una situación de semiesclavitud donde se atestigua, por ejemplo, numerosos fugados, que a veces son apresados y vueltos a poner a disposición de las autoridades para que continúen sus trabajos. En esencia, suelen ser familias nucleares, con cuatro adultos (padre, madre, sus hermanos o padres, sobrinos...) y tres hijos, pero hay otros tipos de familias. Lo interesante es que un buen número eran familias monoparentales (*single mothers*). Desconocemos si estas *single mothers* eran viudas, o bien este esquema se correspondía con subunidades familiares del tipo ‘casa de la madre’; pero lo que está claro es que estas mujeres eran las cabezas de familia, por la manera en que aparecen nombradas en cada entrada del registro administrativo. Igualmente, nos interesa saber que hay varios casos atestiguados de familias polígamas (poligénicas): un hombre es listado junto con dos esposas, y se nombra también a los hijos que ha tenido con cada una de ellas, así como a otros miembros de la familia. Un caso (*Household 49*, en Tenney 2011: 176-177) es representativo: aparece un hombre, quien había tenido descendencia con una de las esposas, pero no con la otra; probablemente este varón ya había fallecido y la cabeza de familia era la primera esposa. Es posible que esta situación generara conflictos y, por tanto, subunidades familiares, si bien la segunda esposa aparece en la misma lista. Otro caso (*Household 72*, en Tenney 2011: 193-194) muestra que un hombre estaba casado con dos mujeres, y cada una tenía al menos tres hijos; aquí es muy probable que se tratase de subunidades, pero de nuevo las fuentes no son suficientemente precisas.

La siguiente etapa de la historia de Babilonia, entre los siglos VIII y VII a.n.e., también ha sido bien estudiada en este sentido (Nielsen 2011). El autor analiza, aunque de manera tangencial, la existencia de familias extensas, con la posibilidad de agrupaciones suprafamiliares (clanes, etc.). Sin embargo, no entra a dilucidar si había matrimonios poligénicos y si podían existir varias subunidades en cada familia extensa. De hecho, se centra en el eje vertical padre-hijo, y prescinde del resto de temas, más allá de hablar secundariamente de la importancia de las esposas de familias ricas, y su alta capacidad de gestión

⁵ Véanse, por ejemplo, Kienast 2008; Kienast 2015: 93-96; Michel 2006; Veenhof 2003: 452-453; Veenhof 2018: 30-32.

de negocios. Tampoco establece paralelos entre los datos textuales (administrativos) y los arqueológicos.

Mucho más interés suscita un estudio, de hace casi quince años, sobre las capas inferiores de la sociedad asiria (Galil 2007). El autor, a partir de una serie de documentos administrativos, jurídicos y epistolares, identifica la estructura de 477 familias diferentes (800-614 a.n.e.). La mayoría son familias reducidas, compuestas por padre, madre y tres hijos, aunque hay muchas variantes, en cuyos detalles no es necesario entrar. Aproximadamente el 5% serían familias con miembros de tres generaciones diferentes (el cabeza de familia y esposa, los descendientes y la madre del cabeza de familia) (Galil 2007: 266-272). Más raras son las familias extensas de verdad. Uno de los ejemplos (*Household* 404, en Galil 2007: 267, 271, ss. y SAA 14 333) es muy interesante. Una familia deportada está compuesta por ocho miembros: un hombre, sus tres hijos, su hija, el hijo de su hermana y dos mujeres (el autor apunta a que probablemente se tratarían de una esposa secundaria y de la hija de la misma). Otro ejemplo (*Household* 25, en Galil 2007: 57) es una familia de esclavos por deudas, con diez miembros: la pareja con sus tres hijos y dos hijas, el hermano del cabeza de familia y las dos hijas de este hermano (falta la mujer). Hay bastantes más ejemplos, que no son especialmente claros, pero podrían reflejar situaciones similares —esencialmente que dos hermanos son cabeza de familia, con lo que estamos viendo subunidades familiares de un padre común—.

No hay, por tanto, en estos textos administrativos, argumentos claros para decir que existían subunidades familiares, dependientes de la unidad principal, y que representaban familias uterinas —tal como las he descrito antes—. El único caso muy probable es el de los comerciantes asirios. Pero démonos cuenta de que esta documentación nos remite a la práctica cotidiana: matrimonios, compras, herencias, listados, etc. No es habitual tener historias completas de la familia en cuestión, como sí ocurre con los textos narrativos veterotestamentarios, que son los que aportan información más detallada, como ya se ha explicado.

Los textos históricos y narrativos

¿Y en Oriente? ¿Los textos narrativos e históricos, los relacionados con las casas reales, aportan información al respecto? En mi opinión, sí; si bien no tan clara como en el Antiguo Testamento, sí lo suficiente como para mencionarlos. A continuación proporciono dos ejemplos.

El primero de ellos corresponde a la historia de Idrimi, un rey de Alalakh; este ejemplo sí que lo menciona Chapman, aunque solamente de manera tangencial (Chapman 2016: 192-193). Alalakh es una ciudad que se encuentra en el Orontes, en Siria, y cuyos textos cuneiformes (varios cientos) se datan entre los siglos XVII y XV a.n.e. La historia de Idrimi (c. 1500 a.n.e.) la conocemos sobre todo por la inscripción sobre su propia estatua, y que se corresponde a lo que denominamos ‘autobiografía’.⁶ Es la siguiente, de manera resumida. Idrimi era descendiente de una de las familias gobernantes de Ḫalab (Alepo), quizá de la dinastía reinante, en un momento de crisis política sin precedente a finales del siglo XVI a.n.e. En un momento concreto él y sus hermanos mayores son expulsados de Ḫalab, en un acto de hostilidad que tuvo lugar ‘en casa de mi padre’ (*bīt abiya*), y deben refugiarse en una localidad a orillas del Éufrates sirio, donde residía la familia de su madre; en concreto, las hermanas de su madre (*aḫātē ummiya*). Frente a la pasividad de sus hermanos mayores, Idrimi decide desprenderse de la autoridad de la familia de su madre y consigue, después de muchas vicisitudes, reclutar un pequeño ejército, hacer carrera con él, y finalmente tomar la ciudad de Alalakh, dependiente anteriormente de Ḫalab, y formar su pequeño reino allí, sometido bajo el emperador de Mittani. El texto, por supuesto, continúa enunciando los logros del rey Idrimi. Lo que interesa destacar aquí es que, como ocurre en las referencias del Antiguo Testamento, en épocas de violencia un miembro de la familia real escapa y se

⁶ Véase una traducción relativamente reciente, con bibliografía, en Hallo 2003: 479-480.

va con su familia uterina, que a la vez es una institución que le protege y un lugar físico. Considero que es un paralelo muy adecuado a todo lo que he estado mostrando hasta ahora.

Otro ejemplo de este tipo es el de las casas reales neoasirias, es decir, en la Asiria de los siglos VIII y VII a.n.e., que es precisamente el horizonte cronológico en el que podrían haberse redactado los textos veterotestamentarios ya mencionados. En esta época se generaron diferentes tratados, además de textos narrativos como los del Antiguo Testamento.⁷ Conviene además recordar que varias reinas (o reinas madre) en este periodo fueron especialmente poderosas, como es el conocido caso de Semiramis.⁸ Hay varios ejemplos de familias uterinas en estos textos narrativos, pero el más claro es sin duda el *Tratado de la sucesión de Essarhadón*.⁹ En él se plantea básicamente que cuando el rey Essarhadón muriese, le debía suceder indefectiblemente Assurbanipal. No olvidemos que Essarhadón tenía una veintena de hijos, los mayores de los cuales (varones) sufrían de muy mala salud, como su padre; Assurbanipal debía de ser por lo menos el cuarto en edad, y además tenía otra hermana mayor. El texto habla de maldecir a quien se opusiese a la decisión de designar a Assurbanipal como heredero al trono, aunque al menos un hermano mayor que él todavía vivía; que todos tenían que facilitar el acceso de Assurbanipal, etc. Y se pone especial énfasis en la existencia de dos familias (Villard 2014: 520):

- La familia por parte de padre de Assurbanipal: hermanos (*aḥḥēšu*), hermanos de su padre (*aḥḥē abišu*), los hijos de los hermanos de su padre (*mārē aḥḥē abišu*); es decir, la familia paterna (la ‘semilla de la casa de su padre’, *zēr bīt abišu*). Esta rama familiar es considerada por Essarhadón como potencialmente peligrosa para Assurbanipal.
- La familia por parte de madre; literalmente se habla de ‘sus hermanos [de Assurbanipal], los hijos de la misma madre de Assurbanipal’ (*aḥḥēšu mārē ummašu ša Aššurbanipal*). Essarhadón no los consideraría una amenaza a la posición de su sucesor y, de hecho, como solía ocurrir, la familia materna pasaría a gozar de una posición política ventajosa.

Se puede observar en este texto, de manera muy clara, que esta ‘casa de la madre’ se encuentra integrada en la ‘casa del padre’, es decir, en el núcleo familiar amplio. No estoy hablando de diferencias entre descendientes varones o hembras: en los textos jurídicos neoasirios queda muy claro que hay diferencia entre la familia/parentèle (en acadio, *qinnu*), que englobaba a miembros cercanos al rey —también a las mujeres—; y la familia con eventuales cargos políticos en la corte, que solían ser miembros más alejados (primos segundos, etc.) pero siempre varones y descendientes de un antiguo rey (Villard 2014: 521).

¿Y los datos arqueológicos?

Los ejemplos de ‘casas de la madre’ en el Oriente cuneiforme, como se puede observar, se encuentran restringidos a ciertos géneros textuales; no son desde luego claros en la documentación de la práctica cotidiana.

¿Los datos arqueológicos muestran diferentes subunidades en los hogares, subfamilias dentro de la misma familia, que podrían corresponderse con la ‘casa de la madre’? Es indudable que, hasta donde conocemos, en las grandes unidades habitacionales —es decir, los grandes palacios— sí. El mejor ejemplo es el de Mari, durante el siglo XVIII a.n.e., muy bien estudiado: había existido un espacio para la reina y su familia (uterina).¹⁰

⁷ Véanse, por ejemplo, Melville *et al.* 2006; Strawn *et al.* 2006.

⁸ Véase, por ejemplo, Svärd 2016, con toda la bibliografía previa.

⁹ Véase una traducción reciente en Strawn *et al.* 2006: 355-356.

¹⁰ Véase especialmente el estudio exhaustivo de Ziegler 1999.

No obstante, si hablamos de hogares normales, no correspondientes con dinastías, los datos no parecen confirmar (ni desmentir) la idea de la ‘casa de la madre’ en el antiguo Oriente. Y ello a pesar de que contamos con espacios residenciales privados amplios en varios archivos del Oriente: sobre todo en las ciudades de Ur, Emar, Nuzi, etc., todas ellas muy bien estudiadas.¹¹

En definitiva: no se puede decir que los conjuntos residenciales, las casas de particulares, presenten espacios alternativos para subconjuntos familiares, incluso las mayores, correspondientes a gentes de negocios. De hecho, los datos más recientes apuntan a que lo habitual —por no decir lo exclusivo en la mayor parte de los yacimientos con datos a nuestra disposición— es la existencia de residencias para la familia nuclear, con un máximo de ocho personas por casa: padre, madre, tres o cuatro hijos, un(a) esclava/o, a veces los abuelos o los hermanos del padre/madre (Battini 2014). La arqueología, por tanto, no proporciona pruebas de la existencia de espacios para una hipotética ‘casa de la madre’.

Otros aspectos relacionados con los matrimonios

Hay dos temas que he mencionado anteriormente, relativos a los posibles paralelos entre las fuentes veterotestamentarias y el Oriente cuneiforme, y que voy a mencionar brevemente. Recuérdense que en los cuatro pasajes bíblicos, arriba mencionados, que hablan de la ‘casa de la madre’, existe una negociación matrimonial, y quien asume dicha negociación es el hermano de la novia. Mis preguntas son: ¿en los matrimonios del antiguo Oriente los hermanos solían asumir esta negociación? Y, si es así, ¿podríamos estar hablando de la existencia de una ‘casa de la madre’?

El trasfondo historiográfico en este caso es amplio, relacionado con la posible existencia de un fratriarcado en ciertas sociedades orientales.¹² En mi opinión, no habría existido tal fratriarcado, y las respuestas a las preguntas planteadas son las siguientes:

- Sí, hay bastantes ocasiones en que los hermanos asumen esta negociación...
- Pero porque el padre (o la madre) había fallecido.

En resumen: no parece que la presencia del hermano en la negociación del matrimonio de una muchacha tuviera que ver con la existencia de subunidades familiares.

En segundo lugar se encuentra el tema de la residencia de la pareja que se casa. Éste es un elemento importante en la argumentación de Chapman: la ‘casa de la madre’ era una institución, pero también un espacio físico. Quede claro que las sociedades cuneiformes eran eminentemente patrilocales; pero sí es verdad que en ocasiones, puntuales, observamos cambios en estas prácticas, que conllevan estrategias muy importantes. Y estas estrategias suelen ser maquinadas por mujeres, a menudo (aunque no siempre) viudas. El caso más interesante es el de la denominada ‘adopción con matrimonio’ (Bellotto 2004; Justel 2009: 11-13; Justel 2014: 67-70), que se observa en el sur y norte de Mesopotamia, en Siria, etc. a lo largo de más de un milenio: un hombre (bastante a menudo una mujer) adopta a un hombre, y le entrega una hija como esposa. El resultado es que la nueva pareja pasaba a residir en casa de la familia de la novia, porque es evidentemente también la casa del esposo (es decir, del hijo adoptado). Hay más prácticas de este tipo en el antiguo Oriente. No he sido capaz de encontrar pruebas a este respecto, pero sería posible que algunas de estas estrategias estuvieran relacionadas con las interrelaciones entre posibles subunidades familiares, es decir, con la existencia eventual de diferentes ‘casas de la madre’.

¹¹ Para una bibliografía general véase, por ejemplo, Veenhof 1996.

¹² Véase especialmente Justel 2019.

Conclusiones

En definitiva, creo que hay que destacar tres ideas de lo explicado en las páginas precedentes. La primera es que la idea de la ‘casa de la madre’ como institución y como espacio físico es muy interesante, y además creo que es demostrable si empleamos las fuentes del Antiguo Testamento como un ente cerrado. La segunda idea es que Israel no era ese ente cerrado, y por tanto llama la atención que existan tan pocas pruebas de una ‘casa de la madre’ en las fuentes cuneiformes. La tercera idea es que eso no significa que no existan: de hecho, sí parecen estar atestiguadas en algunos textos narrativos aislados, pero no en la documentación cotidiana (como se ha podido ver, los casos que he mostrado son ejemplos que se podrían corresponder con el fenómeno, pero no son ni mucho menos seguros). Es posible que próximas investigaciones sean capaces de continuar esta indagación, con la vista puesta en encontrar paralelos contemporáneos o anteriores en el tiempo a lo que se conoce ya como la ‘casa de la madre’ en el antiguo Israel.

Agradecimientos

Deseo agradecer a Beatriz Noria Serrano la invitación a participar en el coloquio que fue el origen de esta publicación. Asimismo, este trabajo forma parte de dos proyectos que dirijo en la actualidad: PID2019-104035GB-I00, financiado por Ministerio de Ciencia e Innovación – Agencia Estatal de Investigación; y SBPLY/19/180501/000139, financiado por la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional.

Bibliografía

- Abrahami, P. y B. Lion. 2018. Aspects of Job Categories and Household Workforce Management in Nuzi Documentation, en A. Garcia-Ventura (ed.) *What's in a Name? Terminology related to the Work Force and Job Categories in the Ancient Near East* (Alter Orient und Altes Testament 440): 329-353. Münster: Ugarit-Verlag.
- Archi, A. 2020. ‘Palace’ at Ebla: an Emic Approach, en D. Wicke (ed.) *Der Palast im antiken und islamischen Orient. 9. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 30. März – 1. April 2016, Frankfurt am Main* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 9): 1-33. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Battini, L. 2014. Famille élargie ou famille nucléaire? Problèmes de démographie antique, en L. Marti (ed.) *La famille dans le Proche-Orient ancien: réalités, symbolismes, et images. Proceedings of the 55th Rencontre Assyriologique Internationale at Paris, 6-9 July 2009* (Compte rendu de la Rencontre 55e Assyriologique Internationale): 3-26. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Bellotto, N. 2004. L’adozione con matrimonio a Nuzi e a Emar. *Kaskal. Rivista di storia, ambiente e culture del Vicino Oriente Antico*. Vol. 1: 129-137.
- Chapman, C.R. 2016. *The House of the Mother. The Social Roles of Maternal Kin in Biblical Hebrew Narrative and Poetry*. New Haven/London: Yale University Press.
- Culbertson, L. (ed.) 2011. *Slaves and Households in the Near East* (Oriental Institute Seminars 7). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Delnero, P. 2020. *How to Do Things With Tears. Ritual Lamenting in Ancient Mesopotamia* (Studies in Ancient Near Eastern Records 26). Boston/Berlin: De Gruyter.

- Diakonoff, I.M. 1996. Extended Family Households in Mesopotamia (III-II Millennia B.C.), en K.R. Veenhof (ed.) *Houses and Households in Ancient Mesopotamia* (Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul 78): 55-59. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden.
- Galil, G. 2007. *The Lower Stratum Families in the Neo-Assyrian Period* (Culture and History of the Ancient Near East 27). Leiden/Boston: Brill.
- Hallo, W.W. (ed.) 2003. *The Context of Scripture*. Vol. 1. Leiden/Boston: Brill.
- Justel, J.J. 2009. Prácticas jurídicas y estrategias familiares en el Norte de Siria durante el Bronce Final (ss. XV-XII a. C.). *Gerión. Revista de Historia Antigua* 27: 7-25.
- Justel, J.J. 2014. *Mujeres y derecho en el Próximo Oriente Antiguo. La presencia de mujeres en los textos jurídicos cuneiformes del segundo y primer milenios a. C.* Zaragoza: Pórtico.
- Justel, J.J. 2019. Matriarcado, matrilinealidad y fratriarcado en el Próximo Oriente Antiguo. El ejemplo del reino de Arraphé, en P.D. Conesa Navarro, R.M. Gualda Bernal y J.J. Martínez García (eds) *Género y mujeres en el Mediterráneo antiguo* (Monografías de Centro de Estudios del Próximo Oriente Antiguo y la Antigüedad Tardía 4): 117-140. Murcia: Universidad de Murcia.
- Kalla, G. 1996. Das altbabylonische Wohnhaus und seine Struktur, en K.R. Veenhof (ed.) *Houses and Households in Ancient Mesopotamia* (Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul 78): 247-256. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden.
- Kienast, B. 2008. Altassyrisch *amtum* = 'Zweitfrau'. *Altorientalische Forschungen* 35: 35-52.
- Kienast, B. 2015. *Das altassyrische Eherecht. Eine Urkundenlehre* (SANTAG. Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde 10). Wiesbaden: Harrasowitz.
- Larsen, M.T. 2015. *Ancient Kanesh. A Merchant Colony in Bronze Age Anatolia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laslett, P. 1972. Introduction: The History of the Family, en P. Laslett (ed.) *Household and Family in Past Time: Comparative Studies in the Size and Structure of the Domestic Group over the Last Three Centuries in England, France, Serbia, Japan and Colonial North America, with Further Materials from Western Europe*: 1-89. Cambridge: Cambridge University Press.
- Melville, S.C., B.A. Strawn, K. Greenwood y S. Noegel 2006. Neo-Assyrian and Syro-Palestinian Texts I, en M.W. Chavalas (ed.) *The Ancient Near East. Historical Sources in Translation*: 280-330. Malden/Oxford/Chichester: Blackwell.
- Michel, C. 2001. *Correspondance des marchands de Kanish* (Littératures Anciennes du Proche-Orient 19). Paris: Cerf.
- Michel, C. 2006. Bigamie chez les assyriens du début du IIe millénaire avant J. C. *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 84: 155-176.
- Müller, M. (ed.) 2014. *Household Studies in Complex Societies. (Micro) Archaeological and Textual Approaches* (Oriental Institute Seminars 10). Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.
- Nielsen, J.P. 2011. *Sons and Descendants. A Social History of Kin Groups and Family Names in the Early Neo-Babylonian Period, 747-626 BC* (Culture and History of the Ancient Near East 43). Leiden/Boston: Brill.

- Olabarria, L. 2018. Formulating Relations. An Approach to the *smyt*-Formula. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 145: 57-70.
- Roth, M.T. 1994. The Neo-Babylonian Family and Household. *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 28: 19-29.
- Schloen, D. 2001. *The House of the Father as Fact and Symbol. Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Smith, D.C. 2018. *The Role of Mothers in the Genealogical Lists of Jacob's Sons*. Leuven: Peeters.
- Stone, E.C. 1996. Houses, Households and Neighborhoods in the Old Babylonian Period: The Role of Extended Families, en K.R. Veenhof (ed.) *Houses and Households in Ancient Mesopotamia* (Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul 78): 229-235. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden.
- Strawn, B.A., S.C. Melville, K. Greenwood y S. Noegel 2006. Neo-Assyrian and Syro-Palestinian Texts II, en M.W. Chavalas (ed.) *The Ancient Near East. Historical Sources in Translation*: 331-381. Malden/Oxford/Chichester: Blackwell.
- Svärd, S. 2016. Neo-Assyrian Elite Women, en S.L. Budin y J.M. Turfa (eds) *Women in Antiquity. Real Women across the Ancient World*: 126-137. London/New York: Routledge.
- Tenney, J.S. 2011. *Life at the Bottom of Babylonian Society: Servile Laborers at Nippur in the 14th and 13th Centuries B.C.* (Culture and History of the Ancient Near East 51). Leiden/Boston: Brill.
- van Driel, G. 2002. *Elusive Silver. In Search of a Role for a Market in an Agrarian Environment. Aspects of Mesopotamia's Society* (Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul 95). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden.
- Veenhof, K.R. 1995. Kanesh: An Assyrian Colony in Anatolia, en J.M. Sasson (ed.) *Civilizations of the Ancient Near East*: 859-871. New York: Charles Scribner's Sons.
- Veenhof, K.R. 2003. Old Assyrian Period, en R. Westbrook (ed.) *A History of the Ancient Near Eastern Law* (Handbuch der Orientalistik 1/72): 431-483. Leiden/Boston: Brill.
- Veenhof, K.R. 2014. Families of Old Assyrian Traders, en L. Marti (ed.) *La famille dans le Proche-Orient ancien: réalités, symbolismes, et images. Proceedings of the 55th Rencontre Assyriologique Internationale at Paris, 6-9 July 2009* (Compte rendu de la Rencontre 55e Assyriologique Internationale): 341-371. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Veenhof, K.R. 2017. The Old Assyrian Period, en E. Frahm (ed.) *A Companion to Assyria*: 57-79. Malden: Wiley & Sons.
- Veenhof, K.R. 2018. On Old Assyrian Marriage and Marriage Law. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 24: 7-56.
- Veenhof, K.R. (ed.) 1996. *Houses and Households in Ancient Mesopotamia* (Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul 78). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden.
- Veenhof, K.R. y J. Eidem 2008. *Mesopotamia. The Old Assyrian Period* (Orbis Biblicus et Orientalis 160/5). Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Villard, P. 2014. La notion de famille royale à l'époque néo-assyrienne, en L. Marti (ed.) *La famille dans le Proche-Orient ancien: réalités, symbolismes, et images. Proceedings of the 55th Rencontre Assyriologique*

Internationale at Paris, 6-9 July 2009 (Compte rendu de la Rencontre 55e Assyriologique Internationale): 515-523. Winona Lake: Eisenbrauns.

Waetzoldt, H. 1996. Privathäuser – Ihre Grösse, Einrichtung und die Zahl der Bewohner, en K.R. Veenhof, (ed.) *Houses and Households in Ancient Mesopotamia* (Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul 78): 145-152. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden.

Westenholz, J.G. 2006. Women of Religion in Mesopotamia: The High Priestess in the Temple. *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 1: 31-44.

Westenholz, J.G. 2013. In the Service of the Gods: The Ministering Clergy, en H. Crawford (ed.) *The Sumerian World*: 246-274. London/New York: Routledge.

Wolf, M. 1972. *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press.

Ziegler, N. 1999. *La population féminine des palais d'après les archives royales de Mari: le harem de Zimrî-Lîm* (Florilegium Marianum 4). Paris: Société pour l'étude du Proche-orient ancien.

Reflexiones sobre la privacidad y el espacio doméstico en la aldea de los trabajadores de Amarna

Thais Rocha da Silva

Universidade de São Paulo/University of Oxford

Hogwarts is a world in itself and more of a character than a place

Claudia Fenske

Abstract

Investigations about privacy in ancient Egypt privileged house unities to define domestic space, usually assumed as women's domain. Privacy has been understood in terms of space and visibility, ignoring other fundamental aspects of social experience within the domestic environment. In this paper, I explore the archaeological evidence of the Amarna Workmen's Village to understand privacy taking into consideration the landscape in which the village was established, temporality and the sense scape of the settlement. These elements shed light to understand the domestic environment both as a product and a mean of social relations. Then, privacy and gender can be understood as social practice, negotiated within material culture through creative responses and not limited to conformity.

Keywords

Domestic Space; Amarna; Workmen's Village; Privacy.

Introducción

El pasado 2020, la pandemia de COVID-19 hizo que dotásemos al espacio doméstico de un nuevo significado, lo que nos obligó a redefinir la idea de privacidad y de aislamiento. Al principio de la cuarentena, el equipo del *Middle Kingdom Theban Project* de la Universidad de Alcalá lanzó un concurso para que niños y niñas de todo el mundo dibujasen las casas de los antiguos egipcios.¹ La actividad animaba a reflexionar sobre la vida doméstica tanto en el antiguo Egipto como en la actualidad. Los dibujos resultantes mostraban diferentes tipos de vivienda, y por lo general a una familia nuclear (madre, padre e hijos) llevando a cabo actividades asociadas a la producción de alimentos, tareas del hogar y, en el caso de los más pequeños, jugando. Los niños y niñas de las regiones más soleadas no representaron la 'casa egipcia' igual que los de las zonas con un clima más frío, lo que demuestra que las experiencias sociales fruto de estos espacios son distintas, y dependen de una serie de elementos. Los dibujos nos recuerdan que la casa es un pilar fundamental en la composición de nuestra forma de

¹ Aquí pueden verse los dibujos ganadores:

Categoría 1:

<https://www.facebook.com/media/set/?vanity=MiddleKingdomThebanProject&set=a.2569161910014134>,

Categoría 2:

<https://www.facebook.com/media/set/?vanity=MiddleKingdomThebanProject&set=a.2569160043347654>,

Categoría 3:

<https://www.facebook.com/media/set/?vanity=MiddleKingdomThebanProject&set=a.2569142000016125>

[Fecha de consulta 20/11/2022]. El resto de dibujos fueron expuestos en la página de Facebook del *Middle Kingdom Theban Project*.

entender el mundo. Además, es la materialización de un proceso social dinámico y en constante transformación.

La evidencia arqueológica de la aldea de los trabajadores de Amarna nos permite ampliar nuestra visión de las experiencias domésticas en el antiguo Egipto, ya que nos invita a reflexionar sobre lo que se entendía por 'privacidad' en este contexto. En un asentamiento planeado, mantenido y controlado por el Estado egipcio, la experiencia de la vida doméstica presentaba características propias que influyeron en la forma en que los individuos se relacionaban entre sí y con el espacio que habitaban. La vida doméstica de los residentes, marcada por sus rutinas de trabajo y por las limitaciones de espacio de sus viviendas, comprimidas en un conjunto de casas rodeadas por una muralla, tuvo que dar lugar a posibilidades de negociación social que acabaron creando unas condiciones específicas de privacidad.

La privacidad es, ante todo, una experiencia corporal dentro del espacio y del tiempo (p. ej. Elias 1978; Giddens 1984; Ingold 1993; Ingold 2000a; Ingold 2000b; Ingold 2011a; Ingold 2011b), definida a partir del acceso o de la restricción, de aquello que es visible, abierto y accesible (oír, oler, tocar, alcanzar), con respecto a lo que no lo es. Supone algún tipo de control, de limitación de la interacción y comunicación entre las personas (p. ej. Brusasco 2007; Hamlett 2015; Hillier y Hanson 1984; Shepperson 2017).

La aldea de los trabajadores, entendida en este artículo como una interfaz material entre los individuos y el Estado faraónico, se apoya en una noción de privacidad que tiene en cuenta sus dimensiones espaciales y temporales, básicas en la creación del ambiente doméstico. Esta es la perspectiva que examino en este artículo con la idea de cuestionar el modelo tripartito, por tanto tiempo normalizado en las sociedades occidentales, de que la casa, entendida en su estructura física, es el dominio por excelencia de las mujeres y de la vida privada. Una observación más pormenorizada de los datos de la aldea de los trabajadores nos proporciona herramientas con que desafiar tales suposiciones y elaborar, hasta donde nos sea posible, un modelo de casa unitario.

El modelo tripartito occidental: la casa, las mujeres y el espacio privado

La idea de que la casa es el espacio de la familia, que representa el microcosmos de la sociedad en el ambiente privado, se remonta a la aparición de la burguesía, sobre todo en países como Reino Unido, Francia o Alemania (Booth 2010; Elias 1978; Flanders, 2014; Habermas 1989; Hamlett 2015). Asimismo, las nociones de bienestar, privacidad, cuidado y protección asociadas a la casa, elementos que definen lo que es el 'hogar', se desarrollaron en un contexto de ritualización progresiva de las prácticas sociales a lo largo de los siglos XVII y XVIII, cuando la vivienda se fue llenando poco a poco de mobiliario y de diversos objetos decorativos (Buxton 2016; Flanders 2014; Hamlett 2015). El modelo tripartito occidental, que se consolidó en el siglo XIX, transformó la casa, entendida como la estructura arquitectónica residencial, en el 'hogar'. Durante el desarrollo de este proceso, los roles sociales de hombres y mujeres cambiaron profundamente, pues se separó el ámbito laboral del de la convivencia familiar (Carvalho 2001; Carvalho 2008; Flanders 2003; Flanders 2014; Tosh 1999).²

La superposición de 'casa', 'hogar' y 'familia' fue profundamente cuestionada por las intelectuales feministas (Disch y Hawkesworth 2016; Hayden 1981; Moore 1988; Rosaldo 1980). Por otro lado, los estudios de parentesco procedentes de la antropología ya apuntaban hacia la necesidad de desligar la idea de familia de las nociones de convivencia en el espacio físico de la casa (p. ej. Carsten 2000; Carsten y Hugh-Jones 1995; Lévi-Strauss 1983; Yanagisako 1979). En arqueología, el estudio de las casas se centró en las actividades de producción, lo que a menudo se relaciona exclusivamente con la subsistencia, y en la función de dichas casas, poniendo de relieve el aspecto económico (Wilk y Ashmore 1988; Wilk y

² Conviene aclarar que este proceso se dio de formas distintas en las diferentes regiones de Europa, pues siempre estuvo ligado a las transformaciones sociales. Consulte Fox 2016 para discusión y referencias.

Rathje 1982), ya sea como resultado de la cooperación o de la convivencia (Blanton y Jochim 1994; Netting, Wilk y Arnould 1984; Parker y Foster 2012; Parkin 2012; Yanagisako 1979). La arqueología feminista también se ocupó de disolver la asociación entre la casa y la mujer (Hays-Gilpin y Whitley 1998; Gilchrist 1994; Gilchrist 1999; Gilchrist 2015; Hendon 1996; Hendon 2006; Nelson 1997; Nelson 2006; Sørensen 2000), así como la división por género del trabajo que limitaba la acción femenina al ámbito doméstico (p. ej. Nelson 2006).

La Egiptología, sin embargo, ha tardado en lidiar con estas cuestiones. La vida social de la casa se entendió a partir de fuentes textuales e iconográficas³ asociadas a modelos problemáticos procedentes de asentamientos conocidos como ‘aldeas trabajadoras’, tales como Lahun, Deir el-Medina y Amarna. Estos modelos de arquitectura doméstica se remontan a las excavaciones del siglo XX, que se centraron en las grandes estructuras y sufrieron graves limitaciones técnicas.

El paradigma de Deir el-Medina

La aldea de Deir el-Medina constituyó la referencia principal para los estudios sobre la vida doméstica gracias a la combinación de fuentes textuales y materiales que ofrece este sitio arqueológico (p. ej. Frood 2010; Koltsida 2007a; Koltsida 2007b; McDowell 1999; Meskell 1994a; Meskell 1994b; Meskell 1998; Meskell 1999; Meskell 2002; Sweeney 2004; Sweeney 2008; Sweeney 2016; Weiss 2009; Weiss 2015). Más allá de los problemas específicos de la arqueología doméstica en Deir el-Medina, un tema que escapa al alcance de este artículo, debemos reconocer que el modelo de Bruyère estableció un paradigma de casa que no se ha empezado a cuestionar hasta hace muy poco (p. ej. Budka 2017; Moeller 2016; Müller 2015a; Müller 2015b; Müller 2015c; Müller 2015d; Olabarria 2021; Rocha da Silva 2018; Rocha da Silva 2020; Salmas 2018). El modelo de Bruyère (1939) aún elementos comunes a muchas de las casas excavadas, pero no se puede usar como evidencia primaria para explicar la vida doméstica. Se trata de una elaboración idealizada de la casa, centrada en el interior de la estructura arquitectónica, entendida como sinónimo de espacio privado, que refleja en muchos aspectos la experiencia doméstica de quien la excavó y no tanto la de los antiguos habitantes de la aldea tebana.⁴

Sin embargo, debemos distinguir entre el modelo arquitectónico de la casa y el modelo social. Bruyère no propone un modelo explicativo de la vida social en Deir el-Medina. Si bien los investigadores han reconocido los problemas y limitaciones que presenta la evidencia de la arqueología doméstica de la aldea, lo cierto es que se estableció un modelo de vida social que partía de una casa idealizada, creando así un paradigma de interpretación según el cual el concepto y uso del espacio doméstico se superponen (Rocha da Silva 2020; Salmas 2018). El ‘paradigma de Deir el-Medina’, como denomino a esas capas superpuestas de interpretación, presenta a su vez varios desdoblamientos. El primero es la percepción de la vida doméstica centrada en el interior de la estructura residencial, que se concibe de forma aislada, ignorando el contexto en que se inscribía (*i.e.* la aldea y su topografía). El segundo es la reducción de la vida doméstica al modelo de casa de muñecas moderna: cada estancia se relaciona con una actividad específica definida por la presencia de elementos decorativos, objetos e instalaciones (Rocha da Silva 2020).

El paradigma de Deir el-Medina se extrapoló a otros yacimientos y sirvió de base para la teorización sobre la vida diaria de los trabajadores y sus familias. La idea de lo cotidiano (*daily life*) en la Egiptología se desarrolló en gran medida a partir de la superposición de este modelo arquitectónico de casa con el modelo social de vida doméstica, elaborado a partir de referentes europeos occidentales (p. ej. Frood 2010; Meskell 1998; Meskell 2002). La Egiptología europea presentó la casa egipcia con las puertas

³ Consulte, por ejemplo, Moeller 2016; Moreno García 2012 para discusión y referencias.

⁴ Consulte Rocha da Silva 2018 para discusión y referencias, y Salmas 2018 para el paisaje del asentamiento como experiencia social.

cerradas, como un espacio para la familia, cómodo y estable. Esa ‘casa de muñecas’ inspirada en la casa victoriana separaba las estancias por actividades, grupos sociales y género, aunque se sugiriera una cierta polivalencia. No obstante, esa realidad no tiene sentido en el contexto egipcio, ni para las residencias de los grupos ricos ni mucho menos para el modelo de casa tripartito de las aldeas trabajadoras. Para entender la experiencia doméstica de los antiguos egipcios, es preciso alejarse del paradigma de Deir el-Medina y (re)construir a partir de los datos arqueológicos a nuestra disposición en cada yacimiento. Para ello, habrán de tenerse en cuenta aspectos paisajísticos, las relaciones institucionales y, sobre todo, la especificidad y materialidad de la organización social que allí existía.

La aldea de trabajadores de Amarna: entre la imposición del Estado y el desarrollo orgánico

Los estudios sobre las viviendas del antiguo Egipto tienen su origen en los de urbanismo y arqueología del paisaje (p. ej. Lacovara 1997; Trigger 1967; Ucko, Tringham y Dimpleby 1972), y durante mucho tiempo se centraron en las aldeas de trabajadores de Lahun, Deir el-Medina y Amarna, que se convirtieron en una suerte de manual para entender el espacio doméstico egipcio gracias al estado de conservación relativamente bueno de las estructuras arquitectónicas y de los artefactos y, en el caso de Deir el-Medina y Lahun,⁵ también de las evidencias textuales. En un primer momento, en aquellas comunidades se buscaban patrones arquitectónicos y de distribución de artefactos para así determinar las actividades llevadas a cabo por esos grupos y la forma en que vivían bajo la supervisión de la administración faraónica.

Amarna presenta un repertorio variado y diversificado en el que probar nuevos modelos de interpretación del espacio doméstico egipcio, desde las casas grandes de la ciudad principal hasta las pequeñas de la aldea de los trabajadores. La breve ocupación de la ciudad de Amarna (c. 1347-1332 a.n.e.), seguida de un abandono gradual tras la muerte de Akhenatón, nos permite examinar el proceso de transformación del espacio doméstico con una cronología controlada, de algo más de una generación, y observar los patrones y variaciones en los usos del espacio y en la forma en que este se concebía (p. ej. Crocker 1985; Kemp 1987b; Kemp 2012; Kemp y Stevens 2010; Spence 2004; Spence 2015).

La aldea de los trabajadores fue establecida por la administración egipcia para acoger a la población que formaba parte de los proyectos de construcción de la realeza faraónica, y aún no existe consenso en lo relativo a su función específica (Kemp 1984a: 1-3; Kemp 1984b; Kemp 1987a). La aldea constaba de 72 casas más o menos iguales y distribuidas en cinco calles paralelas. Las casas estaban divididas en tres estancias principales, que podían, a su vez, subdividirse: la estancia frontal, la estancia central (o intermedia) y las estancias del fondo, que solían tener escaleras. A pesar de la aparente homogeneidad del plano de la aldea de los trabajadores, no había dos casas iguales. La variación en la gestión del espacio interno y en la presencia de equipos fijos (hornos, morteros, etc.) demuestra que los habitantes de la aldea tenían libertad a la hora de modificar sus casas conforme a sus necesidades. Además de las unidades residenciales, había otras estructuras que componían el asentamiento, ubicadas en la zona externa de la muralla que circundaba las casas: pocilgas, capillas, una zona para tirar la basura (*quarry*),⁶ el área-*zir*, X1 y X2.⁷

⁵ Sobre Lahun, consulte Quirke 1998; 2005.

⁶ El *quarry* se utilizaba como fuente de material para la fabricación de ladrillos en la fase inicial de ocupación de la aldea. Más adelante, se empezó a usar para tirar la basura; cf. Kemp 1984a; 1986; 1987a.

⁷ El área-*zir* es una estructura destinada a recibir las entregas regulares de la administración egipcia para la manutención de los residentes (principalmente de agua y posiblemente de suministro de grano y herramientas). La región denominada X1 seguramente fuera un puesto de vigilancia desde el que el Estado controlaba el acceso a la aldea, probablemente asociado al XTM de Deir el-Medina. X2 es una zona en la que se cree que los burros que llevaban el agua paraban para ser descargados (Kemp 1984a; Kemp 1984b; Kemp 1986; Kemp 1987a).

La aldea de los trabajadores es un buen ejemplo de cómo los distintos tipos de excavaciones dieron lugar a datos diferentes. De las 72 casas de la Aldea, se excavaron 44 (Kemp 1987b). De ellas, las casas denominadas 'Long Wall Street 6' (1979), 'Gate Street 8 (1986) y 9' (1986), 'West Street 2/3' (1986) fueron excavadas de una forma más sistemática, pero solo dos fueron publicadas (Kemp 1985; Kemp 1986). Los trabajos de Peet y Woolley (1923) se centraron en comprender las estructuras arquitectónicas y las actividades que allí se desempeñaban a partir de la distribución de los artefactos dentro y fuera de las casas. Por su parte, las excavaciones de Barry Kemp durante las décadas de 1970 y 1980 se centraron en las áreas externas a la muralla, lo que nos permitió entender mejor las edificaciones y la distribución de los artefactos de una forma más integrada, teniendo en cuenta el paisaje donde se había establecido el asentamiento y su relación con otras zonas de Amarna (p. ej. Shaw 1988). Gracias a las técnicas más avanzadas de excavación y a los nuevos enfoques, el trabajo de Kemp también se centró en los objetos menores y más fragmentados, que se recopilaron en la *Small Finds Database*.

En lo relativo a la interpretación del espacio doméstico, las investigaciones sobre la aldea de los trabajadores pusieron el foco en las unidades residenciales (p. ej. Koltsida 2007a; Meskell 2002), priorizando la idea de casa frente a la de estructura residencial. La variación en las plantas de las casas se examinó sobre todo desde un punto de vista económico, como un reflejo de las diferencias de estatus social (Samuel 1999; Shaw 1992).

Resulta significativo que los habitantes de la aldea de los trabajadores llevaran a cabo tantos cambios estructurales en el interior de las residencias (y seguramente en los tejados), con un grado de improvisación que no parecía tener en cuenta los patrones arquitectónicos.⁸ Esto es importante por dos razones. Primero, demuestra que no había unas directrices rígidas que debieran seguirse a la hora de realizar cambios. Segundo, da pie a plantearse si aquellos que iniciaron la construcción de las casas fueron los mismos que hicieron los cambios, algo imposible de determinar con las evidencias actuales. Asimismo, la ausencia de pruebas concluyentes sobre la forma de los tejados o del piso superior de las residencias dificulta la reconstrucción de las residencias como espacios tridimensionales (Kemp 1984a; Kemp 1987b; Spence 2004).

Sin embargo, la fragmentación de los datos arqueológicos y la publicación parcial de los informes⁹ nos ofrecen la oportunidad de reevaluar los modelos interpretativos y los marcos teóricos de la aldea de Amarna. En líneas generales, las excavaciones de las casas de Amarna bajo la batuta de Barry Kemp se centraron en comprender la relación de los individuos que habitaban la ciudad con el Estado, desde una perspectiva económica que destacaba la cooperación y la autosuficiencia de las residencias (Kemp 1989; Kemp 2012).

Ese marco está relacionado con la definición de casa como *household*, una unidad de cooperación económica y social, propuesta por Wilk y Rathje (1982). Para ellos, la unidad familiar (*household*) es 'el grupo de actividad más pequeño y abundante' (Wilk y Rathje 1982: 618). La producción doméstica puede identificarse con mayor facilidad a través de las áreas de actividad (Picardo 2015; Rapoport 1990), y en general se asocia a la autosuficiencia (es decir, a la adquisición y al procesado de los alimentos).

Ahora bien, la vida social no es una mera consecuencia de la actividad económica. La experiencia doméstica no debe reducirse a la economía de la necesidad. En las últimas décadas, la *Household*

⁸ Las casas *Main Street 10* y *11*, por ejemplo, se unieron por una apertura en la pared de la estancia frontal. Las *East Street 10* y *11* también tenían acceso compartido a través de una escalera. La casa número 24 modificó su entrada principal, que previamente daba a la *West Street*, para que diera a la *Long Wall Street*. Consulte Koltsida 2007a y Peet y Woolley 1923.

⁹ Los *Amarna Reports* solo presentaron los resultados preliminares de las excavaciones, y no incluyeron datos completos sobre los objetos o sus contextos. Todavía no se han publicado investigaciones sobre grupos específicos de objetos. De momento, contamos principalmente con la discusión sobre la estratigrafía del sitio (acumulación y decadencia), junto con alguna interpretación arqueológica de los datos.

Archaeology ha reavivado el debate, demostrando así que el mantenimiento de un grupo social por medio del trabajo (o sea, la producción) no determina necesariamente cómo se desarrollará la vida doméstica que se experimenta (p. ej. Müller, 2015c).

La privacidad en la aldea de los trabajadores

La aldea de los trabajadores, en tanto que asentamiento con un propósito específico (Moeller 2016), establecido y mantenido por la administración central, limitó la expansión del tamaño de las unidades residenciales y la distribución espacial de las instalaciones. Sin embargo, dichas limitaciones no impidieron que los residentes desarrollaran su ambiente doméstico con los elementos básicos necesarios: zonas para celebrar ritos, criar animales, producir alimentos, áreas de almacenaje, etc. que se distribuían más allá del muro que circundaba las residencias.

La suposición de que el Estado egipcio ejercía un control absoluto sobre la aldea reduce el espacio doméstico a una mera expresión de la administración central, que imponía un estilo de vida rígido, con poca privacidad y libertad de movimiento (p. ej. Bierbrier 1982; Lesko 1994). Al reconocer las modificaciones en las casas y lo difícil que resulta establecer una tipología rigurosa más allá del modelo tripartito, observamos cómo las residencias de la aldea de los trabajadores podrían inspirar nuevas reflexiones sobre la relación de los individuos y la administración, así como lo que se entendía por privacidad en este contexto.

Las evidencias arqueológicas del área X1 constituyen un primer paso a la hora de extender el límite de la aldea más allá de su muralla. Esta zona demarcaba los límites de ‘fuera’ y ‘dentro’ de la comunidad, para lo que se servía del paisaje natural donde se había construido el asentamiento (Kemp 1979a; Kemp 1984a; Kemp 1987a). La red de calles que circundaba la aldea era otra de las capas que demarcaba esas fronteras. Desde esta perspectiva, los habitantes de la aldea de los trabajadores no estaban confinados ni aislados (Kemp 1987a; Kemp 2012). Si efectivamente podemos equiparar el X1 al XTM de Deir el-Medina (p. ej. Eyre 2009; Gobeil 2018), esta construcción afectó el modo en que las personas circulaban en el ámbito local. El control y las restricciones estaban destinados a los que no pertenecían a la comunidad (Salmas 2018), por lo que se puede asumir que los residentes de la aldea tenían libre acceso, así como libertad para ir y venir (Kemp 1987b).

En segunda instancia, hay que reconocer que la organización de la comunidad no está exclusivamente subordinada a las motivaciones económicas. Siguiendo con la propuesta de Spence (2015) para las casas grandes de la ciudad principal, las casas de Amarna no se ordenaban por función, sino por reglas específicas (*patterns of compromise*) que priorizaban las relaciones sociales. En el caso de la aldea de los trabajadores, este patrón se expresaba a través de las modificaciones en las residencias y de la construcción de estructuras fuera de la muralla principal. Según Kemp (1987b), las capillas, las pocilgas, los jardines y los vertederos fueron fundados y construidos por los habitantes de la aldea justo después de establecerse en la zona. Esas estructuras pueden entenderse como una respuesta creativa de los habitantes a las limitaciones presentadas por el plan inicial del asentamiento, impuesto por el Estado faraónico. Ese desarrollo ‘espontáneo’ se puede entender como una expresión de la comunidad, que buscaba atender sus necesidades dentro de un conjunto de reglas y referencias ya conocidas.¹⁰

La autoorganización de la aldea se da con la presencia de atributos básicos necesarios que emulan las grandes casas de la Ciudad.¹¹ Por lo tanto, la aldea de los trabajadores sería el resultado de la

¹⁰ Consulte, por ejemplo, el caso de la zona conocida como *Grid 12* (Kemp y Stevens, 2010) y la *Clerk's House* de la ciudad principal.

¹¹ Consulte Crocker 1985, quien al analizar las residencias de varias zonas de Amarna identificó una serie de atributos que formaba parte de las casas. A partir de estos elementos, su base de datos estableció una serie de

combinación de estructuras estatales, colectivas e individuales, expresadas en un nuevo plano doméstico (ampliado) que seguía el modelo de las grandes casas, pero con una distribución del espacio diferente.

El tercer aspecto consiste en comprender la experiencia doméstica y la privacidad de los habitantes de la aldea de los trabajadores de una forma holística, evitando así dos limitaciones: el abordaje económico (casas como familias, pequeñas unidades de producción, por ejemplo, Kemp 1989; Kemp 2006 [1989]; Shaw 1988) y el análisis de las casas como unidades individuales (p. ej. Koltsida 2007b). En vez de comprender la distribución de los artefactos (objetos e instalaciones) como el resultado de las actividades producidas en la casa, donde el espacio es fijo y un mero receptor de artefactos y agentes humanos, propongo que la vida doméstica sea entendida de forma relacional y dinámica. Así, la evidencia arqueológica (p. ej. topografía, estructuras, objetos) se convierte en un vector para las relaciones sociales y no solo en un mero reflejo de la presencia humana.

Desde esta perspectiva, las estructuras del exterior de la muralla (pocilgas, jardines, *área-zir*, X1) pueden verse como espacios que promovían la interacción social al tiempo que eran un resultado de la misma, y que eran ocupados y transformados por los habitantes de la aldea y los funcionarios autorizados a acercarse al asentamiento. El reparto de agua y grano en el *área-zir*, la alimentación de los cerdos en las pocilgas, el vertido de basuras y la producción de alimentos y tejidos, todas ellas actividades comunes en la aldea de los trabajadores, se convierten en oportunidades para que las personas se muevan e interactúen. Estas actividades dotaban de ritmo a la vida diaria y a las distintas formas de interacción entre los individuos. Esa perspectiva dinámica, que enfatiza la práctica social en lugar de la tipología de objetos y estructuras, permite observar la interacción humana en el espacio y con el mundo material, resaltando así la voluntad individual y colectiva.

La privacidad, examinada desde esta óptica, tiene en cuenta múltiples temporalidades (día y noche, estaciones del año) y la experiencia sensorial del habitar. Los olores y sonidos cruzan los espacios y nos informan de la vida de la gente, de sus palabras, reflexiones o acciones, por mucho que sean invisibles. En un espacio compacto como el de la aldea de los trabajadores, vigilado por la administración, es difícil vislumbrar momentos de aislamiento o de privacidad. La topografía del paisaje y la localización de diversos edificios ayudaron a determinar algunas rutas que la gente utilizaba para circular por la aldea. Hay algunas decisiones personales, como evitar a un vecino desagradable o pararse a hablar con alguien, a las que no podemos acceder a través del registro arqueológico, pero que deben tenerse en cuenta. Esos movimientos indican posibles estrategias que sirvieron a los habitantes de la aldea para establecer y negociar la privacidad en su día a día, tanto dentro como fuera de la zona amurallada.

El interior de las viviendas no estaba aislado completamente, y las zonas interna y externa se comunicaban a través de puertas y esteras. La 'vida interna' de cada residencia podría experimentarse en gran parte al aire libre, en las zonas descubiertas de la casa o incluso en los tejados, lo que permitía la vigilancia por parte de los vecinos. Hemos de tener en cuenta nuestro conocimiento limitado, por no decir nulo, de los artefactos efímeros, como las cortinas, los toldos, los biombos y otro mobiliario usado para modificar o esconder la visión, los sonidos y los olores del interior de las residencias, que no sobrevivieron en la arqueología de la aldea de los trabajadores.

La interacción social de los individuos en sus hogares, en las calles y en las zonas exteriores a la muralla principal del asentamiento nos ofrece una visión bastante viva de esta comunidad. Había movimiento, jaleo, olores que cambiaban el paisaje físico y social de la zona en los distintos momentos del día y del año. La presencia humana creaba espacios y momentos de interacción social. Los vecinos de las distintas casas podían compartir instalaciones que facilitasen la producción de alimentos y de otros productos

jerarquías entre las casas y las diferentes vecindades. Kemp (1987b) utilizó esas referencias para algunas de las casas de la aldea de los trabajadores.

necesarios en su día a día. Los accesos (des)bloqueados con puertas abiertas hacia la calle hacían que el espacio de la casa fuera más flexible a la hora de ampliar o limitar la presencia de individuos.

Las calles también podrían funcionar como una extensión de la casa. Al sentarse fuera, como se sigue haciendo a día de hoy en las aldeas egipcias, o al realizar una actividad en la parte delantera de la casa, se abría la posibilidad de negociar un nuevo espacio de socialización, fuera o no temporal. Se podía alimentar a los animales, observar a los hijos del vecino, espiar o escuchar las conversaciones ajenas, ver a la persona amada o incluso compartir el agua o la sombra en los días más calurosos. La interacción social estaba necesariamente sujeta a la flexibilidad de los espacios.

Conclusiones

La investigación del material arqueológico de la aldea de los trabajadores en Amarna desde una perspectiva holística nos permite visitar los antiguos modelos utilizados en Egiptología para tratar el espacio doméstico. En este artículo, se quería poner en entredicho el paradigma de Deir el-Medina para así destacar lo importante que es evitar generalizar la ‘típica’ casa egipcia apoyándose en un modelo arquitectónico idealizado.

La aldea de los trabajadores, entendida aquí en un contexto más amplio, nos permite ampliar la percepción de la casa y demostrar cómo el espacio doméstico es simultáneamente producto y medio de acción humana. En un periodo corto de tiempo, los asentamientos de la aldea de los trabajadores fueron significativamente alterados, se añadieron estructuras, que se eliminaron o adaptaron, tanto dentro como fuera de las residencias. Desde el punto de vista de los estudios de género y de las investigaciones sobre la vida de las mujeres en el antiguo Egipto, el material de la aldea de los trabajadores nos permite desafiar la idea de la casa como un espacio privado y femenino. Si no podemos seguir reduciendo la casa al modelo de ‘casa de muñecas’ y la privacidad se negocia, ¿cómo pensamos la experiencia doméstica en este contexto?

Christina Hardyment exploró cómo las casas tienen ‘personalidad’ en *Novel Houses. Twenty famous fictional dwellings*. Su obra trata sobre cómo los grandes nombres de la literatura universal expresaron sus experiencias domésticas describiendo las residencias de sus personajes. Las casas y jardines se confunden con las personas que allí vivieron. La casa se personaliza. Y, a través de las relaciones sociales, el espacio doméstico, entendido aquí como paisaje, artefactos, edificios, instituciones e individuos, se (re)crea contantemente. La casa está viva, es dinámica y cambiante.

Los individuos (se) adaptan, improvisan, negocian sus acciones a partir de un conjunto de elementos compartidos (p. ej. Bourdieu 1977; De Certau 1984; Ingold 2011a) y la casa —entendida de forma amplia— es la manifestación de la materia prima de ese esfuerzo. Tenemos que deshacernos del modelo de espacio doméstico como espacio de confinamiento y femenino, tan naturalizado en el mundo occidental, como puede verse en muchos de los dibujos infantiles que representan la casa.

Los estudios de género sobre el antiguo Egipto pueden beneficiarse de un concepto de la experiencia doméstica que se centre en la voluntad de los individuos, en su capacidad creativa, que se manifiesta materialmente a través de la casa. Comprender ese proceso de ‘personalización’ del espacio doméstico puede ofrecernos las herramientas necesarias para comprender el género de forma verdaderamente interseccional.

Bibliografía

Allison, P. 1999. *The archaeology of household activities*. London/New York: Routledge.

- Bierbrier, M.L. 1982. *The tomb-builders of the Pharaohs*. London: British Museum Publications.
- Blanton, R.E. y M. Jochim 1994. *Houses and Households: A Comparative Study (Interdisciplinary Contributions to Archaeology)*. New York: Springer Science+Business Media, LLC.
- Booth, M. 2010. *Harem histories: envisioning places and living spaces*. Durham/London: Duke University Press.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Brusasco, P. 2007. *The archaeology of verbal and nonverbal meaning: Mesopotamian domestic architecture and its textual dimension*. Oxford: Archaeopress.
- Bruyère, B. 1939. *Rapport sur les fouilles de Deir El Médineh (1934-1935). Troisième partie. Le village, les décharges publiques, la station de repos du col de la Vallée des Rois*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- Carsten, J. y S. Hugh-Jones 1995. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Carvalho, V.C.D. 2001. Gênero e cultura material: uma introdução bibliográfica. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material* 8-9: 293-324.
- Carvalho, V.C. 2008. *Gênero e artefato: o sistema doméstico na perspectiva da cultura material: São Paulo, 1870-1920*. São Paulo: EDUSP.
- Conkey, M.W. y J.D. Spector 1998. Archaeology and the Study of Gender, en K. Hays-Gilpin y D.S. Whitley (eds) *Reader in Gender Archaeology*: 11-45. London/New York: Routledge.
- De Certeau, M. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Díaz-Andreu García, M. 2005. *The archaeology of identity: approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*. London/New York: Routledge.
- Disch, L. y M. Hawkesworth 2016. *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. New York: Oxford University Press.
- Elias, N. 1978. *The civilizing process: the history of manners*. New York: Urizen Books.
- Eyre, C. 2009. Again the *h*tm of the tomb: public space and social access, en D. Kessler, R. Schulz, M. Ullmann, A. Verbovsek y S.J. Wimmer (eds) *Texte - Theben - Tonfragmente: Festschrift für Günter Burkard*: 107-117. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Flanders, J. 2003. *The Victorian house: domestic life from childbirth to deathbed*. London: HarperCollins.
- Flanders, J. 2014. *The making of home*. London: Atlantic Books.
- Frood, E. 2010. Social Structure and Daily Life: Pharaonic, en A.B. Lloyd (ed.) *A Companion to Ancient Egypt*. Vol. 1: 469-490. London: Blackwell Pub. Ltd.
- Gero, J.M. y M.W. Conkey 1991. *Engendering archaeology: women and prehistory*. Oxford: Blackwell.
- Gero, J.M. 1985. Socio-Politics and the Woman-at-Home Ideology. *American Antiquity* 50: 342-350.
- Giddens, A. 1984. *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity.
- Gilchrist, R. 1994. *Gender and material culture: the archaeology of religious women*. London/New York: Routledge.

- Gilchrist, R. 1999. *Gender and archaeology: contesting the past*. London/New York: Routledge.
- Gilchrist, R. 2015. Women's archaeology? Political feminism, gender theory and historical revision. *Antiquity* 65: 495-501.
- Gobeil, C. 2018. Archaeology in the Archives. A zir-area at Deir el-Medina and its implications for the location of the *khetem*, en A. Dorn y S. Polis (eds) *Outside the Box. Selected papers from the conference "Deir el-Medina and the Theban Necropolis in Contact"*. Liege, 27-29 October 2014: 191-216. Liege: Presses Universitaires de Liege.
- Habermas, J. 1989. *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge: Polity.
- Hamlett, J. 2015. *At home in the institution: material life in asylums, lodging houses and schools in Victorian and Edwardian England*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hayden, D. 1981. *The grand domestic revolution: a history of feminist designs for American homes, neighborhoods, and cities*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Hays-Gilpin, K. y D.S. Whitley 1998. *Reader in gender archaeology*. London: Routledge.
- Hendon, J.A. 1996. Archaeological approach to the organisation of domestic labor: Household Practices and Domestic Relations. *Annual Review of Anthropology* 25: 45-61.
- Hendon, J.A. 2006. The engendered household, en S.M. Nelson (ed.) *Handbook of gender in archaeology* (Gender and archaeology series): 171-198. Lanham (MD): AltaMira Press.
- Hillier, B. y J. Hanson 1984. *The social logic of space*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T. 1993. The temporality of the landscape. *World Archaeology* 25: 152-174.
- Ingold, T. 2000a. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, T. 2000b. Building, dwelling, living how animals and peoples make themselves at home in the world, en T. Ingold (ed.) *The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill* (2nd ed.): 172-188. London: Routledge.
- Ingold, T. 2011a. *Being alive [electronic resource]: essays on movement, knowledge and description*. Abingdon: Oxon
- Ingold, T. 2011b. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill* (2nd ed.). London: Routledge.
- Kemp, B.J. 1984a. *Amarna Reports I. Many contributions*. London: Egypt Exploration Society.
- Kemp, B.J. 1984b. Report on the 1983 Excavations Commodity Delivery Area (Zir-Area), en B.J. Kemp (ed.) *Amarna Reports I. Many contributions*: 1-13. London: Egypt Exploration Society.
- Kemp, B.J. 1985. *Amarna Reports II*. London: Egypt Exploration Society.
- Kemp, B.J. 1986. *Amarna Reports III*. London: Egypt Exploration Society.
- Kemp, B.J. 1987a. *Amarna Reports IV*. London: Egypt Exploration Society.
- Kemp, B.J. 1987b. The Amarna Workmen's Village in Retrospect. *Journal of Egyptian Archaeology* 73: 21-50.
- Kemp, B.J. 1989. *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*. London: Routledge.
- Kemp, B.J. 2012. *The City of Akhenaten and Nefertiti. Amarna and its people*. London: Thames & Hudson.

- Koltsida, A. 2006. Birth-Bed, Sitting Place, Erotic Corner or Domestic Altar? A Study of the So-Called "Elevated Bed" in Deir el-Medina Houses. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 35: 165-174.
- Koltsida, A. 2007a. Domestic Space and gender roles in ancient Egyptian village households: a view from Amarna workmen's village and Deir el-Medina. *British School at Athens* 15: 121-127.
- Koltsida, A. 2007b. *Social Aspects of Ancient Egyptian Domestic Architecture*. Oxford: Archaeopress.
- Lacovara, P. 1997. *The New Kingdom royal city*. London: Kegan Paul International.
- Lehner, M. 2000. Fractal House of Pharaoh: Ancient Egypt as a Complex Adaptive System, a Trial, en T.A. Kohler y G.J. Gumerman (eds) *Dynamics in human and primate societies: Agent-based modelling of social and spatial processes: 275-353*. Oxford: Oxford University Press.
- Lesko, L.H. 1994. *Pharaoh's workers: the villagers of Deir el Medina*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lévi-Strauss, C. 1983. *The way of the masks*. London: Cape.
- Madella, M., G. Kovacs, B. Kulcsarne-Berzsenyi y I.B.I. Godino 2013. *The archaeology of household*. Oxford/Oakville: Oxbow Books.
- McDowell, A.G. 1999. *Village life in ancient Egypt: laundry lists and love songs*. Oxford: Oxford University Press.
- Meskel, L. 1994. Deir el Medina in hyperreality: seeking the people of Pharaonic Egypt. *Journal of Mediterranean Archaeology* 7(2): 193-216.
- Meskel, L. 1998. An Archaeology of Social Relations in an Egyptian Village. *Journal of Archaeological Method and Theory* 5: 209-243.
- Meskel, L. 1999. *Archaeologies of Social Life: age, sex, et cetera in Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Meskel, L. 2002. *Private life in New Kingdom Egypt*. Princeton/Chichester: Princeton University Press.
- Miller, D. 2008. *The Comfort of Things*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, D. 2001. *Home Possessions. Material Culture behind Closed Doors*. Oxford: Berg.
- Moore, H.L. 1988. *Feminism and anthropology* (Feminist perspectives 246). Cambridge: Polity Press.
- Moreno García, J.C. 2012. Households, en E. Froot y Willeke Wendrich (eds) *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles. <<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002czx07>> [Fecha de consulta 15/07/2021]
- Müller, M. (ed.) 2015a. *Household studies in Complex Societies: (micro) archaeological and textual approaches*. Chicago: Oriental Institute, University of Chicago.
- Müller, M. 2015b. Introduction: household studies in complex societies: (micro) archaeological and textual approaches, en M. Müller (ed.) *Household studies in complex societies: (micro) archaeological and textual approaches: xiii-xvii*. Chicago: Oriental Institute, University of Chicago.
- Müller, M. 2015c. Late Middle Kingdom Society in a Neighborhood of Tell el-Dab'a/Avaris, en M. Müller (ed.) *Household studies in complex societies: (micro) archaeological and textual approaches: 339-370*. Chicago: Oriental Institute, University of Chicago.
- Müller, M. 2015d. Modelling Household Identity in a Multi-ethnic Society. *Archaeological Review from Cambridge* 30(1): 131-141.

- Müller, M. 2015e. New Approaches to the Study of Households in Middle Kingdom and Second Intermediate Period Egypt, en G. Miniaci y W. Grajetzki (eds) *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC): contributions on archaeology, art, religion, and written sources*. Vol. I (Middle Kingdom Studies 1): 237–256. London: Golden House.
- Nelson, S.M. 1997. *Gender in archaeology: analyzing power and prestige*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.
- Nelson, S.M. 2006. *Handbook of gender in archaeology* (Gender and archaeology series). New York: Routledge.
- Netting, R.M., R.R. Wilk y E.J. Arnould (eds) (1984). *Households: Comparative and historical studies of the domestic group*. Los Angeles (CA): University of California Press.
- Olabarria, L. 2020. *Kinship and Family in Ancient Egypt: Archaeology and Anthropology in Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parker, B.J. y C.P. Foster 2012. *New perspectives on household archaeology*. Winona Lake (IN): Eisenbrauns.
- Parkin, R. 2012. *Kinship: an introduction to basic concepts*. Oxford: Oxford University Press.
- Peet, T.E. y L. Woolley. 1923. *The city of Akhenaten*. London/Boston: Egypt Exploration Society.
- Quirke, S. 1998. *Lahun studies*. Reigate: SIA.
- Quirke, S. 2005. *Lahun: a town in Egypt 1800 BC, and the history of its landscape*. London: Golden House Publications.
- Robins, G. 1993. *Women in ancient Egypt*. London: British Museum Press.
- Rocha da Silva, T. 2018. Reassessing models in gender and domestic space in New Kingdom workmen's villages, en A. García-Ventura, S.L. Budin, A. Millet Albà y M. Cifarelli (eds) *Gender and methodology in the ancient Near East: approaches from Assyriology and beyond*: 299–312. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Rocha da Silva, T. 2020. Novas abordagens sobre a arqueologia da casa na Vila de Trabalhadores em Amarna. *Roda da Fortuna* 9(2): 25-47.
- Rosaldo, M.Z. 1980. The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. *Signs* 5: 389-417.
- Salmas, A-C. 2018. Space and Society at Deir el-Medina. Delineating the territory of a specific social group, en A. Dorn y S. Polis (eds) *Outside the Box. Selected papers from the conference "Deir el-Medina and the Theban Necropolis in Contact"*. Liege, 27-29 October 2014: 421–445. Liege: Presses Universitaires de Liege.
- Shaw, I. 1988. A statistical analysis of artefacts at El-'Amarna, Egypt. Tesis doctoral inédita, University of Cambridge.
- Shaw, I. 1992. Ideal Homes in Ancient Egypt: The Archaeology of Social Aspiration. *Cambridge Archaeological Journal* 2(2): 147.
- Shepperson, M. 2017. *Sunlight and shade in the first cities: a sensory archaeology of early Iraq*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sørensen, M.L.S. 2000. *Gender archaeology*. Cambridge/Malden: Polity Press/Blackwell.
- Spence, K. 2004. The three-dimensional form of the Amarna house. *Journal of Egyptian Archaeology* 90: 123–152.

- Spence, K. 2015. Ancient Egyptian Houses and Households: Architecture, Artefacts, Conceptualisation, and Interpretation, en M. Müller (ed.) *Household Studies in Complex Societies: (Micro)-Archaeological and Textual Approaches*: 83–59. Chicago: Oriental Institute of University of Chicago.
- Sweeney, D. 2002. Gender and language in the Ramesside love songs. *Bulletin of the Egyptological Seminar* 16: 27-50.
- Sweeney, D. 2004. Forever Young? The Representation of Older and Ageing Women in Ancient Egyptian Art. *Journal of the American Research Center in Egypt* 41: 67-84.
- Sweeney, D. 2008. Gender and requests in New Kingdom literature, en C. Graves-Brown (ed.) *Sex and gender in ancient Egypt: 'don your wig for a joyful hour'*: 191-214. Swansea: Classical Press of Wales.
- Sweeney, D. 2016. Women at Deir el-Medîna, en S.L. Budin y J.M. Turfa (eds) *Women in antiquity: real women across the ancient world*: 243-254. London: Routledge.
- Szpakowska, K.M. 2008. *Daily life in ancient Egypt: recreating Lahun*. Malden (MA): Blackwell Pub.
- Toivari-Viitala, J. 2001. *Women at Deir el-Medina: a study of the status and roles of the female inhabitants in the workmen's community during the Ramesside period* (Egyptologische Uitgaven 15). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije.
- Tosh, J. 1999. *A man's place: masculinity and the middle-class home in Victorian England*. New Haven: Conn.
- Trigger, B. 1967. Settlement archaeology. Its goals and promise. *American antiquity* 32: 149-160.
- Ucko, P.J., R. Tringham y G.W. Dimbleby (eds) (1972). *Man, settlement and urbanism: proceedings of a meeting of the Research Seminar in Archaeology and Related Subjects held at the Institute of Archaeology, London University*. London: Duckworth.
- Weiss, L. 2009. Personal religious practice: House altars at Deir el-Medina. *Journal of Egyptian Archaeology* 95: 193-208.
- Weiss, L. 2015. *Religious practice at Deir el-Medina*. Leuven: Peeters.
- Wilfong, T.G. 1999. Menstrual Synchrony and the 'Place of Women' in Ancient Egypt (Oriental Institute Museum Hieratic Ostrakon 13512), en E. Teeter y J.A. Larson (eds) *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente* (Studies in Ancient Oriental Civilization 58): 419-434. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.
- Wilk, R.R. y W. Ashmore. 1988. *Household and Community in the Mesoamerican Past*. Albuquerque: University of New Mexco Press.
- Wilk, R.R. y W. Rathje. 1982. Household Archaeology. *The American Behavioral Scientist* 25: 617-639.
- Winlock, H.E. 1955. *Models of Daily Life in Ancient Egypt*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Yanagisako, S.J. 1979. Family and Household: The Analysis of Domestic Groups. *Annual Review of Anthropology* 8: 161-205.

Transgresión de los códigos de conducta de las ascetas egipcias en su espacio doméstico

María Jesús Albarrán Martínez

Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo –
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Abstract

Female ascetics and nuns had to follow strict codes of behaviour. Domestic space, understood as the place of habitation and its inhabitants, proved to be a fundamental factor in the practice of asceticism and, therefore, in the behaviour of those who embraced this way of life. Ascetic practice and domestic space cannot be separate, since the main concept of asceticism was the isolation of worldly life. Consequently, on the one hand, for female ascetics the space in which they lived was essential; on the other hand, if the space was shared, relationships with other dwellers were also an important component of ascetic activity. The behaviour of virgins or nuns varied according to the space where they lived and the company in which they lived. The codes to achieve ascetic perfection could not always be followed categorically in daily life, since practical needs sometimes required them to be omitted or even transgressed.

Keywords

Late Antique Egypt; Female asceticism and monasticism; Monastic rules; Behaviour; Transgression; Disobedience.

Introducción

Tradicionalmente, los estudios sobre el ascetismo y monacato egipcios han tratado de establecer los modos de vida de ascetas y monjes –tanto de hombres como de mujeres– y, con ello, definir el modelo de perfección ascética (Wipszycka 2009). La mayoría de estos estudios han utilizado principalmente fuentes literarias (Wipszycka 2009 [2002]: 567-611; Wipszycka 2012).¹ Los textos literarios destacan las virtudes de la vida ascética y el comportamiento ejemplar de los que la ejercían, y achacan la desviación de los códigos de conducta, casi exclusivamente, a la acción del demonio, causa de todos los pecados de ascetas y monjes (cf. Brakke 2006). Sin embargo, la información aportada por las fuentes documentales, las cuales emanan directamente del sistema monástico, nos ofrece una visión diferente de cómo y cuál fue el comportamiento real de los ascetas y desliga las faltas de conducta de la visión literaria demonológica (cf. Albarrán Martínez 2011: 287-298).

El estudio de la transgresión de los códigos de comportamiento debe partir, obviamente, de los principios y normas establecidos por el ascetismo para su correcto ejercicio. Las fuentes literarias, principalmente los tratados ascéticos de los Padres de la Iglesia, son las principales herramientas, que han permitido definir el modelo de conducta y determinar las normas para alcanzarlo. Sin embargo, a pesar de la identificación de un solo modelo, la vida ascética se desarrolló en múltiples formas y modos. Éstos se pueden agrupar, *grosso modo*, en tres estilos de amplio alcance (cf. Albarrán Martínez 2011: 107), en los cuales el espacio donde se desarrollaron fue fundamental y determinante: i) el ascetismo doméstico, ejercido fundamentalmente por mujeres, que consistió en un ascetismo individual practicado en la propia casa; ii) el cenobitismo, desarrollado en un monasterio; y iii) el anacoretismo,

¹ Sobre los estudios más recientes que utilizan fuentes documentales además de las literarias, *vid.* Albarrán Martínez 2011; 2015.

cuyo espacio de actividad fue el desierto. Por lo tanto, tres estilos de vida ascética y tres espacios domésticos distintos.

Así, el espacio doméstico, entendido como el lugar de habitación y sus moradores, resultó ser un factor fundamental en la práctica del ascetismo y, por tanto, en el comportamiento de quienes abrazaban este modo de vida. No es fácil separar práctica ascética de espacio doméstico, ya que el principio máximo de la ascesis era el aislamiento y la renuncia a la vida mundana. Por ello, para un asceta el espacio en el que vivía era esencial; e, igualmente, si el espacio era compartido, las relaciones con los demás moradores también suponían un componente importante de su actividad ascética.

En este trabajo me ceñiré únicamente al estudio del comportamiento de las mujeres que ejercieron la vida ascética privada y la vida cenobítica, al ser los dos estilos que tuvieron más presencia en el ámbito femenino; ya que el anacoretismo, aunque fue practicado por mujeres, fue mucho menos frecuente entre ellas —y por tanto existe mucha menos información—, a causa de la existencia de dificultades que obstaculizaron su desarrollo, tales como la dureza del desierto y el estigma socioreligioso (cf. Albarrán Martínez 2011: 319-334; Wipszycka 2009: 605).

La propuesta del trabajo, que aquí presento, gira en torno a la revisión y replanteamiento de la transgresión de las normas establecidas en estos dos ambientes citados, poniendo el enfoque en el uso del espacio doméstico y en las relaciones intrafamiliares (biológicas y espirituales), íntimamente ligadas al uso del espacio. Para ello, analizaré la información de fuentes literarias y documentales, para poder comparar los modelos planteados por la literatura con la realidad que nos describen los textos documentales, es decir teoría frente a práctica. Intentaré analizar qué códigos se transgreden —más allá de los reiterados por los textos literarios, como son las relaciones sexuales—, y los motivos de esa transgresión —fuera de la causa demoniaca—. Y trataré de ver cómo influyen los espacios domésticos y las relaciones con los grupos de convivencia en la infracción del comportamiento considerado obligado o correcto del modelo ascético.

Práctica ascética y espacio doméstico

El ascetismo se define como la práctica de la ascesis, la cual se compone de reglas y su ejecución práctica para acercarse a Dios y alcanzar la virtud, siendo el estado más óptimo de vida terrena promulgado por la religión cristiana. No existió una normativa concreta que regulase la vida ascética en general, fuera de las reglas monásticas que regían un monasterio o una congregación. En los primeros siglos, la Iglesia contó con varias compilaciones generales de normas para los cristianos, que circularon por todo el Mediterráneo y en ocasiones hacían alusión a viudas y vírgenes (Albarrán Martínez 2011: 39-44). Posteriormente, a partir del siglo IV, cuando los modos de vida ya se habían desarrollado y definido, los cánones de los concilios ecuménicos regularon algunos aspectos del ascetismo doméstico femenino y de la vida monástica en general. Y la legislación imperial romana también reguló algunos puntos de la vida ascética y monástica, casi siempre recogiendo las ideas y contenidos de lo dictaminado por los cánones de los concilios (Albarrán Martínez 2011: 45-48; Herrero de Jáuregui 2002: 7-37).

Las vírgenes y viudas que vivían el ascetismo en sus casas seguían las directrices y consejos que les daban sacerdotes y obispos, quienes eran sus guías espirituales (Albarrán Martínez 2011: 119-121). Los monasterios, por su parte, tenían una regulación interna, cuyos objetivos eran cumplir con los principios ascéticos y favorecer la convivencia (Albarrán Martínez 2011: 48-53).

La fuente fundamental de la vida ascética fue la Sagrada Escritura. La Iglesia obtuvo de ella los pilares en los que sustentar este modo de vida. Las reglas que definían la ascesis se resumían esencialmente en el aislamiento y abandono de la vida mundana. Este aislamiento ocasionaba la renuncia a los lazos familiares y sociales —adoptando una nueva familia, la espiritual—, instaba a mantenerse célibes, a vivir de forma austera en relación a los hábitos diarios como la vestimenta (debía vestirse con un hábito que

distinguía de los laicos) y la alimentación (se debía ayunar diariamente y comer una sola vez al día), a limitar las salidas al exterior a lo estrictamente necesario (ir a la iglesia a participar en la liturgia), al trabajo manual y la oración constantes, y a ejercer la caridad con el prójimo.

Estas normas eran comunes para cualquier modo o expresión de la práctica ascética, ya fuese realizada de forma independiente o ya fuese en comunidad. Sin embargo, cada estilo de vida se llevaba a cabo en un espacio doméstico distinto: casa familiar o monasterio, y con moradores diferentes: familia biológica o compañeras de profesión. Por tanto, las ascetas debían adaptar su ejercicio ascético a ambos: espacio y convivientes.

La denominación de la vida ascética, para la cual se usaba generalmente la expresión ἀσκητικός βίος (*asketikós bíos*), se hizo también a través de los términos μονήρης βίος (*monéres bíos*), literalmente ‘vida solitaria’ o ‘vida en solitario’. Y para designar a una mujer consagrada a la religión, el término general fue μοναχή (*monaché*), cuyo significado literal es ‘sola’, pero que en épocas anteriores ya había adquirido la connotación de ‘soltera’ o ‘célibe’. Por tanto, ambas denominaciones, tanto para el tipo de vida como para las mujeres que lo practicaban, estaban ligadas al aislamiento o retiro del resto de la sociedad.² Así, de este modo, se percibe claramente como las normas del ascetismo circunscribían el espacio doméstico de las ascetas y su uso. El lugar de habitación de una asceta, es decir su espacio doméstico, era su espacio vital, permanente y fijo, donde debía desarrollar prácticamente todo su ejercicio ascético, ya que se le prohibían las salidas al exterior, salvo en casos excepcionales. Y en ninguno de los dos espacios: casa familiar o monasterio, estaba sola, sino que vivía en compañía, por ello, debía gestionar su uso de la forma más eficiente posible para alcanzar su objetivo de aislamiento y seguir los códigos de conducta y comportamiento que se le requerían.

El anacoretismo era el modo de vida que permitía ejercer la ascesis de forma más rigurosa, ya que los anacoretas vivían en una celda individual en medio del desierto, solos y aislados del resto de la sociedad. Si salían fuera de la celda no encontraban a nada ni a nadie que les pudiera distraer o desencaminar de su ejercicio ascético.³ Sin embargo, los demás estilos de vida mostraban dificultades a este respecto. Por un lado, el ascetismo privado, se desarrollaba en la casa familiar conviviendo con padres y hermanos, y quizás abuelos u otros parientes próximos, que formarían también parte del núcleo familiar.⁴ Esta situación duraba bastante tiempo, hasta que los hermanos se independizaban y los abuelos y padres fallecían, lo cual podía persistir durante años, ya que las ascetas se consagraban siendo muy jóvenes (Albarrán Martínez 2011: 82-85; Cloke 1995: 47-56). Por lo tanto, al compartir el espacio doméstico tenían que adaptar su modo de vida a la convivencia con el núcleo familiar. Puesto que la asceta necesitaba estar aislada del resto de convivientes, el contacto con ellos debía ser mínimo, y restringido únicamente a las mujeres de la familia, madre y hermanas, si las tenía. No podía realizar ninguna actividad mundana, por ello no se le permitían las reuniones familiares.⁵ Este aislamiento tenía como objetivo evitar que se distrajese de sus propias actividades y que transgrediera cualquier norma de la conducta ascética. Así, lo ideal era que la asceta dispusiera de una habitación para ella sola, donde pasar prácticamente todo el tiempo y realizar todas sus actividades. Allí realizaría no solamente los momentos de oración, que debían, sin duda, hacerse en soledad y recogimiento (cf. Albarrán Martínez 2011: 87-90; Albarrán Martínez 2016), sino también el resto de actividades, como el trabajo manual diario —generalmente hilar hilo o lana— y comer, lo cual se le aconsejaba hacer sola y no en compañía del resto de la familia.

² Sobre la terminología *vid.* Albarrán Martínez 2011: 103-117; Albarrán Martínez 2015: 8-14.

³ Son numerosos los Apotegmas de los Padres del desierto que hacen alusión a ese contexto como lugar óptimo para el retiro ascético, *vid.* p. ej. Abba Antonio 11; Abba Isidoro 8; Abba Poiemen 11 y 193; Abba de Roma 1; Amma Synclética 19. Para la traducción *vid.* Elizalde 1991.

⁴ Sobre familia y espacio doméstico *vid.* Nathan 2017: 243-257.

⁵ *Cánones de Atanasio*, canon 98; texto y traducción en Riedel y Crum 1904: 64; cf. Albarrán Martínez 2011: 123-125; cf. *infra* n. 41.

Las salidas al exterior estaban prohibidas salvo para ir a la iglesia a participar en el servicio litúrgico, y se aconsejaba, como ya se ha mencionado, que fuesen acompañadas de sus madres o hermanas.

En la vida comunitaria, la mujer renunciaba a los lazos familiares biológicos para pasar a formar parte de otra familia, la monástica: la superiora de la comunidad pasaba a ejercer la función de madre y las demás monjas se convertían en sus hermanas. Asimismo, abandonaba la casa familiar para vivir ya fuese en un asceterio urbano o en un monasterio,⁶ y ejercer el ascetismo junto a otras compañeras de profesión. Así, el espacio doméstico cambiaba y también los convivientes.

Los asceterios o monasterios eran espacios cuya única función era albergar ascetas y, por consiguiente, se concebían únicamente para el ejercicio de la ascesis. Sin embargo, también se planteaban dificultades. Una vez que la mujer abrazaba la vida monástica y entraba en un monasterio, no podía volver a la vida secular, ni cambiar de monasterio ni salir fuera de él, salvo en casos muy excepcionales. Esto implicaba no volver a la casa familiar y perder el contacto directo con la familia biológica. El monasterio debía ser única y exclusivamente el espacio donde estuviese permanentemente hasta el final de su vida. Y al tratarse de un lugar ascético colectivo, tenía que compartir el espacio de habitación con el resto de compañeras. Las comunidades a veces podían ser muy numerosas,⁷ lo cual podía generar, por una parte, problemas en el uso de los espacios, y, por otra, desavenencias en la convivencia, que podrían implicar la transgresión de normas y códigos de conducta.

Desafortunadamente, no contamos a penas con información arqueológica de monasterios femeninos, que pueda ofrecernos datos sobre espacios y su distribución. Los textos literarios y las reglas monásticas conservadas mencionan un uso compartido de espacios, no solamente del comedor, sino también de lugares de trabajo y descanso. En las normas de Shenute de Atriye se menciona que los cuartos de dormir eran compartidos.⁸ Y otras fuentes cuentan como algunas monjas solicitaban en sus monasterios vivir en una celda individual, aisladas del resto de compañeras.⁹ Entonces, suponemos que la vida diaria consistía en compartir todos, o casi todos, los espacios de un monasterio, lo que conllevaba a las mujeres a adaptarse a ello, y probablemente, en ocasiones ocurrirían problemas de convivencia que podrían llevar a infringir normas o alterar los códigos de conducta.

Transgresiones en el ascetismo independiente

El denominado ascetismo doméstico fue primordialmente femenino. Tuvo un desarrollo temprano, puesto que a finales del siglo III ya parece que se practicaba.¹⁰ Consistía en que una mujer, generalmente

⁶ Las primeras comunidades ascéticas femeninas parecen haber sido los llamados asceterios, que, aparentemente, se diferenciaron de los monasterios, los cuales se habrían desarrollado con posterioridad. En la legislación imperial: Nov. 134, 9 (Justiniano, 556) encontramos una denominación diferente para ambos: el término *asceterium* ‘asceterio’ designaba una comunidad de *ascetrias* ‘ascetas’, y el término *monasterium* ‘monasterio’ designaba el lugar donde vivían las *monastrias* ‘monjas’; cf. Albarrán Martínez 2015: 16.

⁷ Paladio, *Historia Lausiaca* 1 (vid. traducción de Sansegundo Valls 1991: 36) cuenta que las hermanas de un sacerdote de Alejandría llamado Isidoro vivieron en un asceterio urbano con otras 70 vírgenes, por lo tanto, se trataba de un grupo muy numeroso.

⁸ Regla 47; vid. texto copto y traducción de Layton 2014: 108-109: ‘Cursed be males (in a monastery) and females (in the nunnery) who stare and direct their eyes desirously at the nakedness of their neighbors in their sleeping quarters’.

⁹ P. ej. María de Alejandría, *Sinaxario árabe-jacobita*, 24 Tybi (vid. texto y traducción de Basset 1916: 682-684); Albarrán Martínez 2010: 66, María 4.

¹⁰ Atanasio de Alejandría menciona en la *Vida de San Antonio* 2-3, que cuando éste decidió retirarse al desierto a practicar el ascetismo en soledad, dejó a su hermana en una comunidad de vírgenes consagradas, es decir un asceterio urbano. Esto indica que en esa época ya se había comenzado a desarrollar el ascetismo femenino, y que

joven, permanecía virgen y abrazaba el ascetismo como modo de vida.¹¹ Ejercitaba la ascesis de forma individual e independiente en su propia casa, es decir en la casa familiar, y, por tanto, junto a su familia biológica. Así, su espacio doméstico y los convivientes continuaban siendo los mismos, pero su modo de vida era otro, por lo tanto, tenía que adaptarse al uso de ese espacio y a las relaciones con su familia. El ascetismo consistía en aislarse de todo lo que ofrecía el mundo terrenal, por lo cual compartir el mismo espacio con la familia biológica no representaba, precisamente, el escenario ideal para tal práctica.

El modelo de perfección del ascetismo doméstico es presentado en numerosas ocasiones en las fuentes literarias, sin sufrir ninguna alteración a lo largo de varios siglos. A principios del siglo V, el monje Paladio de Galacia, quien pasó varios años en Egipto visitando y viviendo junto a monjes y anacoretas, nos ofrece el testimonio de algunos de ellos en su obra *Historia Lausiaca*, donde narra de la siguiente manera el ejercicio ascético de Piamún, una asceta doméstica que vivía junto a su madre (§ 31): ‘Piamún fue una virgen que vivió los años de su vida al lado de su madre. Probaba sólo alimento cada dos días por la noche, y durante la jornada trabajaba hilando hilo’.¹²

Muchos textos mencionan este tipo de ascetas viviendo con sus madres ya viudas, al igual que Piamún, las cuales también solían acoger la vida ascética. Se trata del llamado modelo madre-hija, un tándem ascético que parece haber sido bastante común (Albarrán Martínez 2011: 125-127). En estos casos, al haber abrazado ambas el mismo estilo de vida, podrían practicar el ejercicio ascético sin ninguna alteración en los espacios domésticos ni en la relación maternofilial.

Dos siglos más tarde, a principios del siglo VII, el monje Juan Mosco, quien, de la misma forma que Paladio, estuvo en Egipto visitando y conviviendo con monjes, recogió sus vivencias en el *Prado Espiritual*, una obra del mismo género que la *Historia Lausiaca*. En esa obra recogió la historia de una virgen alejandrina, cuya vida se describe de forma muy similar a la de Piamún (§ 60):

Quando vivíamos en Alejandría un fiel nos contó esta historia: una monja vivía en su casa consagrada a la vida contemplativa y al cuidado de su alma. Estaba entregada al ayuno, la oración y la vigilia y hacía muchas obras de caridad.¹³

Los textos no son muy generosos con la información sobre vírgenes viviendo con sus familias. Los literarios, como se acaba de mostrar, únicamente describen y alaban las virtudes de estas mujeres, pero no narran cómo realizaban su actividad ascética ni las relaciones con sus familiares. Aunque hubieran podido existir mujeres que siguieran de forma impecable todos estos principios ascéticos, es evidente que las guías ascéticas y los textos literarios pretendían presentar un modelo o ideal de la vida ascética. Sin embargo, este ideal literario a veces es también puesto en entredicho en esos mismos textos y algunos de los principios ascéticos se ven omitidos o infringidos.

Las restricciones o prohibiciones para estas mujeres son dadas en algunas de las recopilaciones canónicas de los primeros siglos del cristianismo. La más explícita es un conjunto de normas denominadas *Cánones de Atanasio*, que se atribuyen al obispo Atanasio de Alejandría.¹⁴ A esta normativa

además de vivir en grupos, algunas podrían haber vivido solas en sus casas; *vid.* Albarrán Martínez: 2010: 147, Anónima 1.

¹¹ La vocación ascética de las vírgenes consagradas puede resultar controvertida, ya que por ejemplo en los *Cánones de Atanasio* se indica la necesidad de una asceta en cada grupo familiar; canon 98: ‘En cada casa de cristianos es necesario que haya una virgen porque la salvación de toda la casa es esta virgen’. Texto y traducción en Riedel y Crum 1904: 62.

¹² Traducción de Sansegundo Valls 1991: 119-120.

¹³ Traducción de Simón Palmer 1999: 89.

¹⁴ También conocidos como *Cánones de Pseudo-Atanasio*, se trata de un conjunto de 107 cánones, que fueron compilados entre la segunda mitad del siglo IV y la segunda mitad del siglo V (350-450), y que se atribuyen a Atanasio, obispo de Alejandría; para los textos copto y árabe y su traducción *vid.* Riedel y Crum 1904; *cf.* Wipszycka 2018-2019.

se puede unir el tratado del mismo autor titulado *Discurso de salvación de una virgen*.¹⁵ En estas dos obras se menciona que las ascetas no podían realizar nada que se considerase mundano, y tenían que renunciar a todo lo material.¹⁶

La renuncia a la vida terrena se traducían en varios elementos. El elemento principal era conservar su virginidad, ya que ese era el estado máximo de pureza, por lo tanto, las relaciones con hombres estaban totalmente prohibidas, incluso hablar con ellos o mirarlos.¹⁷ En el citado pasaje del *Prado Espiritual* 60, Juan Mosco cuenta que un joven se enamoró de la monja y ésta, para apartarle de esa pasión, se sacó los ojos con las agujas de su telar. Sin embargo, los textos literarios también recogen el testimonio de vírgenes caídas. Uno de estos testimonios lo cuenta Paladio en la *Historia Lausiaca* 28:

Conocí en Jerusalén también a una virgen que se vestía de saco hacía seis años y vivía recluida en su casa, sin permitirse jamás nada de lo que pudiera fomentar el placer. Pero más tarde, abandonada de Dios a causa de su orgullo, cayó lamentablemente, hundiéndose en el vicio de la carne. Un día abrió su ventana e introdujo en su estancia al que le asistía y pecó con él.

Estos testimonios sobre vírgenes consagradas que no consiguen preservar su virginidad, y, por lo tanto, pierden todo lo ganado en el ejercicio ascético, son numerosos en los textos literarios,¹⁸ puesto que tenían como objetivo la instrucción sobre de las mujeres ascetas que leyese esas obras.

El segundo elemento fundamental era el aislamiento del resto de la sociedad. La asceta debía permanecer en su casa y las salidas eran restringidas a lo más necesario. Puesto que estas mujeres convivían durante largo tiempo con sus familiares, las relaciones con los convivientes debían ser limitadas. Se les prohibía participar en las reuniones familiares, incluso se les prohibía comer con el resto de la familia ya que debían hacerlo solas y, además, comer determinados alimentos, no los mismos que su familia.¹⁹ Atanasio de Alejandría, en la *Vida de Santa Synclética* 1-6,²⁰ una virgen alejandrina de principios del siglo IV, enumera todas sus virtudes: su ayuno y oración diarios y su ejercicio ascético sin ninguna distracción. Sin embargo, no menciona apenas nada sobre las relaciones con su familia biológica. Sabemos que tenía dos hermanos y una hermana; los hermanos, uno murió a temprana edad y el otro contrajo matrimonio, por lo que ella se quedó en su casa con sus padres y hermana, la cual también abrazó el mismo modo de vida. Suponemos, pues, que la actividad ascética de Sinclética y su hermana se desarrollaría sin ninguna dificultad en la casa familiar.

Entre los textos papirológicos encontramos una carta privada copta del siglo VII,²¹ en la que un hombre escribe a un reputado anacoreta de la Tebaida, solicitándole asistencia espiritual para su hija y para toda su familia. Aunque no se expresa explícitamente, se deduce que la hija practicaba el ascetismo doméstico. Tampoco se menciona cuántos miembros tenía su familia, si aún vivía su esposa y si tenía más hijos viviendo en la casa familiar. Sin embargo, puesto que el padre se preocupó de solicitar

¹⁵ Se trata de un tratado sobre la virginidad dirigido a mujeres que habían consagrado su vida a la ascesis; texto griego en PG 28, cols. 251-282; traducción en Bernard y Bouvet 1972: 83-105.

¹⁶ En el *Discurso de salvación de una virgen* 2, Atanasio lo dice claramente: 'Aquella que quiere permanecer virgen debe abandonar todo lo terrestre y unirse solamente al Señor.' cf. Bernard y Bouvet 1972: 84.

¹⁷ Atanasio, *Discurso de salvación de una virgen* 11: 'Si te encuentras con un hombre cubre tu cara y baja tus ojos. No levantes tu cara cerca del hombre, sino solamente cerca de Dios.' cf. Bernard y Bouvet 1972: 92.

¹⁸ P. ej. *Apophthegmata Patrum*, Abba Macario el egipcio 1; Paladio, *Historia Lausiaca* 69.

¹⁹ *Cánones de Atanasio* 98: 'La virgen ayunará diariamente, durante el día hasta la noche (...) No beberá vino (...) Preparará para ella misma, como es necesario, las cosas para el banquete (...) bollos de pan, bollos fritos, y harina mezclada con grasa y miel', texto árabe y traducción en Riedel y Crum 1904: 62-63.

²⁰ Texto griego en PG 65, cols. 1487-1558; traducción francesa en Bernard y Bouvet 1972: 21-79; vid. Albarrán Martínez 2010: 102.

²¹ P.Mon.Epiph. 244 (Región tebana. Monasterio de Epifanio, VII). Los textos papirológicos de este trabajo están citados siguiendo la nomenclatura de Oates y Willis s.d. <https://papyri.info/docs/checklist> [Fecha de consulta 23/11/2022].

asistencia espiritual para su hija, es probable que le ofreciese todas las facilidades posibles para la práctica de la ascesis en el interior de la casa y para la convivencia con los demás miembros de la familia, si los había.

El aislamiento social se hacía extensible fuera del núcleo familiar. Nuevamente, las fuentes literarias presentan este hecho. Atanasio de Alejandría también recoge en la citada *Vida de Santa Syncretica* 16, que ésta se guardaba de mantener relaciones sociales:

Desde su infancia hasta la edad adulta, no contenta de evitar el encuentro con hombres, se apartaba a menudo incluso de las mujeres. Esto era por dos razones: o por temor a ser elogiada por la excelencia de su vida ascética o por miedo a ser desviada de la virtud por las relaciones humanas.

Paladio incluso va más allá al mencionar a (*Historia Lausiaca* 37): ‘Una virgen solitaria que evitaba el trato de las gentes’, y recoge las palabras de ella misma diciendo: ‘Hace veinticinco años que no salgo’.

Sin embargo, hay documentos, concretamente cartas privadas, que mencionan a mujeres ascetas formando parte de grupos sociales, es decir manteniendo contacto con familiares, parientes o amigos. Este es el caso de una de estas ascetas llamada Athonis, que vivió en Oxirrinco entre el siglo IV y V. Athonis, que porta el título monástico *monaché*,²² es nombrada en una carta enviada por un tal Filoxeno a su familia.²³ El emisor de la carta nombra a Athonis junto a un numeroso grupo de personas que reciben saludos. Este grupo parece corresponder a parientes y amigos del emisor y destinatario de la carta. Igualmente, en otra carta del siglo IV,²⁴ una virgen consagrada —denominada *aeipárthenos* (Albarrán Martínez 2011: 109)— es nombrada junto a su madre —probablemente viuda y también practicando el ascetismo— entre las personas que reciben los saludos del emisor. En ambos casos, la única información que tenemos es que estas mujeres formaban parte de círculos sociales, o bien familiares o bien de amistad entre los remitentes y destinatarios de las cartas. Y se deduce, por tanto, que tenían vida social fuera de los muros de sus casas. Esto indica que la exigencia de aislamiento del resto de grupos sociales no parecía cumplirse estrictamente, y muestra que en la práctica las ascetas domésticas seguían vinculadas a sus núcleos familiares o sociales de origen. Así, este hecho se desvía del ideal de reclusión mostrado por Paladio, y manifestado en la virgen que evitaba el trato con las gentes y llevaba veinticinco años sin salir de su casa.

El aislamiento requerido por las autoridades eclesiásticas debía ser constante y permanente. Estas mujeres tenían prohibidas las salidas fuera de sus casas, salvo para lo estrictamente necesario entre lo que se encontraba ir a la iglesia a participar en la liturgia diaria.²⁵ En el relato ya mencionado de Juan Mosco (*Pratum Spirituale* 60), éste cuenta que la asceta alejandrina salía de casa una vez al día para ir a la iglesia. Otros textos literarios recogen estas mismas salidas diarias.²⁶ Sin embargo, de nuevo, los textos literarios recogerían un ideal, puesto que en la práctica parece que no era así, al menos durante el siglo IV. En los tratados del obispo Atanasio de Alejandría parece intuirse que las vírgenes consagradas podrían haber salido fuera de casa para ir a más sitios que a la iglesia. El obispo les aconsejaba no bañarse sumergiendo todo su cuerpo en agua, sino era estrictamente necesario; esto se puede interpretar como la restricción o prohibición de ir a baños públicos, ya que no todas las casas tenían termas privadas.²⁷

²² Sobre la terminología para denominar a las ascetas *vid.* Albarrán Martínez 2011: 103-117. Para el término *aeiparthenos vid.* Albarrán Martínez 2011: 109.

²³ P.Oxy. LVI 3862 (Oxirrinco, IV-V); *cf.* Albarrán Martínez 2010: 37-38, Athonis.

²⁴ SB XVI 12620 (Procedencia desconocida, IV); *cf.* Albarrán Martínez 2010: 155, Anónima 17.

²⁵ Cánones de Atanasio 98: ‘En sus salidas a la iglesia no irán solas, sus hermanas o su madre irán con ellas’; texto y traducción en Riedel y Crum 1904: 64.

²⁶ *Historia Monachorum in Aegypto* 10; Paladio, *Historia Lausiaca* 63.

²⁷ Atanasio, *Discurso de salvación de una virgen* II. 11: ‘Si tienes buena salud, no vayas al baño más que en caso de gran necesidad y no sumerjas tu cuerpo entero en el agua, puesto que tú eres santa para el Señor tu Dios y nada

Igualmente, se les prohibía participar en todo tipo de reuniones o celebraciones festivas. Así, en estos mismos cánones se recoge que no podían asistir con sus familias a las vigili­as o las festividades en iglesias o santuarios de mártires.²⁸ En estos últimos se celebraban grandes fiestas en las que se comía, bebía, cantaba y bailaba para honrar a los mártires de las persecuciones imperiales, por lo que se consideraban lugares de diversión.²⁹ Paladio (*Historia Lausiaca* 60) cuenta que una asceta de la ciudad de Antioe, que había vivido sesenta años recluida en su casa sin mostrarse nunca en público, tras aparecérs­ele el mártir local, Coluto, salió de su casa para ir a su santuario y visitar su tumba el día de su fiesta; sin embargo, Paladio, elogiando la conducta de la asceta, nos cuenta que estuvo todo el día esperando para entrar en el santuario cuando ya no hubiese nadie.

Las salidas de sus casas eran muy limitadas, de ahí que no aparezcan menciones a ello. En los textos documentales encontramos únicamente el caso de una de estas ascetas, la *aeipárthenos* Dídime, que en el año 371 viaja de Panópolis a Alejandría para solicitar el cobro de una cantidad de dinero adeudada por el fisco a su padre fallecido.³⁰ En este caso podríamos considerar que la asceta incumplió no sólo la norma del aislamiento en su domicilio, al emprender un largo viaje —a pesar de tener permiso por las autoridades civiles (P.Lips. 45)—, sino también la renuncia a bienes materiales, ya que el propósito de su viaje fue cobrar el dinero debido a su padre.

La renuncia a los bienes materiales no es una cuestión tan sencilla de realizar para el ser humano, ya que cuesta desprenderse de lo propio y más si es valioso. Así, el mismo Paladio de Galacia cuenta la historia de otra de estas ascetas domésticas que vivía en Alejandría, y que era incapaz de renunciar a sus riquezas terrenales, siendo ambiciosa y codiciosa (*Historia Lausiaca* 6):

Hubo en Alejandría una virgen de exterior humilde, pero orgullosa en sus pretensiones y de una riqueza fabulosa. A pesar de esto jamás había dado limosna a ningún forastero, a ninguna virgen, ni a la iglesia ni a los pobres. Pese a las advertencias que le habían hecho los Padres (obispos y sacerdotes) no había perdido su afecto excesivo por los bienes materiales.

Teóricamente, había que desprenderse de los bienes materiales, quedarse únicamente con lo necesario para vivir y donar el resto a los pobres. Numerosos textos literarios narran que muchas de estas ascetas que vivían en sus casas, cuando sus padres morían, vendían sus propiedades, quedándose una parte del dinero para su subsistencia y repartiendo el resto entre los pobres. Este es el caso de María de Alejandría, en cuya vida, recogida en el *Sinaxario árabe-jacobita* (24 de Tybi) (Albarrán Martínez 2010: 66, María 4; Basset 1916: 682-684) se menciona así: ‘Cuando sus padres murieron distribuyó entre los pobres toda su herencia, menos una pequeña cantidad que reservó para ella’. Algunas incluso vendían su casa e ingresaban en un asceterio o un monasterio, pero otras no las vendían, y seguían viviendo ellas solas en sus casas.³¹

mundano debe ensuciar tu carne. Conténtate con lavarte la cara, las manos y los pies’; cf. Bernard y Bouvet 1972: 93.

²⁸ *Cánones de Atanasio*, canon 92: ‘Ningún monje o monja irá a los *martyria*, es decir a los lugares de los mártires, o a lugares de diversión’; texto árabe y traducción en Riedel y Crum 1904: 58. Canon 98: ‘En la vigilia de cada festividad toda la familia irá a la iglesia, con cantos e himnos. Quien tenga una hija virgen, no la llevará a la iglesia con la familia, sino que la llevará a una comunidad de vírgenes y la entregará a la madre, quien la enseñará los cánticos; con ellas pasará la noche y después volverá a su casa’; texto y traducción en Riedel y Crum 1904: 64.

²⁹ El culto a los mártires estaba muy extendido por todo el mundo Mediterráneo. Se levantaron santuarios (*martyria*) en los lugares de los martirios, donde se celebraban grandes fiestas de aniversario para conmemorar y honrar a cada mártir. Tal y como cuenta San Agustín (*Serm.* 311, 5; *Mart. Polyc.* 18, 2), las celebraciones consistían en grandes banquetes donde abundaba la comida y el vino, y se realizaban cánticos y danzas alrededor del santuario; *vid.* Dihle 1992.

³⁰ P.Lips. 45 y 60 (Panópolis, 371).

³¹ Cuando los padres fallecían surgían dificultades para vivir en solitario; por una parte, la necesidad de obtener recursos para el sustento diario, y, por otra parte, la tutela jurídica, ya que una mujer debía siempre estar tutelada

Estas mujeres, aunque pertenecían a clases sociales acomodadas y dispusieran de bienes —casas, inmuebles o terrenos—, necesitaban ingresos monetarios para poder subsistir diariamente. Bien es cierto, que entre los principios de la ascesis se encontraba la realización de trabajo diario, precisamente con ese fin. Generalmente los textos literarios cuando mencionan a algunas de estas mujeres cuentan que trabajan hilando hilo, como el caso de Alejandra, una asceta recluida en una tumba a las afueras de Alejandría, que según nos narra también Paladio (*Historia Lausiaca* 5), trabajaba diariamente hilando lino, lo mismo que la asceta alejandrina mencionada por Juan Mosco (*Prado Espiritual* 60).

Los textos documentales contienen, aunque de forma implícita, información clave sobre los recursos económicos de estas ascetas. Encontramos varias de ellas que realizan actividades comerciales, que sin duda tendrían como fin obtener recursos para sobrevivir. Hay casos de ascetas que viven en sus casas, y alquilan parte de ellas. Sin duda, estos alquileres tenían como objetivo obtener beneficios para su sustento. En la ciudad de Oxirrinco en el año 400 encontramos a dos hermanas biológicas, Teodora y Tauris, que alquilan dos habitaciones de su casa a un hombre, concretamente a un judío llamado Aurelio José.³² Estas dos hermanas, teóricamente vivían solas, ya que en el contrato de alquiler se menciona que su padre había fallecido. En las normas de la ascesis no estaría permitido que unas ascetas domésticas, que vivieran solas, compartieran parte de su espacio doméstico con alguien ajeno a su núcleo familiar, y, además, un varón —y judío—. Este hecho quebrantaría pues muchos de los preceptos dados por las guías ascéticas.

También hay constancia de otras mujeres ascetas realizando contratos de alquiler de sus propiedades inmuebles. La *monazousa*³³ Symphonia, quien vivió entre los siglos IV y V, alquiló un establo a un sacerdote;³⁴ otra *monazousa* de Hermópolis Magna, en el 517, alquiló el taller de cerámica de su padre fallecido, con todas las herramientas para trabajar, a dos hombres.³⁵ En la misma ciudad, la *monaché* Theophile, en el siglo VII, aparece como beneficiaria de rentas de alquiler de una propiedad inmobiliaria.³⁶ Igualmente, la *monazousa* Eufemia, en el siglo VI, vende su parte de una casa que le correspondía por herencia.³⁷

Estos contratos de alquiler y venta de inmuebles realizados por mujeres ascetas, *a priori* parecen infringir más de una norma de la vida ascética, y, por tanto, las ascetas no habrían respetado ciertos códigos de comportamiento o conducta requeridos por su tipo de vida. Por un lado, infringían o evadían la normativa de renunciar a todo lo material, puesto que obtienen beneficios económicos por los alquileres o las ventas de sus casas. Por otro lado, en el caso de aquellas que alquilan a otras personas estancias pertenecientes a sus viviendas, donde ellas supuestamente también residían, este hecho no procuraba precisamente el aislamiento social o la restricción de contacto con otras personas fuera de su núcleo familiar y, además, varones.

La legislación eclesiástica y también la civil permitían a los ascetas y monjes disponer libremente de sus bienes antes de abrazar la vida ascética o monástica,³⁸ pero una vez que ingresaban en ella, debían

por un varón. Estos impedimentos causaban que muchas de estas mujeres vendiesen sus casas y bienes, y se incorporaran a comunidades de vírgenes; este es el caso de Teodora de Alejandría (*Sinaxario árabe-jacobita*, 11 de Pharmouthi; Albarrán Martínez 2010: 121-122, Theodora 1). Sin embargo, también hubo mujeres que parecen haber continuado viviendo solas tras el fallecimiento de sus progenitores, como las mencionadas por Paladio, *Historia Lausiaca* 6 y 63 (Albarrán Martínez 2010: 150-151, Anónimas 6 y 7), o como podrían ser Symphonia (Albarrán Martínez 2010: 102-103, Symphonia 1), o Tsone (Albarrán Martínez 2010: 135-136).

³² P.Oxy. XLIV 3203 (Oxirrinco, 400).

³³ El título monástico *monazousa* es sinónimo de *monaché*; vid. Albarrán Martínez 2011: 106-107.

³⁴ P.Strasb. I 15 (Procedencia desconocida, V-VI).

³⁵ P.Lond. III 994 (Hermópolis Magna, 24-2-517).

³⁶ CPR IV 152 (Nomo Hermopolita, VII).

³⁷ P.Princ. II 84 (Procedencia desconocida, VI).

³⁸ *CTh.* 16, 3, 28 (390), *Nov.* 5 (Marciano, 455).

renunciar a todo bien material y se les prohibía toda transacción comercial. En el caso de las ascetas domésticas, la realidad, evidentemente, debía de ser otra, forzada por la necesidad de supervivencia. Hay otros casos de ascetas domésticas que así lo corroboran. Uno de ellos es el de la *monaché* Tsone, una asceta que vivió en Syene (Asuán) a finales del siglo VI. Tsone, tras la muerte de su padre, se involucró en un asunto judicial con su propia madre, para recuperar la cantidad económica de la manutención de su infancia. Sus padres se habían divorciado cuando ella era muy pequeña; ella había permanecido viviendo con su padre, y su madre se había llevado consigo la cuantía estipulada para su manutención. Esta suma ascendía a cuatro sólidos de oro, una cantidad sustanciosa, que equivalía casi al precio de una casa en Syene en esa época. Indudablemente, la asceta reclamó ese dinero porque necesitaría recursos para su supervivencia.³⁹ Este sería el mismo caso que, la citada más arriba, Dídime, quien viajó desde Panópolis a Alejandría para reclamar y cobrar una suma de dinero que la administración debía a su padre fallecido. Sin duda, como ya se ha mencionado, la necesidad de estas mujeres de obtener recursos para sobrevivir era evidente. En ciertos aspectos, como eran los recursos de supervivencia, la teoría ascética tenía que dejar paso a la *praxis*.

Infracciones en la vida comunitaria

Los principios de la vida ascética eran los mismos para las mujeres que vivían en sus casas como para aquellas que vivían en un monasterio. Los textos literarios muestran como el ideal de perfección ascética en la vida comunitaria se manifestaba en practicar la ascesis mediante los mismos códigos de comportamiento del ascetismo privado: humildad, austeridad y reclusión. Paladio describe esa actitud y comportamiento de una monja que vivía en una comunidad de Antinoe (*Historia Lausiaca* 69):

Había en este monasterio una virgen (...) llamada Taor. En treinta años que vivía en el monasterio nunca quiso recibir un vestido nuevo, un velo o unos zapatos, pues decía: 'No tengo necesidad de ello; además así no me veo obligada a salir'. Y así era, porque todas las demás iban los domingos a la iglesia a comulgar; ella, en cambio, vestida con sus andrajos, se quedaba sentada en su retiro sin interrumpir su labor.

Sin embargo, la vida en comunidad conllevaba ciertos cambios que influían en el ejercicio ascético. Por un lado, el espacio doméstico se trasladaba de la casa al monasterio, lo cual implicaba que todos los espacios eran comunes, y no se disponía de habitaciones individuales o privadas,⁴⁰ como sí podría haber ocurrido en la casa familiar. Por otro lado, aunque se abandonaba a la familia biológica, se pasaba a formar parte de una familia espiritual, compuesta por una madre, la superiora de la comunidad, y hermanas, el resto de monjas. La madre guiaba y vigilaba el comportamiento de todas las monjas, por lo cual éstas debían serle obedientes; y, las hermanas compartían espacios y actividad diaria (trabajo, oración, comida, descanso, etc.) por tanto, tenían que seguir unas normas de convivencia.

Las comunidades monásticas se regían por una regulación interna, que abarcaba todos los aspectos de la vida de las monjas. Su cumplimiento era obligado por todas las mujeres de la comunidad y vigilado por las autoridades; y no debía quebrantarse, ya que las infracciones eran castigadas. No se conserva ninguna regla de monasterios femeninos independientes; únicamente se sabe que, en las congregaciones mixtas, con monasterios masculinos y femeninos, se seguía la misma regla para todos.

³⁹ P.Lond. V 1731 (Syene, 585); Albarrán Martínez 2010: 135-136.

⁴⁰ Las reglas monásticas de Pacomio y Shenoute sugieren que los monjes dormían en celdas compartidas: *Regla de Pacomio, Praec.* 87: 'Cuando se hayan instalado para dormir no hablarán con nadie'; 94: 'Que nadie duerma con otro hermano sobre la misma estera'. Shenoute, Regla 47, *vid. supra* n. 8; *cf. supra* n. 9.

Las dos reglas más importantes que se conservan son la *Regla* de Pacomio de Tabenesi⁴¹ y las reglas de Shenoute de Atripe.⁴² Ambas regulaban todos los ámbitos de la vida diaria de los monjes y monjas.

La práctica ascética iba unida a la convivencia y viceversa. Algunos textos muestran como algunas monjas buscaban la perfección de forma menos evidente y mucho más cuestionable, que el modelo transmitido por Paladio. Éstas, quienes seguían el consejo bíblico de simular locura o delirio, pretendían alcanzar de esta forma la perfección en el ejercicio de la ascesis.⁴³ Sin embargo, ese comportamiento era considerado por el resto de monjas como extravagante e insensato. Un buen ejemplo se encuentra narrado en los llamados *Relatos de Apa Daniel*, un reputado anacoreta del siglo VI. Una de estas historias describe la conducta de una monja, cuya vida de austeridad y aislamiento del resto hacía que todas las demás pensarán que estaba siempre borracha:⁴⁴

Cuando todas las hermanas estaban durmiendo, (...) la borracha se levantaba y elevaba sus manos al cielo. Sus lágrimas corrían como un río, y en arrepentimiento ella se postraba en el suelo, pero si veía que alguna hermana se acercaba y podía descubrir su secreto, se tumbaba en el suelo y roncaba. Así era como pasaban sus días.

Fuera de los textos literarios, que intentan siempre ofrecer un modelo de edificación, los textos documentales muestran igualmente que un comportamiento distinto hacía pensar en una desviación del camino de perfección ascética. En una carta privada,⁴⁵ fechada entre los siglos VI-VII, encontramos como los superiores de una comunidad intentaron exorcizar a una de las monjas, a la que consideraban poseída por el demonio: 'Sé que Theodote está endemoniada, coge un trocito de la capa del profeta Shenoute, enviado a través de Epímaco, pónselo encima, y si no recobrara la salud, envíamela a mí'. Aunque la carta no menciona por qué se consideraba a la monja endemoniada, es bastante probable creer que fuese debido a un comportamiento no considerado correcto o rebelde hacia las normas del monasterio y en definitiva hacia las normas de la vida ascética.

Volviendo al relato de Apa Daniel, se observa que esa actitud, juzgada como enajenación, no era aceptada por la comunidad, como se recoge a través de las palabras de la madre superiora: 'Es una de las hermanas; es una borracha y no sabemos qué hacer con ella. Tenemos miedo de echarla fuera del monasterio, pero si la dejamos aquí, con su comportamiento ofende al resto'. Ese rechazo dañaba la convivencia, al provocar incompreensión o intransigencia hacia la implicada, lo cual llevaba a veces a que se infringieran normas por parte de las demás mujeres de la comunidad. En la *Historia Lausiaca* 34, Paladio recoge un comportamiento verdaderamente incívico y alejado de toda virtud ascética por parte de las monjas del monasterio de Tabenesi en la Tebaida, perteneciente a la congregación pacomiana. Entre ellas había una monja a la que el resto trataba de loca por su comportamiento, un caso similar al anterior. Paladio presenta a esta monja como ejemplo de buena conducta, mientras que ese comportamiento no era aceptado por las demás, y, por ello, era atacada cruelmente: 'Nunca ofendió a nadie, ni murmuró, ni habló poco ni mucho, a pesar de ser golpeada, injuriada y ser objeto de aversión'.⁴⁶

Toda convivencia produce roces que en ocasiones deterioran las relaciones de los convivientes. Así, los monasterios no estaban exentos de tal causa-efecto, lo que, en su caso, provocaba el quebrantamiento de las normas de convivencia y del ejercicio ascético. Las desavenencias y actitudes antagónicas se

⁴¹ Edición del texto latino en Boon 1932; edición y traducción del texto copto en Torallas Tovar 2001; cf. Wipszycka 2009: XV, 57-60.

⁴² Edición y traducción del texto copto en Layton 2014; cf. Layton 2007.

⁴³ Atanasio, *Discurso de salvación de una virgen* I, 4: 'Quien quiera ser salvado que se haga el loco en este mundo, para ser llamado sensato por Dios' (cf. Bernard y Bouvet 1972: 86); esta frase sigue las citas bíblicas de Jr 4, 22: 'Sí, mi pueblo es insensato, a mí no me conocen'; y 1Cor 3, 18-19: 'La sabiduría de este mundo es locura ante Dios, y aquel quien quiere ser salvado debe hacerse el loco para llegar a ser sabio'.

⁴⁴ Texto griego en Clugnet 1901: 22-27; traducción inglesa en Vivian 2007: 47-50.

⁴⁵ P.Paramone 14 (Nomo arsinoita, VI-VII).

⁴⁶ Traducción de Sansegundo Valls 1991: 128.

manifestaron de múltiples formas, y una de ellas fue la calumnia, sobre la cual hay testimonio en varios textos literarios. Shenoute de Atripe reprendió y castigó esta conducta en la comunidad femenina de su congregación, el llamado Monasterio Blanco. Como superior y líder espiritual dirigió varias cartas a la comunidad de mujeres, de las cuales se conservan 13, todas redactadas a raíz de conflictos internos o de malas o inadecuadas conductas de las monjas. Una de estas cartas fue dirigida a una monja, cuyo comportamiento se había desviado al camino de la insidia y la calumnia. Shenoute amonestó ese proceder diciéndole: ‘¿No es tu comportamiento en todo momento, ser disoluta en tus ganas de calumniar?’ Y después de reprocharle su conducta, e intentar enmendarla, dejó claro que ese comportamiento no era aceptado por el resto de hermanas: ‘Yo haré que ellas (el resto de monjas) te perdonen esta otra vez [...] a las que das problemas, y que reprochan desde tu pequeñez hasta tu grandeza de mujer’.⁴⁷

Esta falta es reiterada también en otros textos literarios. El mismo Paladio recoge uno de esos episodios acaecido entre dos monjas novicias de un monasterio pacomiano, situado en la localidad de Tsimine, en la Tebaida. Tras una discusión entre ambas novicias, una acusó falsamente a la otra ante toda la comunidad de haberse encontrado con un hombre en el exterior del monasterio (*Historia Lausiaca* 33): ‘Habiendo surgido una disputa entre ellas, bajo una inspiración diabólica, sin duda, y por malevolencia hacia su compañera, la acusó delante de la comunidad en un momento de cólera. Unas cuantas se asociaron a ella apoyando la acusación’.⁴⁸

En esta historia aparece un componente importante de la convivencia, como es la unión de grupos internos, recogida en la última frase de la cita: ‘Unas cuantas se asociaron a ella’. Al igual que se producían roces y discrepancias entre las monjas, también se creaban relaciones de empatía o amistad. Esto, *a priori*, podría resultar positivo, ya que siempre la armonía facilita la convivencia; sin embargo, el ejercicio ascético estaba concebido para aislarse del resto de la sociedad, y, en la vida comunitaria, las reglas de los monasterios prohibían este tipo de relaciones.

En el Monasterio Blanco parecen haberse creado grupos internos de amistad o camaradería entre algunas mujeres del monasterio. Shenoute en una de sus visitas a la comunidad femenina observó la existencia de relaciones amistosas entre algunas de ellas, y, así, en otra de sus cartas les reprochó esta actitud, manifestada por algunas mujeres que repartían la comida en el refectorio, favoreciendo a unas y menospreciando a otras:

Y en el caso de una mujer, que vino para que la sirviesen, y al acercarse a vosotras le entregasteis la pieza más selecta y disteis la ración más grande y abundante. Mientras que, en el caso de otra mujer, que vino a ser atendida y al acercarse le disteis la porción más humilde y pequeña, como si fuese una pobre (Krawiec 2002: 35).

En este pasaje se observa la infracción de varias normas; por un lado, un trato distinto a algunas mujeres cuando todas estaban en igualdad de condiciones dentro de la comunidad; por otro, un abuso de poder, puesto que las encargadas de servir la comida disponían de una competencia que las demás carecían; y, por último, la manifestación de sentimientos: amistad y favoritismo o enemistad y desprecio, lo cual no era propio de la condición monástica.

Con estas cartas, Shenoute pretendía solucionar problemas internos de convivencia de las monjas, reprenderlas e instruir las, para que enmendaran su comportamiento. Por tanto, a pesar de considerarse textos literarios, son testimonios directos que nos permiten conocer y analizar acciones y actuaciones concretas de algunas religiosas, y cómo afectaban a la convivencia en el monasterio. Los conflictos que se mencionan en ellas fueron analizados por Krawiec (2002: 31-50), mostrando la existencia constante

⁴⁷ Texto copto y traducción en Albarrán Martínez 2021: 253-256.

⁴⁸ Traducción de Sansegundo Valls 1991: 126.

de desavenencias entre las monjas en su espacio doméstico, causadas tanto por el uso común del espacio como por deseos de autoridad y poder.

El monacato estaba organizado de forma jerárquica, lo que suponía que unos pocos tenían la autoridad y el poder frente al resto de miembros de una comunidad, quienes únicamente podían —y debían— obedecerles. Esa estructura diferenciada supuso en ocasiones un motivo de conflicto interno en las comunidades femeninas. Gracias a las cartas de Shenoute, en el Monasterio Blanco se conocen varios casos de desavenencias entre superiores o jefas de sección con sus asistentes o subordinadas. Algunos corresponden a la desobediencia a realizar tareas encomendadas. Estos fueron los casos de una monja que se negó a acatar la orden de cambiar de tarea asignada⁴⁹ y el de otra que se negó a aceptar un cargo superior al que tenía.⁵⁰ La infracción de ambos casos únicamente correspondería a rebelión, siendo finalmente ambas sometidas, ya que tuvieron que acatar las órdenes que les habían dado.

Más allá de quejas por cuestiones puntuales como la asignación de tareas u ocupaciones, encontramos que algunas monjas manifestaron abiertamente su desacuerdo con la forma de gobierno de sus superiores, creando un choque permanente. Uno de estos casos fue el de una monja que solicitó trasladarse de sección, alegando que las diferencias insalvables con su superiora le harían abandonar el monasterio y con ello perder su salvación. Sin embargo, su solicitud fue denegada por Shenoute, quien fundamentó la negativa diciendo que los conflictos personales no debían interferir en el ejercicio ascético.⁵¹

No obstante, muchos otros casos manifiestan que los intereses personales interferían a menudo en la práctica de la ascesis. Son conocidos más ejemplos de conflictos en la jerarquía del monasterio, entre superiores y sus asistentes, quienes también poseían cierto poder y autoridad. Estos casos, pues, aunque se desconocen los motivos de los conflictos, bien podrían haber tenido como base el interés por acaparar más autoridad y poder por parte de cada una de las implicadas. Dos son los casos conocidos. Uno de ellos fue el de la monja Tapolle y su superiora, cuyo enfrentamiento parece haber durado varios meses. Tras los intentos de reconciliación de ambas por parte de Shenoute, finalmente Tapolle terminó cediendo y arrepintiéndose de su conducta.⁵² Sin embargo, el otro caso conocido, protagonizado por la monja Tahom y su superiora, tuvo un final distinto. Tahom parece claramente haber actuado impulsada por ambición de autoridad y poder. Primeramente, fue asistente de la superiora, con quien mantuvo el conflicto, que Shenoute intentó apaciguar: ‘Y tú, Tahom, hazme saber a través de tu padre y tu hermano porque no estás de acuerdo con la superiora’.⁵³ Pero, posteriormente, sabemos que llegó a ocupar el cargo de superiora de la comunidad, lo cual hace pensar que el conflicto tenía como base sus deseos de acaparar autoridad y poder dentro de la comunidad. Esto se corrobora por el pulso constante que mantuvo con el propio Shenoute por defender la autonomía de la comunidad femenina frente a la jerarquía central de la congregación. Así pues, Tahom parece ser un ejemplo de deseo de poder y autoridad, lo cual se alejaba del ejercicio ascético, que sostenía una actitud de humildad y sumisión.

Ejercer la ascesis en grupo conllevaba ciertos riesgos de trasgresión de normas básicas. Una de las cartas de Shenoute es especialmente rica en información sobre las infracciones cometidas por las monjas, ya que contiene una larga lista de castigos corporales adjudicados por Shenoute a monjas acusadas de transgredir, tanto normas generales de la ascesis como normas de regulación interna del monasterio.⁵⁴ Las faltas cometidas fueron muy variadas; entre ellas aparece el castigo por la excesiva amistad entre dos monjas. Se las acusó a ambas de exceder los límites de afectividad. A una se la acusó de afecto excesivo: ‘Tsansno, la hermana de Apa Hello. (...) cuarenta golpes de bastón, porque a veces ella corre

⁴⁹ Albarrán Martínez 2010: 158, Anónima 23.

⁵⁰ Albarrán Martínez 2010: 158, Anónima 24.

⁵¹ Albarrán Martínez 2010: 159, Anónima 26.

⁵² Albarrán Martínez 2010: 112, Tapolle 2.

⁵³ Albarrán Martínez 2010: 106-107, Tahom.

⁵⁴ Texto y traducción en Young 1993: 91-113; traducción también en Wilfong 2002: 308-311.

detrás de su vecina en amistad’;⁵⁵ pero a la otra se la acusó incluso de deseo físico: ‘Taese, la hermana de Pshai el joven. A ésta, concerniendo a lo que tú nos dijiste: “Ella corre detrás de Tsansno en amistad y deseo físico”, quince golpes de bastón’.⁵⁶

El contacto físico y las relaciones de afecto estaban prohibidos en el monasterio, por lo cual esa actitud amistosa mostrada entre Taese y Tsansno infringía ese código de conducta, y además podía incluso ser malinterpretado en una relación carnal, como podría ser este caso. Como ya se mencionó más arriba, parece que los monjes y monjas compartían habitación para dormir, ya que una de las normas prohibía mirar con deseo al compañero o compañera de habitación: ‘Malditos sean los varones (en un monasterio) y las mujeres (en el convento) que miran y dirigen sus ojos con deseo a la desnudez de sus vecinos en sus dormitorios’.⁵⁷ Estas dos mujeres, Taese y Tsansno, parecen haber sido compañeras de habitación, ya que al mencionar el castigo de Tsansno se dice que ésta corre tras su vecina, lo cual se entiende como compañeras del mismo cuarto. Ambas habrían, pues, infringido la norma de sentir deseo carnal por la compañera de habitación además de haber entablado amistad entre ambas.

Posteriormente, en época del sucesor de Shenoute, Besa, encontramos que éste también dirigió una carta a Herai, una de las mujeres de la comunidad. Herai fue amonestada por haber caído en el pecado de la fornicación: ‘Tú has amado a quienes han dormido contigo, que son los demonios, tú has multiplicado tu fornicación con ellos’.⁵⁸ Independientemente, de que se tratase o no de relaciones homosexuales —teóricamente los únicos varones que accedían al monasterio femenino eran el superior y ancianos de probada ascesis—, Herai infringió la norma principal de la ascesis, la continencia sexual. La contención del deseo sexual y sobre todo de las relaciones sexuales fueron una lucha constante en la vida ascética. Como se ha visto más arriba en relación al ascetismo doméstico, la gran desgracia de una virgen consagrada era la pérdida de la virginidad. Los monasterios femeninos que pertenecían a comunidades dobles o a congregaciones mixtas, estaban alejados de los masculinos, precisamente para evitar el contacto entre hombres y mujeres (Albarrán Martínez 2011: 175-189). La congregación de Shenoute tenía el monasterio de mujeres alejado de los dos monasterios masculinos, y solamente el propio Shenoute y monjes ancianos visitaban la comunidad femenina (Krawiec 1998). Sin embargo, alejar el deseo sexual de forma permanente no parece haber sido tarea fácil para las monjas, sobre todo en congregaciones como la de Shenoute, que acogía familias biológicas al completo,⁵⁹ por lo tanto, muchas mujeres, eran de edad adulta y estaban —o habían estado— casadas, y no se trataba de mujeres jóvenes y vírgenes como en el ascetismo doméstico, cuya vida podía ser más fácil de moldear o guiar.

Es evidente que mujeres de edad adulta con una vida anterior independiente hubiesen podido tener dificultades para adaptarse a la vida ascética y, además, vivir en un monasterio, donde existían normas que había que cumplir a rajatabla bajo pena de castigo corporal. Así, en la etapa de Besa encontramos que algunas de estas mujeres, que habían ingresado en el monasterio con sus familias, no se adaptaban, lo cual conllevaba la infracción de normas de la congregación con su actitud y comportamiento. Uno de los casos fue el de una mujer llamada María, quien había entrado en el monasterio con sus hijos y nietos. María es prueba de esa inadaptación a la vida ascética en comunidad. Según Besa, esta mujer había desobedecido de forma reiterada las normas de la congregación y había provocado disturbios con el resto de compañeras. Su insubordinación habría sido tal, que incluso, intentó marcharse del monasterio

⁵⁵ Albarrán Martínez 2010: 133, Tsansno 2.

⁵⁶ Albarrán Martínez 2010: 104, Taese 2.

⁵⁷ Shenoute, Regla 47, *vid. supra* n. 8.

⁵⁸ Texto copto en Khun 1956a: 99-104; traducción inglesa en Albarrán Martínez 2010: 54, Herai 2; Khun 1956b: 96-100.

⁵⁹ Sobre el ascetismo familiar *vid.* Jacobs y Krawiec 2003; *cf.* Krawiec 2003.

con su familia, como ella misma habría dicho, según Besa recogió en su carta: ‘Nosotros no permaneceremos en este monasterio que está lleno de iniquidad’.⁶⁰

Otro caso semejante fue el de Aphthonia, quien vivió en el monasterio en la misma época. Al igual que María, Aphthonia no fue capaz de adaptarse a la vida en el monasterio, creando enfrentamientos y conflictos constantes con sus compañeras, estando involucrada en peleas, disputas y hurtos, según el propio Besa dijo en la carta que le dirigió para aplacar su conducta y ofrecerle su perdón: ‘Si tu corazón no hubiese sido corrompido, no habrías despreciado el lugar en el que estás, ni habrías desgraciado a las hermanas que están contigo en el monasterio’.⁶¹

Consagrarse a la vida monástica era perpetuo, es decir que una vez que se decidía ingresar en un monasterio no se podía abandonar ni el tipo de vida ni el centro monástico, y así lo recogía la legislación eclesiástica y civil.⁶² Huir de un monasterio significa infringir o transgredir uno de los códigos de comportamiento más importantes de este tipo de vida. Sin embargo, como muestran los ejemplos mencionados, la vida en el interior de un monasterio no resultaba fácil para muchas monjas, por lo cual no es de extrañar que algunas decidiesen marcharse. Sin embargo, dado que las fuentes literarias pretendían ofrecer las virtudes y bondades de este tipo de vida, y que las fuentes documentales sobre el monacato femenino son relativamente escasas, no hay apenas casos conocidos de monjas que huyeran de los monasterios donde vivían.⁶³ En Egipto, se conoce el caso de una monja huida, pero obligada por las autoridades civiles a regresar al monasterio. Se conserva la carta,⁶⁴ que ella misma dirige a la madre superiora desde la oficina del pretorio, donde permaneció retenida hasta ser de nuevo devuelta al monasterio. La carta no da información sobre porqué la monja huyó, únicamente menciona que se había marchado por su propia voluntad. Suponemos que la marcha podría haber sido ocasionada por falta de vocación o por inadaptación a la vida monástica.

Conclusión

Tal y como se ha venido mencionando a lo largo de este trabajo, la vida monástica requería disciplina constante. La práctica correcta del ejercicio ascético suponía la obediencia a reglas concretas, ya fuesen las directrices dadas por obispos o sacerdotes a quienes lo ejercían de forma individual en sus casas, o a las normas internas de una comunidad, si se ejercía en grupo. Por ello, la ascesis implicaba subordinación a la autoridad eclesiástica o monástica y la conciliación con el resto de miembros con los que se convivía. No obstante, los textos muestran que existían infracciones constantes. Estas infracciones iban desde los principios más básicos o fundamentales como era la abstinencia sexual, hasta limitaciones o prohibiciones como la realización de actividades comerciales. Sin embargo, no todas las infracciones eran causa de desobediencia voluntaria, sino que algunas de ellas atendían a necesidades, como era el caso de las transacciones comerciales realizadas por las ascetas domésticas, ya que eran su medio de subsistencia.

Los textos aquí analizados, tomados como ejemplos, muestran como el espacio doméstico, ya fuese la casa ya fuese el monasterio, y las relaciones con los convivientes, resultaban factores determinantes, para ejercer la vida ascética. El comportamiento de ascetas domésticas o de monjas cenobitas variaba

⁶⁰ Texto copto en Khun 1956a: 54-57; traducción inglesa en Khun 1956b: 52-55; *vid.* Albarrán Martínez 2010: 68, María 8.

⁶¹ Texto copto en Khun 1956a: 37-39; traducción inglesa en Khun 1956b: 36-38; *vid.* Albarrán Martínez 2010: 35-36, Aphthonia.

⁶² *Regla de Pacomio, Praec.* 53-56; Concilio de Calcedonia, canon 4. *CTh.* 1, 3, 29 (471); *CJ.* 1, 3, 53 (532); *CJ.* 1, 3, 53 (532). *cf.* Albarrán Martínez 2001: 297-298.

⁶³ Gregorio Magno, *Epístola VIII*, 8-9, menciona que un obispo ordenó a la hija de Tuliano, un patricio romano, que volviese a su monasterio, del cual había huido.

⁶⁴ P.Oxy. XLIII 3150; Albarrán Martínez 2014.

según el espacio donde ejercían su modo de vida y la compañía en la que lo hacían. Los códigos de comportamiento impuestos para alcanzar la perfección ascética, no siempre podían seguirse de forma categórica en la vida diaria, puesto que las necesidades prácticas, en ocasiones, requerían omitirlos, o incluso transgredirlos. Igualmente, el rigor y exigencia de estos códigos en ocasiones sobrepasaba la condición humana e incluso moral, y era difícil seguirlos, por lo cual se provocaban infracciones, que podrían ser intencionadas o no. Por lo cual, es importante tener en cuenta estos dos factores: el espacio doméstico y los convivientes de ese espacio. Es especialmente en la vida comunitaria, donde tenemos más información y es más explícita, para determinar las dinámicas de convivencia y de relación entre monjas. Este contexto nos muestra el potencial para orientar el estudio hacia otros aspectos como por ejemplo las emociones o la empatía, indicando la posibilidad de abrir nuevos enfoques de las fuentes de las que disponemos.

Bibliografía

- Albarrán Martínez, M.J. 2010. *Prosopographia asceticarum aegyptiarum* (DVCTVS 1). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Albarrán Martínez, M.J. 2011. *Ascetismo y monacato femeninos según las fuentes papirológicas. Estudio de papiros y ostraca griegos y coptos* (Subsidia monastica 23). Barcelona: Publicaciones de la Abadía de Monsterrat.
- Albarrán Martínez, M.J. 2014. The nun on the run: New perspectives on P. Oxy. XLIII 3150. *Journal of Juristic Papyrology* 44: 9-27.
- Albarrán Martínez, M.J. 2015. Female asceticism and monasticism in Late Antique Egypt according to papyrological sources. *Journal of Coptic Studies* 17: 1-31.
- Albarrán Martínez, M.J. 2016. La prière, occupation quotidienne des moniales d'Égypte, en A. Binggeli, A. Boud'hors y M. Cassin (eds) *Manuscripta graeca et orientalia. Mélanges monastiques et patristiques en l'honneur de Paul Géhin* (Bibliothèque de Byzantion 12, Orientalia Lovaniensia Analecta 243): 1-16. Leuven/Paris/Bristol (CT): Peeters.
- Albarrán Martínez, M.J. 2021. Carta de Shenute a una monja insidiosa (Canon 6): la calumnia en una comunidad monástica femenina. *Cuadernos monásticos* 217: 243-256.
- Basset, R. (ed.) 1916. *Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)* (Patrologia Orientalis 11). Paris : Firmin-Didot.
- Bernard, O.B. y J. Bouvet 1972. *Vie de Sainte Synclétique et Discours de Salut à une vierge* (Spiritualité Orientale 9). Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine.
- Boon, A. 1932. *Pachomiana Latina. Règle et épîtres de s. Pachôme, épître de s. Théodore et 'liber' de s. Orsiesius* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7). Louvain: Collège Érasme.
- Brakke, D. 2006. *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*. Harvard: University Press.
- Cloke, G. 1995. 'This female man of God'. Women and spiritual power in the patristic age, AD 350-450. London/New York: Routledge.
- Clugnet, L. 1901. Vie (et Récits) de l'Abbé Daniel Le Scétiote (Ve siècle). *Revue de l'Orient Chrétien* 5: 49-73, 254-271, 370-391.
- Dihle, A. 1992. La fête chrétienne. *Revue des Études Augustiniennes* 38: 323-335.

- Elizalde, M. 1991. *Los Dichos de los Padres. Colección alfabética de los Apotegmas*, 2 vols. (Serie Los Santos Padres 11 y 12). Sevilla: Apostolado Mariano.
- Herrero de Jáuregui, M. 2002. La legislación imperial de los siglos IV-VI y la *praxis* jurídica del monacato egipcio. *Erytheia* 23: 7-37.
- Jacobs, A.S. y R. Krawiec 2003. Fathers Know Best? Christian Families in the Age of Asceticism. *Journal of Early Christian Studies* 11(3): 257-263.
- Khun, K.H. (ed.) 1956a. *Letters and Sermons of Besa* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 157). Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq.
- Khun, K.H. (ed.) 1956b. *Letters and Sermons of Besa* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 158). Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq.
- Krawiec, R. 1998. Space, Distance and Gender: Authority and the Separation of Communities in the White Monastery. *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 35(1): 45-63.
- Krawiec, R. 2002. *Shenoute and the women of the White Monastery. Egyptian monasticism in Late Antiquity*. Oxford: University Press.
- Krawiec, R. 2003. "From the Womb of the Church": Monastic Families. *Journal of Early Christian Studies* 11(3): 283-307.
- Layton, B. 2007. Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenoute's Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance. *Journal of Early Christian Studies* 15(1): 45-73.
- Layton, B. 2014. *The Canons of our fathers: monastic rules of Shenoute* (Oxford Early Christian Studies). Oxford: Oxford University Press.
- Nathan, G. 2017. Extended Family in the Experiences of Ausonius and Libanius, en S.R. Huebner y G. Nathan (eds) *Mediterranean families in antiquity: Households, extended families, and domestic space*: 243-257. Malden: Wiley Blackwell.
- Oates, J.F. y H. Willis (eds) *s.d. Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic, and Coptic Papyri, Ostraca, and Tablets*. The Duke Collaboratory for Classics Computing/The Institute for the Study of the Ancient World. <<https://papyri.info/docs/checklist>> [Fecha de consulta 25/11/2022]
- Riedel, W. y W.E. Crum 1904. *The Canons of Athanasius of Alexandria. The Arabic and Coptic versions*. London/Oxford: Willians and Norgate.
- Sansegundo Valls, L.E. 1991. *Paladio. El mundo de los Padres del Desierto. La Historia Lausiaca* (Serie Los Santos Padres 15). Sevilla: Apostolado Mariano.
- Simón Palmer, J. 1999. *Historias bizantinas de locura y santidad. Juan Mosco. El Prado. Leoncio de Neápolis. Vida de Simeón el Loco*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Torallas Tovar, S. 2001. La Regla de Pacomio de Tabenesi. *Erytheia* 22: 1-22.
- Vivian, T. (ed.) 2008. *Witness to Holiness Abba Daniel of Scetis. Translations of the Greek, Coptic, Ethiopic, Syriac, Armenian, Latin, Old Church Slavonic, and Arabic accounts* (Cistercian Studies Series 219). Kalamazoo (MI): Cistercian Publications.
- Wilfong, T.G. 2002. "Friendship and Physical Desire". The Discourse of Female Homoeroticism in Fifth-Century CE Egypt, en N. Sorkin Rabinowitz y L. Auanger (eds) *Among Women: From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*: 304-329. Texas: University Press.

- Wipszycka, E. 2002. L'ascétisme féminin dans l'Égypte de l'Antiquité Tardive : Topoi littéraires et formes d'ascèse, en H. Melaerts y L. Mooren (eds) *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine, Actes du Colloque International (Bruxelles-Louvain, 27-29 novembre 1997)* (Studia Hellenistica 37): 335-396. Louvain : Peeters.
- Wipszycka, E. 2009. *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe-VIIIe siècles)* (The Journal of Juristic Papyrology Supplement XI). Varsovie: Warsaw University, Faculty of Law and Administration, Chair of Roman and Antique Law/Warsaw University, Institute of Archaeology Department of Papyrology/Raphael Taubenschlag Foundation.
- Wipszycka, E. 2012. L'ascétisme féminin dans l'Égypte de l'Antiquité Tardive: un sujet difficile. Sur un livre de María Jesús Albarrán Martínez. *The Journal of Juristic Papyrology* 42: 337-351.
- Wipszycka, E. 2018-2019. A certain bishop and a certain diocese in Egypt at the turn of the fourth and fifth centuries: The testimony of the Canons of Athanasius. Late Antiquity. *Studies in Source Criticism* 17/18: 91-116.
- Young, D.W. 1993. *Coptic Manuscripts from the White Monastery: Works of Shenoute*. Wien: Verlag Brüder Hollinek.

Encomio y vituperio de emperatrices: Elia Pulqueria y Elia Eudocia en las fuentes calcedonenses y monofisitas (s. V–IX)

Ernest Marcos Hierro

Institut de Recerca en Cultures Medievales - Universitat de Barcelona

Abstract

The aim of this chapter is to examine the information that sources from the 5th to 8th centuries offer about the lives of the Theodosian empresses Aelia Pulcheria and Aelia Eudocia. The literary genre to which the source belongs (ecclesiastical history or chronography) and its adherence to the Chalcedonian or Monophysite tradition are taken into consideration since these characteristics explain its position with respect to both empresses. In this way, it is shown that the alternation between praise and vituperation of Pulcheria or Eudocia depends on the religious confession of the author and on his belonging to the Constantinopolitan tradition or to that of Syria and Egypt. The chapter also reviews the portrait of both empresses in Kenneth G. Holum's classic work about Theodosian Empresses and proposes a Monophysite origin in the account of the life of Eudocia in the *Chronography* of John Malalas and a hypothesis about the reason for her marital separation from Emperor Theodosius II.

Keywords

Imperial feminine in Byzantium; Aelia Pulcheria and Aelia Eudocia; Ecclesiastical History; Byzantine Chronography; Monophysite Tradition.

Introducción

Cuando están a punto de cumplirse cuarenta años de su aparición en 1982, el libro de Kenneth G. Holum *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity* sigue siendo una referencia imprescindible para los estudios sobre la condición imperial femenina en el Imperio Romano de Oriente. Los primeros revisores del volumen dejaron constancia de alguna de sus flaquezas, como su escasa atención al marco político y social de los acontecimientos que describía, pero, en general, mostraron su admiración por el talento expositivo del autor y abrazaron con entusiasmo la principal línea de investigación que proponía: la indagación sobre un nuevo tipo específico de *basileía* femenina, vinculado estrechamente al triunfo indiscutible del cristianismo en la ideología imperial de época teodosiana y formulado en unos términos que promovían la identificación de las soberanas con el modelo cristiano de máxima virtud femenina, la *Theotokos*, madre y virgen a la vez.¹ Así, con este libro basado en su tesis doctoral, Holum introdujo con éxito un enfoque propio de los nacientes estudios de género en el campo de la antigüedad tardía, iniciando, además, la costumbre de analizar e interpretar los discursos sobre las emperatrices en relación con la dinastía a la que pertenecieron ellas o sus consortes, como es perfectamente visible en el adjetivo que aquí las distingue: 'teodosianas'. Por esta razón, la influencia de esta obra es fácilmente detectable en los trabajos posteriores de investigadoras del llamado *Imperial Feminine* como, por ejemplo, entre las más veteranas, Linda Garland (1999), Liz James (2001), Leslie Brubaker (1997) y Judith Herrin (2000; 2002; 2013). Siguiendo la estela de Holum y asumiendo como premisas las conclusiones más importantes de su libro, todas ellas, en efecto, y muchos otros autores

¹ Vid., p. ej., las reseñas de J. Bregman (1985. *The Catholic Historical Review* 71: 591-592), A. Chastagnol (1986. *Latomus* 45: 466-467), E.A. Clark (1984. *Church History* 53: 82-83), A. Demandt (1985. *Gnomon* 57: 487-489), E.D. Hunt (1984. *History* 69: 99-300), J.H.W.G. Liebeschuetz (1985. *The Classical Review* 35: 146-147), A. McBride-Limaye (1995. *Comparative Civilizations Review* 33: 97-100) y H.C. Teitler (1986. *Mnemosyne* 39: 533-538).

han abordado el estudio de las vidas de las emperatrices de períodos históricos anteriores o posteriores con la misma voluntad de identificar un tipo de soberanía femenina específicamente bizantino, que tuviera unas características distintivas permanentes respecto de los modelos occidentales y que permitiera, al mismo tiempo, distinguir unos rasgos propios de cada momento histórico determinado. De este modo, junto a las teodosianas, tenemos también listadas y, en parte, analizadas, entre otras, a las soberanas constantinianas, justinianeas, iconoclastas, iconófilas, macedonias, comnenas, nicenas y paleólogas, un largo elenco que utilizamos para construir la mencionada imagen global de la *basileía* femenina bizantina, dando cuenta también de la evolución y los cambios propios de cada época.²

Ante una cosecha tan abundante y fructífera de estudios, parece justo e inevitable reconocer el mérito de Holum en lo que concierne a su origen. Sin embargo, como ocurre siempre que se revisa la literatura secundaria precedente, la relectura de este libro tan influyente no es un ejercicio exento de riesgo, puesto que pone en evidencia una interpretación y utilización de la información de las fuentes que hoy nos parecen cuestionables. En mi opinión, la reciente monografía de Anja Busch (2015) sobre las mujeres de la dinastía teodosiana, que incluye, además de las augustas de Oriente, a sus colegas de Occidente y a todas las princesas de la estirpe, no sólo supone en muchos aspectos la corrección y la superación necesarias de la obra de Holum, sino que también se erige en un hito muy importante de los estudios de género en la antigüedad tardía por su análisis e interpretación de las fuentes tanto literarias y diplomáticas como artísticas.³ Con un enfoque semejante al de Anja Busch, pero limitado a las figuras de Elia Pulqueria (399-453) y Elia Eudocia (c. 401-460), hermana y esposa respectivamente del emperador Teodosio II (401-450), el propósito de este capítulo es revisar, en primer lugar, la representación de ambas augustas que encontramos en las fuentes y, en segundo lugar, valorar el impacto que la interpretación de Holum de estos retratos ha tenido sobre su recepción contemporánea. Me parece muy conveniente, en efecto, leer las noticias sobre ambas cuñadas en el contexto específico de las obras que nos las ofrecen y conforme a las expectativas y a los usos de los géneros literarios a los que estos textos pertenecen. Así quizás podremos calibrar el valor de la información que tenemos de un modo más preciso.

Llama la atención, en primer término, la escasez de estas noticias y su limitación a aspectos muy puntuales de las vidas de ambas mujeres.⁴ Como en tantos otros casos de la historia bizantina, conocemos tan sólo algunas fechas claves de sus vidas (nacimiento, matrimonio, defunción, proclamación imperial) y tenemos algún relato sobre acontecimientos importantes que protagonizaron o en los que se vieron involucradas de modo tangencial, pero, tal como veremos, se trata de narraciones cuya credibilidad queda cuestionada por su indiscutible trasfondo literario. Ciertamente, en comparación con lo poco que sabemos de las soberanas de otros pueblos anteriores, contemporáneos y, por supuesto, también posteriores, en ámbitos distintos, podemos felicitarnos por nuestro conocimiento de la historia de las emperatrices teodosianas, pero no hay que olvidar que se trata de un conocimiento parcial y focalizado en el área de interés de los textos que nos hablan de ellas. En otras palabras, nuestro interés por la dimensión religiosa de la *basileía* femenina bizantina de esta época está determinado por el hecho de que nuestras fuentes contemporáneas principales pertenezcan al género de la historia eclesiástica y, por tanto, centren su atención en la relación entre estas emperatrices y los jerarcas de la Iglesia, ignorando todos los otros aspectos de sus vidas. Así, por ejemplo, por citar un caso distinto de la dinastía teodosiana, la figura de Elia Eudoxia, la esposa de Arcadio y madre de Teodosio II y Pulqueria, ha quedado prácticamente reducida en la memoria histórica al papel de contendiente de Juan Crisóstomo, puesto que así la describen tanto las historias eclesiásticas del siglo V como los propios

² Vid., a modo de ejemplo, el volumen Chiriatti M. y Villegas Marín, R. (ed.) 2021. *Mujeres imperiales, mujeres reales. Representaciones públicas y representaciones del poder en la Antigüedad tardía y Bizancio* (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 2). Paderborn: Brill Schöningh, en el que se reúnen los trabajos presentados en un coloquio del mismo nombre que tuvo lugar en la Universidad de Alcalá en el otoño de 2019.

³ Vid. en la obra de Busch 2015 los apartados dedicados a Elia Pulqueria (110-135) y Elia Eudocia (136-165).

⁴ Vid. datos y fuentes en Martindale 1980: 408-409 (Elia Eudocia) y 929-930 (Elia Pulqueria).

escritos del patriarca constantinopolitano (Martindale 1980: 410). De este modo, según la perspectiva desde la que se asumen y se interpretan estos relatos, Elia Eudoxia se nos presenta o bien como una émula odiosa de Herodías que exige, nuevamente, la cabeza del Bautista, tal como la describe el propio Crisóstomo y los historiadores que repiten su juicio, o bien como una intrépida defensora de la independencia de la autoridad imperial frente a la eclesiástica según la caracterización de Kenneth G. Holum (1982: 48-78). Ambas representaciones de la emperatriz tienen su origen en un hecho que parece incontrovertible —el protagonismo de Eudoxia en la polémica entre la corte y el patriarcado— y sólo se diferencian, en realidad, en la valoración de su actuación desde perspectivas ideológicas de épocas muy distintas. En nuestra aproximación contemporánea a la figura de la emperatriz Eudoxia no podemos ignorar ni minimizar su conflicto con el patriarca, pero creo que debemos conservar en todo momento la conciencia del carácter literario y, por tanto, inevitablemente artificioso e interesado de los relatos que nos lo describen. No disponemos de una visión poliédrica de Eudoxia y de su actividad pública y privada, sino de su reducción al papel de antagonista de Juan Crisóstomo con las consecuencias que ello conlleva para nuestra intelección de su vida y de su obra. Estamos tratando, en definitiva, con un personaje literario, con una reina malvada y viciosa de la estirpe de Jezabel y de la consorte incestuosa de Herodes el Grande, y la conciencia de este hecho debe estar siempre presente en nuestra valoración de la persona histórica de Elia Eudoxia.⁵

El testimonio de las Historias eclesiásticas del siglo V: Sócrates y Sozomeno

Entre los autores críticos con la consorte de Arcadio que pertenecen a la tradición inaugurada en el siglo IV tras la *Pax Constantiniana* por la *Historia eclesiástica* del obispo Eusebio de Cesarea (c. 263-339), el trato de Pulqueria y Eudocia no es en absoluto uniforme. En las obras de la tríada más antigua y prestigiosa de este grupo, constituida por los escolásticos constantinopolitanos Sócrates (c. 380-439) y Sozomeno (c. 400-450) y por el controvertido obispo Teodoreto de Ciro (c. 393-458), el trato es radicalmente distinto. En el capítulo 36 del libro V de la obra de Teodoreto, que concluye con la muerte de Teodoro de Mopsuestia en el año 428, el autor habla en plural de las hermanas de Teodosio II, que han consagrado a Dios su virginidad y comparten con su hermano las prácticas propias de una vida piadosa, pero no destaca especialmente a Pulqueria (Parmentier 1911: 339). Tampoco menciona a Eudocia, que había contraído matrimonio con Teodosio siete años antes, en el 421. Este desinterés por los asuntos de la familia imperial quizás se deba, en primer lugar, al hecho de que Teodoreto escribe en la lejana Siria y, quizás también a que detiene su relato antes del inicio de la vida propiamente pública de ambas augustas. Sin embargo, en las historias de Sócrates y Sozomeno, la situación es muy distinta. En la obra de Sócrates (Hussey 1893: 302-314), que es, al parecer, la fuente principal de Sozomeno y que conservamos en su integridad, tampoco se distingue a Pulqueria entre las piadosas hermanas del emperador (VII, 22), mientras que, en cambio, se ofrecen informaciones precisas, en primer lugar, en el capítulo 21 del libro VII sobre el origen ateniense y pagano de la augusta Eudocia, hija del sofista Leoncio, y sobre su autoría de un poema en honor de las victorias sobre los persas de su esposo. Más tarde, en el capítulo 44 (Hussey 1893: 327), es mencionada como madre de Eudoxia, la hija mayor de Teodosio, en ocasión de las bodas de esta con el emperador occidental Valentiano III en el 437 y, por último, Sócrates concluye prácticamente su obra en el capítulo 47 con la noticia del primer viaje de

⁵ Para valorar la asunción por K. G. Holum (1982: 70) de la caracterización literaria de Elia Eudoxia *vid.* el pasaje en el que describe y comenta la muerte de la augusta el 6 de octubre del 404: 'On October 6, 404, Chrysostom's antagonist Eudoxia, exhausted by the ordeal, suffered a fatal miscarriage. It may have been induced by a savage hailstorm four days earlier, which she took to be a sign of divine anger at her treatment of the bishop. In antiquity pregnancy and childbearing always threatened a woman's life, and to oppose a holy man like Chrysostom was no less risky, subjecting one to the terror of heaven's wrath at any moment. Eudoxia accepted the risks. Like most women she gloried in children; her pride had a special depth, however, because her offspring meant public order and dynastic security. Chrysostom's insults not only belittled a woman but challenged the authenticity of an empress' sacral *basileia*'.

Eudocia a Tierra Santa en el 438-439, descrito como una piadosa peregrinación como consecuencia de un voto previo de la emperatriz (Hussey 1893: 329). El silencio de Sócrates sobre Pulqueria y los elogios implícitos que dirige a Eudocia contrastan llamativamente con lo que hallamos, por el contrario, en Sozomeno, que procede en este punto de forma inversa a su modelo.

En su historia, efectivamente, Sozomeno no menciona jamás a Eudocia y dedica, por el contrario, los tres primeros capítulos de su libro IX y último a un encomio desbordante de las virtudes de Pulqueria, que incluye una narración que la presenta como agraciada por nocturnas visitas oníricas de santos (Hussey 1860: 876-888). Se trata de un retrato excepcional, que analizaré con detalle más adelante, puesto que es la fuente principal de la imagen más divulgada de Pulqueria y, por tanto, también la base para todos los discursos sobre la concepción cristiana de la *basileía* femenina que se le atribuye, incluyendo, por supuesto, el de Kenneth G. Holum (1982: 90-94). La ausencia de Eudocia en esta obra podría deberse a su presunta caída en desgracia tras el escándalo que veremos a continuación, pero el final abrupto de la historia de Sozomeno en el 425 nos priva de certeza en este punto. En cualquier caso, resulta evidente el interés entusiasta de este autor por exaltar la figura de la hermana del emperador, sin que sienta, por el contrario, la necesidad ni siquiera de registrar la condición de hombre casado de Teodosio en las fechas finales de su relato. Como suele acontecer, los historiadores eclesiásticos del siglo VI Teodoro el Lector o Anagnostes (1865: 165-168) y Evagrio Escolástico o de Epifanía (536/7-594) recogieron las visiones divergentes de sus predecesores sobre ambas augustas y las integraron en sus relatos sin diferenciarlas. En el caso de Evagrio, además, como veremos más adelante, tomó en consideración también, en este caso para cuestionarlas, las informaciones que le proporcionaban otro tipo de textos, aquellos que narraban el infortunio de Eudocia que acabo de mencionar. Dirigiremos ahora nuestra atención a este relato omnipresente en las obras de otro género literario: la cronografía bizantina.⁶

El relato de las crónicas bizantinas (s. VI-IX): Malalas, *Chronicon Paschale*, Teófanos Confesor

A diferencia de las historias eclesiásticas, los textos de esta otra tradición historiográfica, que en época cristiana se inicia, primero, con los cinco libros de la *Cronografía* de Sexto Julio Africano (c. 160-240) y su adaptación posterior en la obra de igual título de Eusebio de Cesarea, tienen, en su mayoría, la estructura de los anales. Los acontecimientos se describen por orden cronológico en noticias datadas según el cómputo anual de las diversas eras que utilice el autor junto con indicaciones complementarias a partir de los años de gobierno de emperadores, reyes y patriarcas o de ciclos tradicionales como las indicaciones. De este modo, por la propia dinámica narrativa del género, que privilegia la viñeta sugestiva frente al discurso reflexivo global, el relato del episodio concreto datado en un año preciso tiende a independizarse del conjunto tanto en su redacción por el autor como en la recepción del lector. En las crónicas bizantinas, en efecto, sorprende a menudo la incoherencia en el tratamiento de los personajes históricos, cuya valoración depende en cada caso del papel que interpretan en la narración del hecho particular que se refiere. Ello se debe también, por supuesto, al propio método de composición de los cronógrafos, que extraen su información de fuentes muy diversas y las integran a menudo en sus obras de manera acrítica, atentos sobre todo a datar de la manera más exacta posible los hechos narrados. En su selección, además, destacan casi siempre los acontecimientos más chocantes con la voluntad de mostrar al lector las vías tortuosas de intervención de la Divinidad en la historia humana. En este contexto condicionado por las normas propias del género, aparece por vez primera el relato del fin de la convivencia matrimonial de los emperadores Teodosio y Eudocia en el Libro XIV de la *Cronografía* atribuida a Juan Malalas (c. 491-578), un clérigo de origen sirio afincado en Constantinopla durante el

⁶ Por otra parte, en dos pasajes de la *Historia Eclesiástica* del autor arriano Filostorgio, conservados en el epítome del códice 41 de la *Biblioteca* del patriarca Focio (c. 820-893), Pulqueria aparece mencionada como hija de Arcadio y de Elia Eudoxia (XI, 6) y como hermana de Teodosio II y administradora de sus papeles oficiales (XII, 7).

reinado de Justiniano (527-565) (Dindorf 1831: 356-358; Thurn 2000: 276-278).⁷ A partir del núcleo de información de esta obra, la historia reaparecerá en crónicas posteriores con el añadido de noticias procedentes de otras fuentes más la introducción tradicional de nuevos elementos, atribuibles, en su mayor parte, al talento narrativo de sus autores. También se enriquecerá la interpretación explícita de los hechos con el efecto negativo consiguiente que veremos para la figura de Eudocia. En cualquier caso, a falta de fuentes más antiguas, el relato de Malalas debe ser nuestro punto de partida, aunque, como trataré de demostrar, no se trate del origen primero de esta versión de la historia. Antes de proceder al análisis del pasaje, querría, sin embargo, consignar un hecho que me parece relevante. Como en el caso de la obra de Sócrates que ya hemos mencionado, la presencia de Pulqueria en la *Cronografía* de Malalas es prácticamente irrelevante. Aparte de su decisiva intervención en las bodas de su hermano, se la menciona tan solo brevemente en dos pasajes como esposa de Marciano (Dindorf 1831: 367) y como difunta (Dindorf 1831: 368). Toda la atención del autor se concentra en el personaje de Eudocia, que adquiere en esta obra la estatura mítica que la caracteriza en la tradición literaria posterior.

La narración del libro XIV de la *Cronografía* de Malalas comienza con el encargo que el joven Teodosio hace a su hermana mayor Pulqueria, de buscarle una esposa, que debe ser necesariamente virgen y muy bella, sin que su origen ni su educación sean factores que tomar en cuenta (Dindorf 1831: 352-356; Thurn 2000: 273-276). En la búsqueda, que se revela, al principio, infructuosa, participa también un compañero de infancia del emperador llamado Paulino, que goza de toda su confianza. Por esas mismas fechas llega a Constantinopla desde Atenas una joven llamada Atenáis de gran belleza y exquisita formación clásica, hija del difunto filósofo Leoncio, quien la ha agraviado terriblemente en su testamento: le ha dejado tan solo la ínfima suma de cien *nomísmata*, porque su fortuna —pronostica— supera la del resto de las mujeres. Atenáis ha suplicado ayuda a sus hermanos Valeriano y Gesio, pero ante la negativa de estos a compartir con ella el legado paterno, se ha desplazado a la capital imperial para presentar su caso ante la corte. Cuando Pulqueria conoce a la joven, comprende al instante que puede tratarse de una esposa perfecta para su hermano y se vale de una estratagema para que Teodosio, acompañado por Paulino, pueda contemplar en secreto a la joven y decidir por sí mismo. Enamorado al instante de la muchacha, el emperador la convierte en su esposa, después de que ella, que era pagana, reciba junto con el bautismo el nombre cristiano de Eudocia. Este primer pasaje concluye con el relato de las generosas recompensas que la nueva soberana otorga a sus hermanos, puesto que han sido ellos los instrumentos involuntarios de su famosa fortuna, y con la descripción de la felicidad de la joven pareja, cuya unión es bendecida por el nacimiento de una hija, Licinia Eudoxia. En este contexto, el cronógrafo menciona también a Paulino, que ha obtenido la dignidad de magister y tiene acceso permanente a ambos soberanos. A continuación, tras un breve párrafo de transición que informa sobre la situación del imperio en Occidente y el matrimonio de Licinia Eudoxia con Valentiniano III, Malalas refiere el episodio extraordinario de la manzana itinerante y de la desgracia consiguiente que aflige a la emperatriz consorte (Dindorf 1831: 356-358; Thurn 2000: 276-278).

En la fiesta de Epifanía de un año no precisado, en efecto, mientras Paulino está ausente del séquito imperial por enfermedad, un mendigo ofrece al emperador una manzana fría de grandes dimensiones y extraordinaria lozanía, por la que recibe un generoso donativo del emperador. El admirado Teodosio envía la fruta como obsequio a su esposa y Eudocia, a su vez, tomando en consideración —aclara el cronógrafo— la amistad existente entre el emperador y Paulino, la hace llegar al magister. El paso siguiente es obvio: Paulino, que ignora el origen primero de la manzana, la envía a Teodosio, que la recibe en el mismo momento en el que regresa de la liturgia de la Epifanía. Sorprendido por el retorno inesperado del regalo, el soberano interroga a Eudocia por el paradero de la manzana y ella le contesta que se la ha comido. La evidente mentira provoca un acceso de celos al emperador, que sospecha que su esposa ha

⁷ Hay que precisar que la estructura de la obra de Malalas no es todavía cronológica como la de los anales, sino que narra los acontecimientos en el marco de los reinados de los sucesivos emperadores romanos de Oriente y de Occidente. El modo de integración de las noticias de sus fuentes se ajusta, sin embargo, tal como veremos, a lo descrito en general para el género cronográfico bizantino.

enviado 'por amor' el obsequio a Paulino. Incapaz de contener su cólera, Teodosio hace matar a su íntimo amigo, causando así una gran consternación a Eudocia, que no solo siente sobre su conciencia esta muerte, sino que además ha sido expuesta a la ignominia pública como sospechosa de adulterio. Por ello, solicita y obtiene de Teodosio el permiso para viajar a Jerusalén e instalarse allí como benefactora de los Santos Lugares. El cronista menciona las obras de filantropía que la emperatriz lleva a término en su exilio voluntario y concluye su relato afirmando que Eudocia negó siempre, incluso en su lecho de muerte, la culpa que su esposo le atribuía. Así concluye la historia de la augusta exiliada. Tras esta primera aparición en una obra datada aproximadamente un siglo después de los hechos narrados, este relato se vuelve recurrente en las cronografías posteriores con las inevitables ampliaciones de su letra y de su sentido a las que aludía antes. En este texto tomaremos únicamente en consideración los ejemplos de dos obras tan representativas e influyentes del género como la *Crónica Pascual* y la *Cronografía* de Teófanos el Confesor.

Recibe el nombre de *Crónica Pascual* un texto que se conserva en un único códice, el número 1941 de los códices griegos de la Biblioteca Vaticana (*Codex Vaticanus Graecus* 1941). Como todos los textos de este género, se trata de una obra que comienza con la creación del mundo y acaba, en este caso, en el reinado del emperador Heraclio en el año 628. Su autor, por tanto, vivió en la primera mitad del siglo VII. Su fuente principal es la crónica de Malalas, cuyo relato sigue muy de cerca, aunque embellecido por el uso de una lengua más culta y sofisticada y amplificado con el recurso a figuras retóricas y a usos propios de una tradición literaria más culta. De acuerdo con la estructura de los anales propia de la cronografía, encontramos aquí la narración unitaria de Malalas dividida en dos partes. La primera, que recoge el episodio del matrimonio de Teodosio y Atenais Eudocia, está datada en el año 420, noveno del reinado del augusto Teodosio el Joven, en lo que concierne a la búsqueda y hallazgo de la consorte imperial, mientras que la noticia de la celebración de las bodas, de la reconciliación con los hermanos y de la descripción de la feliz vida de la pareja junto a su amigo Paulino aparece situada en el año siguiente, el 421, con una datación precisa de la ceremonia (Dindorf 1832: 575-579). Es evidente que el autor de la *Crónica Pascual* despliega cronológicamente los acontecimientos según las sugerencias implícitas en el texto que sigue. Como Malalas ha descrito como un largo proceso la selección de la futura emperatriz, el nuevo cronista procede a datar su inicio en el año anterior a la boda distribuyendo así la información de su relato en una secuencia temporal verosímil. Por lo que respecta a los detalles de la narración, en esta primera parte hay pocos cambios, pero resultan significativos. De un lado, por un error evidente atribuible quizás al copista del manuscrito vaticano, el padre de la emperatriz ya no lleva el nombre de Leoncio, que le atribuía también, tal como hemos visto, la historia eclesiástica contemporánea de Sócrates, sino el muy filosófico Heráclito, sin duda conveniente para un sabio pagano. Por otro lado, el relato se amplía con intervenciones en estilo directo de los personajes, como, por ejemplo, la descripción de los encantos físicos y espirituales de Atenais que el autor atribuye a la entusiasmada Pulqueria: 'pura, egregia, de suave carácter, de bella nariz, de piel tan blanca como la nieve, de grandes ojos, llena de gracia, de cabellera rubia, de andares modestos, elocuente, griega y virgen' (Dindorf 1832: 577-578). El autor no olvida mencionar expresamente la admiración que este espectáculo provoca en Paulino, que en la *Crónica Pascual* es promocionado a la categoría de padrino del matrimonio, un detalle llamativo que Malalas, sin embargo, no había mencionado en su texto (Dindorf 1832: 579). En contraste con este primer pasaje, el episodio posterior de la desgracia de la emperatriz, datado aquí en el año 444, presenta, en cambio, un tratamiento menos literaturizado respecto a su modelo (Dindorf 1832: 584-585).

El cronista del siglo VII, en efecto, se limita tan solo a recrear la escena, inexistente en la *Cronografía* de Malalas, de la dramática exhibición de la manzana ante la emperatriz mentirosa que acaba de jurar que se la ha comido, y a añadir un elogio de la belleza y juventud de Paulino. De este modo, en la línea de la écfrasis arrebatada de la belleza de la emperatriz mencionada más arriba, lo caracteriza como el protagonista de un infeliz episodio sentimental. Resulta, por otra parte, llamativa la interpolación en este punto del relato de la estancia en Antioquía de Eudocia en ruta hacia Jerusalén. Es evidente la procedencia de esta información de otra fuente, emparentada, sin duda, con la de la *Historia Eclesiástica*

de Evagrio Escolástico, que recoge también este episodio. Sin embargo, en el caso de la *Crónica Pascual* la datación es errónea, puesto que esta visita a Antioquía no tuvo lugar en el 444, sino durante la primera peregrinación de Eudocia a Tierra Santa en el 438-439. Su presencia aquí demuestra de manera elocuente el método de trabajo del autor de esta crónica, que integra las noticias de sus fuentes en un discurso propio, elaborado con una voluntad evidente de desarrollar narrativamente los temas que aborda.

La segunda y última fuente de este relato que abordaremos es la *Cronografía* escrita por el monje iconófilo Teófanos el Confesor (758-818) en la primera década del siglo IX. Concebida como la continuación de la obra inacabada de Jorge el Sincelo, secretario del patriarca Tarasio, y conservada en seis manuscritos, esta crónica recoge gran cantidad de información procedente de obras anteriores, tanto de la tradición historiográfica culta como de la cronográfica previa, y la organiza en noticias datadas, tal como hemos visto, según el año del mundo correspondiente y los años de gobierno de emperadores, reyes y patriarcas. En el caso que nos ocupa, Teófanos integra el relato de Malalas sobre Eudocia en una narración que incluye hechos que no están testimoniados en las fuentes que hemos visto hasta ahora. Con ellos construye una visión compleja y no exenta de contradicciones de los acontecimientos que condujeron al alejamiento de la corte de Eudocia, dibujando un enfrentamiento largo, duro y soterrado entre las augustas cuñadas. Por este motivo, Kenneth G. Holum utiliza la obra de Teófanos como una de sus fuentes principales, ya que le proporciona, como veremos a continuación, argumentos para fundamentar su visión de la relación entre Eudocia y Pulqueria.

En lo que respecta al relato sobre las bodas de Teodosio y Atenaís, Teófanos se muestra en este punto excepcionalmente parco: se limita a enunciar en la noticia del AM 5911 (419) que en ese año la hija del filósofo Leoncio llamada Athenaís fue bautizada como Eudocia por el patriarca Ático de Constantinopla y se casó con Teodosio, según la opinión, que en este caso es determinativa, de Pulqueria, que tomó en consideración su belleza física, la inteligencia de su alma y la elocuencia de sus discursos (Boor 1883: 83). El cronógrafo, sin embargo, no menciona ni la herencia disputada del filósofo, ni las cuitas de la augusta Pulqueria para encontrar una novia para su hermano, ni tan siquiera la figura dudosa de Paulino. Según toda apariencia, por tanto, podríamos concluir que el Confesor no sigue en este punto a Malalas, sino que reproduce una información tan escueta sobre el acontecimiento como la que podemos leer en el capítulo citado más arriba de la *Historia eclesiástica* de Sócrates. No obstante, cuando en la noticia correspondiente al AM 5940 (448), Teófanos hace responsable al maléfico eunuco Crisafio del origen de la crisis religiosa que condujo a la convocatoria del Concilio llamado del Latrocinio de Éfeso en el 449 y acusa también a este favorito de Teodosio de provocar la discordia entre Pulqueria y Eudocia a fin de debilitar el poder de la primera y, en definitiva, alejar al emperador de ambas augustas, el cronista aprovecha la ocasión para interpolar sin solución de continuidad el episodio de la manzana como si hubiera tenido lugar en esa fecha (Boor 1883: 98-100). A diferencia de Malalas, que no es en absoluto explícito en este punto, Teófanos afirma desde el principio la existencia de una relación amorosa entre el ‘muy inteligente y muy bello’ Paulino y la emperatriz, quien comparte su intimidad con él frecuentemente. A continuación, el cronógrafo ofrece un relato sintético de los hechos en el que introduce tan solo un par de detalles de su cosecha: un plazo de dos días en el tránsito de la manzana entre Paulino y Teodosio, inexistente en la obra de Malalas, y un tenso diálogo entre los esposos, en el que el agosto exige incluso a Eudocia que jure decir la verdad por la salvación de su alma. Por último, añade una nueva información sobre el destierro de Paulino a Capadocia antes de su ejecución y retoma el hilo de su discurso sobre el origen de la crisis monofisita y las tensiones entre Pulqueria y Eudocia atizadas por Crisafio.⁸ Más adelante, en la noticia datada en el AM 5942 (AD 450), al exponer la caída en desgracia del eunuco y su destierro posterior, Teófanos menciona entre los motivos de reproche que Teodosio dirige ahora a su esposa, cómplice en esta obra del presunto maltrato a Pulqueria, también el asunto con Paulino (Boor 1883: 101-102). La augusta ofendida pide entonces permiso al agosto para

⁸ La localización de la ejecución de Paulino en Cesarea de Capadocia aparece también, como veremos más adelante, en la crónica del Conde Marcelino (Mommsen 1894: 50). *Vid.*, sobre Paulino, Martindale 1980: 846-847.

partir a Tierra Santa y el cronógrafo introduce aquí la noticia de la ejecución en Palestina de dos clérigos del séquito de Eudocia, un incidente que revela la existencia de conflictos en el matrimonio imperial tras su alejamiento. La otra fuente de información sobre este hecho, sin embargo, la crónica latina del conde Marcelino, contemporáneo de Juan Malalas, lo data en el año 444, una fecha que encaja mejor con la sucesión cronológica de los acontecimientos tal como la presentan las otras obras de este período (Mommsen 1894: 81). Ningún otro autor anterior a Teófanos, en efecto, presenta a Eudocia como aliada de Crisafio en su conflicto con Pulqueria, ni da tampoco a entender la presencia de la augusta consorte en la capital imperial en los años previos al Latrocinio de Éfeso. Todo parece indicar, pues, que Teófanos, o tal vez su fuente, construye aquí un relato de enfrentamiento entre cuñadas que resulta, sin duda, estimulante para la imaginación, pero que no encuentra confirmación en las obras de otros autores. Por ello, Kenneth G. Holm no lo asume en su totalidad, a pesar de emplear muchos de sus detalles y, en general, su premisa intelectual para reforzar su opinión favorable a la existencia de un antagonismo perpetuo entre ambas augustas.⁹ En cualquier caso, debemos retener la recurrencia también en la *Cronografía* de Teófanos al adulterio de Eudocia y al episodio de la manzana como una de las causas de su exilio de Constantinopla.

Frente a este coro de voces que reproducen el relato de Malalas con un tono cada vez más acusador contra la emperatriz, contrastan vivamente dos autores que defienden su reputación contra esta calumnia. El más antiguo es Evagrio Escolástico (536/7-594), oriundo de la localidad siria de Epifanía, cercana a la actual Hama, que escribió en Constantinopla en la segunda mitad del siglo VI una *Historia Eclesiástica* con la aspiración de continuar las obras previas de Sócrates, Sozomeno y Teodoreto, puesto que toma como punto de partida la controversia sobre la predicación de Nestorio. En los capítulos XX y XXI de su Libro I, Evagrio (1844: 21-23) menciona a la emperatriz Eudocia y atribuye explícitamente la mediación de su matrimonio con Teodosio a la augusta Pulqueria. A continuación, refiere la noticia de su estancia en Antioquía durante su primer viaje a Tierra Santa en 438-439, información que ya hemos visto que también nos ofrecía el autor de la *Crónica Pascual*, aunque fuera con datación errónea, y, por último, al hablar de la instalación definitiva de la augusta en Jerusalén, Evagrio se niega a repetir los motivos que los historiadores aducen para este hecho, puesto que le parece que ‘no dicen la verdad’ sobre ello. La misma desautorización del episodio de la manzana, pero con una concreción aún mayor, la encontramos en la crónica copta del obispo egipcio Juan de Nikiu, que vivió a caballo entre los siglos VII y VIII (Charles 1916: 104-106). Este autor de confesión monofisita recoge en el capítulo LXXXVII dedicado al reinado de Teodosio II el episodio de la manzana con algunas pequeñas variaciones en su relato, pero, a diferencia de los textos que hemos visto previamente, defiende la inocencia de Eudocia, justificando su mentira por el terror que le inspira la cólera de su esposo. Paulino, sospechoso de rebelión contra el agosto, acaba igualmente ejecutado, pero Juan de Nikiu insiste todavía en exonerar a la emperatriz de las acusaciones de los historiadores y proclama su inmaculada castidad. Cuando luego menciona su traslado a Jerusalén, fusionando los dos viajes en una única peregrinación sin retorno, y describe sus actos de filantropía en los Santos Lugares, el cronista copto nos da, finalmente, la clave para comprender la razón de su entusiasmo por Eudocia. La emperatriz —nos dice—rehusó la comunión con el patriarca Juvenal de Jerusalén y mostró, en cambio, su adhesión a los monjes y obispos partidarios de Teodosio de Alejandría (Charles 1916: 108-109). A diferencia de su cuñada Pulqueria y de su flamante esposo Marciano, que presidieron en el 451 en la basílica de Santa Eufemia de Calcedonia la sesión final del Concilio Ecuménico, Elia Eudocia se reveló partidaria de la doctrina alejandrina monofisita, situándose de este modo en el campo contrario a la Ortodoxia calcedoniana. El hagiógrafo del siglo VI Ciro de Escitópolis (523-556) (Schwartz 1939: 47-49) atribuye a San Eutimio y a San Simeón el Estilita los méritos del regreso a la grey ortodoxa prácticamente *in articulo mortis* de Eudocia, pero la persistencia de los rumores negativos sobre su virtud en obras escritas en Constantinopla en el siglo V y el hecho de que tan solo un sirio y un egipcio hayan salido en su defensa da pie a pensar que dicha conversión no se produjo y que Eudocia murió, como afirma Juan de Nikiu, profesando la fe, para él ortodoxa, de la

⁹ Vid. el relato de este enfrentamiento en el Capítulo VI del libro de Holm (Holm 1982: 175-216).

tradición alejandrina. En cualquier caso, la conexión monofisita me permitirá a continuación exponer mi teoría sobre el origen del episodio de la manzana y, en general, del relato de la vida de Elia Eudocia que nos ofrece la *Cronografía* de Juan Malalas.

Una posible Vida de Eudocia monofisita

En publicaciones previas (Marcos Hierro 2003; Marcos Hierro 2012), he postulado como fuente de la sección del Libro XIV de Malalas sobre la consorte de Teodosio II una posible *Vita Eudociae* monofisita, cuya existencia todavía no está testimoniada.¹⁰ En mi opinión, en esta hipotética hagiografía de la soberana, Elia Eudocia aparecería caracterizada como la víctima inocente de los celos furibundos de su esposo. Esta es, de hecho, la interpretación inmediata del sentido del texto de Malalas por aquellos lectores que desconocen las versiones posteriores de la historia en la *Crónica Pascual* o en la *Cronografía* de Teófanos el Confesor. Según Malalas, en efecto, parece evidente que no existe ninguna relación ilícita entre la augusta y Paulino y que las sospechas del soberano son producto de su irritable imaginación. La insistencia de Eudocia en declarar su inocencia incluso en su lecho de muerte, cuando está en juego la salvación eterna de su alma, refuerza, a mi entender, la credibilidad de su afirmación. Por ello, me inclino a pensar que, en el relato original, tal y como ocurre también en la *Crónica* de Juan de Nikiu, que quizás conocía también la fuente de Malalas, la emperatriz no es culpable y su mentira se justifica por el terror que la cólera arbitraria de su marido le provoca. Enlazando este episodio con el anterior de las nupcias imperiales, he propuesto, además, reconocer en la estructura narrativa del relato total sobre la vida de Eudocia en la *Cronografía* de Malalas la huella de un tipo específico de hagiografía imperial que he denominado ‘La novela de Esther’ (Marcos Hierro 2021). Como en el libro del Antiguo Testamento que narra las bodas de una piadosa joven judía con el gran rey pagano de Persia, en este hipotético texto monofisita se leería la historia de una muchacha pagana que logra casarse con un emperador cristiano gracias a su belleza y virtud en el contexto de un proceso abierto de selección, que permite a una candidata tan improbable como ella alzarse con la victoria. Tras este primer éxito, el consiguiente bautismo y la recompensa divina posterior de descendencia, la posición de Eudocia en la corte pelagra por una acusación de adulterio, reforzada por la mentira instintiva que mencionaba más arriba. Como en el caso de Esther, que se desmaya de pánico cuando comparece ante Artajerjes, o en el de otra émula posterior de la reina judía, la emperatriz iconófila Teodora, que finge compartir la fe iconoclasta de su feroz esposo Teófilo (Marcos Hierro 2021), la consorte de Teodosio II intenta aplacar con una falsedad a su enfurecido marido. Humillada públicamente por la ejecución inmerecida de Paulino, Eudocia no tiene más remedio entonces que partir a Tierra Santa para poder vivir allí en libertad su fe monofisita lejos de Teodosio, cuya adhesión a la doctrina calcedoniana no es puesta en duda por los autores ortodoxos posteriores al reinado conjunto de Pulqueria y Marciano. Este es, en mi opinión, el objetivo del esquema narrativo que he enunciado: explicar y justificar las vicisitudes del matrimonio entre una joven devota de la fe de su hagiógrafo, Esther, Eudocia y Teodora, y un hombre pagano o herético, inferior, en cualquier caso, a las virtudes de su mujer, como Artajerjes, Teodosio II y Teófilo. Esta novela hagiográfica, que conserva todavía en el texto de Malalas su espíritu original, se convierte, a continuación, en la tradición cronográfica calcedoniana, en una denuncia de la impureza de una augusta con demasiadas aristas: pagana de origen, poeta y oradora, defensora de la fe monofisita. Sin tomar en consideración el trasfondo de la polémica cristológica contemporánea en la interpretación de su figura, historiadores modernos como Ferdinand Gregorovius (1882) o Charles Diehl (1906) han asumido esta visión y han presentado a Elia Eudocia como una suerte de infeliz heroína romántica atrapada en la corte monástica en la que reina su virtuosa cuñada. Como el propio Holum (1982: 192-193), que no concede, sin embargo, demasiado crédito al episodio de la manzana, la imaginan a menudo como una

¹⁰ Vid. también Beck 1966: ‘Am ehesten möchte man an eine hagiographisch-legendären Amplifikation ihres frommen Lebens an Heiligen Stätten durch monophysitische Bewundern denken, für die sie (Eudocia) der rechtgläubige Antipode aus dem Kaiserhaus gegenüber den ketzerischen Initiationen des Chalcedonense war’.

émula de Juliano el Apóstata, una criptopagana que simula su devoción para no comprometer su papel oficial de augusta cristiana. Se trata, sin duda, de un retrato halagador de sus cualidades y empático con sus presuntos sufrimientos, pero a pesar del convencimiento con el que se plasma en las obras de los autores citados, no debemos perder de vista que se fundamenta en un artificio literario tal como nos lo demuestra el uso del mismo episodio de la manzana, pero con otros protagonistas, en una fuente monofisita que en este caso conservamos.

Me refiero, en efecto, a la *Vida* del patriarca Dióscoro de Alejandría, escrita por Teopistos antes del año 477 (Burgess 1993-1994). En este texto bastante más cercano que la obra de Malalas a la época de los acontecimientos descritos, Teodosio II envía la hermosa manzana no a su esposa, a quien no se menciona en absoluto, sino a su hermana Pulqueria, que, a su vez, la hace llegar no a Paulino, sino a su amante secreto Marciano. Cuando el emperador descubre el engaño en los términos habituales, destierra de la corte al joven soldado, que regresará posteriormente para apoderarse del trono mediante sus nupcias con la presunta augusta virgen. Es patente la voluntad calumniadora del autor, que, por un lado, insinúa la existencia de una relación casi incestuosa entre los imperiales hermanos y, por el otro, desmiente enérgicamente la exhibición pública de la virtud de Pulqueria. Desde que Richard W. Burgess llamó la atención sobre este pasaje en los años 90, con posterioridad, por tanto, a la publicación de libro de Holum, se ha subrayado por diversos autores la precedencia cronológica del relato de Teopistos frente al de Malalas a fin de mostrar el episodio en el que son protagonistas Eudocia y Paulino como una adaptación calcedoniana y antimonofisita de la calumnia contra Pulqueria y Marciano (Scott 2010). De este modo, los ortodoxos constantinopolitanos desviarían la culpa predicada de la hermana de Teodosio atribuyéndola a su consorte. Según mi opinión, sin embargo, habida cuenta de que la historia de la manzana tiene un papel clave en el relato de la vida de Eudocia, puesto que proporciona una dramática justificación a su radical decisión de abandonar la capital y trasladarse a Tierra Santa, me inclino por pensar que la fuente monofisita cuya existencia propongo es anterior a la *Vida* de Dióscoro de Alejandría, o, por lo menos, independiente de ella. A mi juicio, resulta más verosímil la creación de este episodio en el contexto de un encomio y para describir un triángulo matrimonial antes que inventarlo para un vituperio aplicado a una historia de mayor obscenidad, puesto que añade a la impureza de una relación no matrimonial ingredientes de incesto y violación de voto público de castidad. En cualquier caso, el episodio de la obra de Teopistos, que tan solo sobrevive en la tradición siria, demuestra la existencia de narrativas enfrentadas sobre la virtud de ambas augustas entre los hagiógrafos y cronistas de la segunda mitad del siglo V al siglo VIII de los diversos ámbitos lingüísticos del mundo bizantino.¹¹ Una vez analizada, tal como decía antes, la imagen de Elia Eudocia en las fuentes de esta época, es hora de regresar a los capítulos de la *Historia Eclesiástica* de Sozomeno que nos han legado el retrato de Elia Pulqueria, omnipresente desde entonces en todos los autores antiguos y modernos que se han ocupado de ella.

Las fuentes antiguas en el relato de Kenneth Holum

Se trata, sin duda, de una de las cumbres del género encomiástico bizantino (Hussey 1860: 876-888). Su objeto es definir como glorioso el reinado aparentemente conjunto de Teodosio y Pulqueria, puesto que esta es, al parecer, la concepción del gobierno del estado romano que patrocina Sozomeno. Como afirma al principio del primer capítulo del Libro IX, en su opinión, la piedad es la única virtud que han de tener los soberanos para su salvación y el ejercicio de su autoridad, y no hay duda de que esta impera entre los hijos de Arcadio y Eudoxia. Entre los cuatro que sobreviven destaca especialmente la mayor,

¹¹ Burgess (1993-1994) menciona otras fuentes monofisitas griegas, pero únicamente conservadas en su traducción siríaca, críticas con Pulqueria y elogiosas de Eudocia como la *Historia eclesiástica* de Zacarías Rétor (c. 490) (Hamilton y Brooks 1899) y las *Plerophoriae* de Juan Rufo (entre el 512 y el 518) (Horn y Phenix 2008). Vid. también el artículo de Drake 1979.

Pulqueria, que ha asumido, contando apenas 15 años, la función de pedagoga de su hermano Teodosio y de sus hermanas Arcadia y Marina. Sozomeno narra a continuación el episodio de la consagración pública de la virginidad de la joven princesa y lo justifica por su voluntad de no dar entrada en palacio a un hombre que pudiera disputarle el poder a su amado hermano (Hussey 1860: 877). El historiador menciona también la erección en Santa Sofía de un altar conmemorativo del acontecimiento, enfatizando la dimensión litúrgica con la que Pulqueria dota siempre a todos sus actos. Seguidamente, describe la educación del soberano, otorgando todo el mérito de sus éxitos a su venerada maestra, que pone un énfasis especial en la formación religiosa ortodoxa de Teodosio, un aspecto que se revelará como fundamental cuando estallen en el futuro las disensiones heréticas. Para ilustrar su discurso con un ejemplo elocuente del favor que la Divinidad dispensa a la casta soberana, Sozomeno incluye en el capítulo II un largo y fascinante excursus narrativo sobre el redescubrimiento en Constantinopla de un oculto santuario arriano en el que se custodian las reliquias de los célebres cuarenta mártires militares de Sebastea (Hussey 1860: 881-887). La protagonista de este relato milagroso es la propia Pulqueria que recibe en sueños varias visiones que le indican el paradero de los santos restos. Tras este episodio tal vez demasiado lisonjero para su destinataria, el autor lleva a cabo en el capítulo III la recapitulación de las máximas virtudes de Pulqueria, aquellas que, según la opinión de Kenneth G. Holum,¹² son el fundamento y la justificación de su reivindicación de un concepto específico de la *basileía* femenina cristiana: su dedicación al cuidado de los templos y a la compañía de los sacerdotes; su actividad filantrópica en provecho de extranjeros y pobres; su constante y devoto culto a Dios y su régimen de vida propio de las mujeres honestas, siempre ocupadas en las tareas domésticas, especialmente en la confección de vestidos (Hussey 1860: 888). Este modelo ejemplar de feminidad que Pulqueria impone también a sus hermanas menores contrasta, ciertamente, de manera radical con la Eudocia maligna y casquivana de la *Cronografía* de Teófanos el Confesor. No hay que olvidar, sin embargo, que mientras Sozomeno escribe su obra en vida de ambas augustas, el cronista iconófilo lo hace casi tres siglos después de sus muertes, cuando, tal como espero haber mostrado en las páginas anteriores, el sentido original de los relatos se ha ido alterando con la contaminación y manipulación de las fuentes. Por esta razón, no me parece prudente otorgar un exceso de valor al contraste de retratos que proceden de épocas y contextos muy distintos. Caracterizar, como decía más arriba, a Elia Eudocia como una hipócrita criptopagana y a Elia Pulqueria como una cristianísima soberana conlleva la creación de un enfrentamiento artificioso entre ambas que impone en el historiador que lo asume la tendencia inevitable a interpretar todos los acontecimientos desde este punto de vista.

Este es el caso, por ejemplo, de uno de los puntos más discutidos del libro de Kennerth G. Holum, su opinión de que Atenais Eudocia, al contrario de lo que afirman los autores ortodoxos contemporáneos e, incluso, la vida monofisita cuya existencia postulo, no fue escogida como novia de Teodosio por Pulqueria, sino que su elección fue promovida por el partido pagano de la corte.¹³ De este modo, el conflicto entre cuñadas habría existido desde el principio, puesto que el primer objetivo de los promotores de dicho enlace habría sido provocar la ruptura entre los hermanos y entronizar una representante de sus intereses políticos y culturales. Como ya mostró Allan Cameron (1982) en un artículo aparecido poco después de la publicación de la monografía de Holum, no hallamos en nuestras fuentes indicios ciertos de la existencia en la Constantinopla de Teodosio II de un círculo organizado de tradicionalistas apegados a los principios y prácticas de la antigua *paideía* helénica. Holum, sin embargo, interpreta toda la actividad literaria de Eudocia como muestra de su fidelidad a la gloriosa tradición pagana, aunque la materia de sus *homerocentones* y de su obra sobre la leyenda de Cipriano y Justina sea claramente cristiana.¹⁴ También la convierte, a pesar nuevamente del silencio de las fuentes, en patrona del poeta Ciro de Panópolis, un prefecto controvertido de Constantinopla, a quien Holum (1982: 189-

¹² Vid., especialmente, Holum 1982: 90-94.

¹³ Vid. el artículo Holum 1977 y, especialmente, la compleja argumentación en Holum 1982: 112-130. Vid. también el escepticismo de Beck 1966.

¹⁴ Vid. la obra literaria de Elia Eudocia en las publicaciones de Ludwich 1879; Usher 1999.

193), a pesar de que acabó sus días como obispo, incluye también en el grupo semiclandestino de los amigos paganizantes de la emperatriz consorte. Por último, atribuye el alejamiento de Elia Eudocia de la corte al éxito de las intrigas convergentes de Crisafio y Pulqueria y presenta, en consecuencia, como un exilio amargo la etapa final de su vida en Jerusalén (Holum 1982: 193-194). Llegados a este punto, antes de acabar el estudio, querría exponer una conjetura mía sobre la razón de este segundo viaje a Tierra Santa que me parece fundada, pero que no puedo, en justicia, tampoco dar por probada. A modo de orientación, empezaré esta exposición con una declaración de principios.

Conclusión

A mi parecer, no hay razones objetivas para no creer que fue Pulqueria la responsable de seleccionar la esposa de su hermano Teodosio II. La elección de Atenais, como indica Cameron, pudo deberse al parentesco de la joven con Asclepiodoto, un importante militar de la corte, y su condición inicialmente pagana no determina que su conversión al cristianismo fuera insincera, ni que su posterior pasión por la teología alejandrina fuera fingida. Es un tópico bien conocido desde los tiempos de Saulo Pablo que el celo de los conversos resulta a menudo insuperable. No creo, por otro lado, que existieran causas de disensión grave entre ambas cuñadas durante el tiempo que convivieron en Constantinopla. Tal como hemos visto, la fuente explícita principal de este relato es la *Cronografía* de Teófanos Confesor, un texto compilado cuatro siglos después de los hechos que narra y, además, plagado de errores y contradicciones. Prescindo, por tanto, de este enfoque conflictivo de la relación, del mismo modo que también niego la credibilidad de las acusaciones de adulterio contra Eudocia por causa de Paulino. Al parecer, un magister de este nombre cayó, efectivamente, en desgracia durante el reinado de Teodosio II, concretamente en el año 440, tal como nos indica su escueta mención en la obra del Conde Marcelino (Mommsen 1894: 50). Sin embargo, su inclusión en esta historia se debe, en mi opinión, al autor de mi hipotética hagiografía monofisita de Eudocia, que necesitaba justificar con el esbozo de una ruptura del matrimonio imperial la decisión de la emperatriz de instalarse para siempre en Tierra Santa.

A mi modo de ver, para acabar, existe una fuente contemporánea, que todavía no he mencionado, que puede proporcionarnos la clave para entender el motivo de esta decisión inusitada. Se trata de la *Vida* de Melania la Joven (ca. 383-439), escrita por su discípulo Geroncio poco después de la muerte de la santa. En los capítulos 58 y 59 de esta obra maestra de la hagiografía del siglo V, aparece la propia Elia Eudocia como amiga fiel y discípula de Melania, a quien la augusta conoció en Constantinopla y visitó luego en Jerusalén durante su primera peregrinación a Tierra Santa (Gorce 1962: 241-247). Según mi hipótesis (Marcos 2012: 178-180), fue el ejemplo de la santa, que se había separado de su esposo Piniano a fin de dedicar ambos sus vidas al ascetismo, lo que movió, probablemente, a la augusta a solicitar el permiso de Teodosio para interrumpir su convivencia matrimonial y emprender por separado el camino de la santidad. Ninguna fuente avala la conjetura que arriesgo, pero resulta coherente con la descripción de las prácticas devotas de ambos esposos de que nos dan testimonio los autores que los conocieron en vida, desde Sócrates y Sozomenos a Geroncio. Es posible que el recuerdo de esta separación pactada se perdiera con el naufragio posterior del prestigio de Eudocia, afectada, como hemos visto, por su adhesión a la fe monofisita de sus vecinos de Palestina. En cualquier caso, puestos en la tesitura de optar por una posible explicación de la causa enigmática de este alejamiento, prefiero descartar su atribución a un escándalo de adulterio, por otra parte, negado enfáticamente, como hemos visto, por la *Cronografía* de Juan Malalas, y abogo por considerarlo, en cambio, un acto de piedad propio de una pareja tan santa como lo fueron sus modelos Melania y Piniano. Así es, precisamente, como se imagina Juan de Nikiu, el panegirista copto de Eudocia, el cese de la convivencia de los soberanos: “the empress withdrew from the world and lived in solitude. And the emperor also gave himself to fasting and prayer and to the singing of psalms and hymns, and he pursued a virtuous course” (Charles 1916: 106). Tomando en consideración la inexistencia de datos ciertos, quizás sería oportuno, tras tantos siglos de asunción del relato calcedoniano, conceder ahora a la variante monofisita la atención que merece.

Bibliografía

- Beck, H.G. 1966. Eudokia, en T. Klauser (ed.) *Reallexikon für Antike und Christentum*. Vol. VI: 843-847. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag.
- Boor, C.d. (ed.) 1883. *Theophanis Chronographia*. Leipzig: Teubner.
- Brubaker, L. 1997. Memorials of Helena: Patterns in Imperial Female Matronage in the Fourth and the Fifth Centuries, en L. James (ed.) *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*: 25-75. London/New York: Routledge.
- Burgess, R.W. 1993-1994. The Accession of Marcian in the Light of Chalcedon Apologetic and Monophysite Polemic. *Byzantinische Zeitschrift* 86-87(1): 47-68.
- Busch, A. 2015. *Die Frauen der theodosianischen Dynastie. Macht und Repräsentation kaiserlicher Frauen im 5. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Cameron, A. 1982. The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius I, en J.J. Winkler y G. Williams (eds) *Later Greek Literature*: 217-289. Cambridge: Cambridge University Press.
- Charles, R.H. 1916. *The Chronicle of John, Coptic Bishop of Nikiu, translated from Zotenberg's Ethiopic Text*. London: Williams/Northgate.
- Diehl, C. 1906. *Figures byzantines I*. Paris: Libraire Armand Colin.
- Dindorf, L. 1831. *Ioannis Malalae Chronographia*. Bonn: Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Impensis Ed. Weberi.
- Dindorf, L. 1832. *Chronicon Paschale I*. Bonn: Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Impensis Ed. Weberi.
- Drake, H. 1979. A Coptic Version of the Discovery of the Holy Sepulchre. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20: 381-392.
- Evagrio Escolástico 1844. *Evagrii Scholastici Epiphaniensis et ex praefectis Ecclesiasticae Historiae Libri sex*. Oxford: E Typografeo Academico.
- Garland, L. 1999. *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, 527-1204*. London: Routledge.
- Gorce, D. 1962. *Vie de Sainte Mélanie* (Sources Chrétiennes 90). París: Éditions du Cerf.
- Gregorovius, F. 1882. *Athenais, Geschichte einer byzantinischen Kaiserin*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Hamilton, F.J. y E.W. Brooks. 1899. *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*. London: Methuen & CO.
- Herrin, J. 2000. The Imperial Feminine in Byzantium. *Past & Present* 169: 3-35.
- Herrin, J. 2002. *Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium*. Princeton: Princeton University Press.
- Herrin, J. 2013. *Unrivalled Influence. Women and Empire in Byzantium*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Holum, K.G. 1977. Pulcheria's Crusade and the Ideology of Imperial Victory. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 18: 33-52.

- Holum, K.G. 1982. *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Horn C.B. y R.R. Phenix Jr. 2008. *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Hussey, R. 1860. *Sozomeni Ecclesiastica Historia*. Vol. II. Oxford: E Typographeo Academico.
- Hussey, R. 1893. *Socrates' Ecclesiastical History*. Oxford: Clarendon Press.
- James, L. 2001. *Empress and Power in Early Byzantium*. London: Leicester University Press.
- Luwich, A. 1897. *Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani... reliquiae*. Leipzig: B. G. Teubner Verlag.
- Marcos Hierro, E. 2001. Beauté et sainteté: hagiographie et littérature dans le motif du concours d'élection des impératrices byzantines (VIIIe-IXe siècles), en *XXe Congrès International des études byzantines, Pré-actes III. Communications libres*. Vol. III: 121. Paris: Collège de France-Sorbonne.
- Marcos Hierro, E. 2003. Usos ideológicos de personajes históricos en la tradición bizantina y neogriega, en S. Torallas Tovar (ed.) *Memoria de los Seminarios de Filología e Historia: 187-201*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Marcos Hierro, E. 2012. Atenais-Eudòcia: santedat i poder en una època difícil, en E. Vintró, F. Mestre y P. Gómez Cardó (eds) *Homenatge a Montserrat Jufresa: 175-192*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Marcos Hierro, E. 2021. La novela de Esther. Un modelo hagiográfico para emperatrices ortodoxas, en M. Chiriatti y R. Villegas Marín (eds) *Mujeres imperiales, mujeres reales. Representaciones públicas y representaciones del poder en la Antigüedad tardía y Bizancio (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 2)*: 132-154. Paderborn: 294-310. Paderborn: Brill Schöningh.
- Martindale, J. R. 1980. *The Prosopography of the Later Roman Empire II: A.D. 395-527*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mommsen, T. 1894. *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII*. Berlin: Monumenta Germaniae Historica. Weidmann.
- Parmentier, L. 1911. *Theodoret Kirchengeschichte*. Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung.
- Scott, R. 2010. From propaganda to history to literature: The Byzantine stories of Theodosius' apple and Marcian's eagles, en R. Macrides (ed.) *History as Literature in Byzantium: Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, April 2007 (Publications of the Society for the Promotion of Byzantine Studies 15)*: 115-131. Farnham: Ashgate.
- Schwartz, E. 1939. *Kyrillos von Skythopolis*. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag.
- Teodoro Lector 1865. Excerpta ex Historia Ecclesiastica Theodori Lectoris ab Nicephoro Callisto collecta, en *Eusebii Alexandrini Episocopi, Eusebii Emeseni, Leontii Byzantini opera quae reperiri potuerunt omnia*. Paris: J.-P. Migne.
- Thurn, J. (ed.) 2002. *Ioannis Malalae Chronographia*. Berlin: Corpus Fontium Historiae Byzantinae Series Berolinensis.
- Usher, M.D. 1999. *Homerocentones Eudociae Augustae*. Stuttgart: Bibliotheca Teubneriana.

Roles femeninos, clanes isáuricos y la política del Imperio Romano de Oriente en el siglo V d.n.e.

Margarita Vallejo Girvés

Universidad de Alcalá¹

Abstract

From the forties of the 5th century C.E. until the end of that century, the Isaurians, who were 'generals' from the barbaric hinterland and that had been considered little more than bandits and pirates until recently, became extremely influential in the politics of the Eastern Roman Empire. The names of many of the wives and daughters of the most prominent members of these clans are well known, as well as how they influenced their husbands or how, unfortunately, they could not always escape the disgrace of the men in their families. Many studies have analysed the political and family activity of these generals, but no attention has been paid to the role that the women of these families played in their political promotion or the way in which the disgraced male members of these family groups affected them. In particular, figures such as Paulina, wife of the Magister Militum Zeno, and Lallis, mother of the emperor Zeno, are analysed.

Keywords

Eastern Roman Empire; 5th century C.E.; Isaurians; Clans; Female roles.

Introducción

El siglo V d.n.e. en el Imperio Romano de Oriente fue el del dominio de las dinastías teodosiana y leónida, jugando sus respectivas emperatrices un destacadísimo papel político, institucional y evergético; fue también el siglo de las invasiones bárbaras, como la de los hunos y los ostrogodos. Durante el gobierno de ambas dinastías, durante al menos un cuarto de siglo —si bien no de modo continuado— diversos generales, *magistri militum*, isaurios tuvieron un importante papel político, llegando incluso a gobernar el Imperio.

Isauria es una región de Asia Menor, en el área cilicia, determinada geográficamente por un relieve enormemente montañoso, que imprimió un carácter particular a sus habitantes. Estos, con toda probabilidad étnicamente relacionados con las poblaciones luvitas que ocuparon la región en el segundo milenio a.n.e. (Craig Melcher 2003; Feld 2005: 37-43; Mouton, Rutherford y Yabukovich 2013; Payne 2012),² se integraron en la organización administrativa y sociopolítica del Imperio Romano, si bien historiográficamente se les califica habitualmente como 'la barbarie interior', queriendo indicar con ello que su integración en la *koiné* grecorromana había sido más teórica que real. Los episodios de piratería y bandidaje protagonizados por isaurios, repetidamente narrados en las fuentes literarias, son fundamentalmente la razón de tal consideración, en la que, paradójicamente, no se tiene tanto en cuenta su alta pericia en la construcción naval, aspecto también destacado por las fuentes literarias (Feld 2005: 56-200; Pottier 2005; Shaw 1990).

¹ Este artículo se inscribe dentro del proyecto de investigación PCG2018-093729-B-100, *Materializando a una Augusta: Historia, Historiografía e Historiología de las emperatrices Leónidas (457-518)*, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España.

² Agradezco estas referencias al Dr. Josué Justel Vicente. Sobre la propuesta de relación entre los luvitas y los isaurios, véase Craig Melchert 2003: 110.

Estudios recientes, sin embargo, están demostrando que la integración de los isaurios en los más altos círculos políticos, sociales y militares romano-orientales de los siglos IV y V d.n.e. fue un hecho innegable (Elton 2000b: 293-294; Feld 2005: 207-335; Lee 2013: 90-94; Lenski 1999: 425; Wood 2009: 131). En los últimos años de la dinastía teodosiana, entre el 447 y el 451, el principal general del ejército romano era un individuo de origen isaurio, el *Magister Utriusque Militiae per Orientem* Zenón, nombrado también cónsul en 448, artífice de la política de oposición a los repetidos pactos con los hunos que, bajo el gobierno de Teodosio II, estaba promoviendo el eunuco Crisafio y el grupo de la corte de Constantinopla que lo apoyaba. Pero, éste fue sólo el primer episodio perfectamente documentado del ascenso social y político de los isaurios en la corte de Constantinopla, pues unos quince años después de su fallecimiento, otro isaurio, que había adoptado el mismo nombre que el *Magister Utriusque Militiae per Orientem* del que venimos hablando, esto es, Zenón, contrajo matrimonio con Ariadne, la hija primogénita de los emperadores León I y Verina. En el transcurso de los intentos del emperador León I por acabar con el control político que el grupo familiar de Aspar y su hijo Ardabur ejercían sobre él y su gobierno, aquel emperador atrajo a la corte a este segundo Zenón, al que acompañaba un importante número de jefes de lo que podríamos llamar clanes isaurios, que acudían con efectivos que pasaron a engrosar las filas del ejército romano. Este segundo Zenón fue, sucesivamente, el gran apoyo de León I, fue padre del futuro emperador León II, coemperador con su hijo, y, tras el prematuro fallecimiento de éste, fue proclamado emperador en solitario (Kosiński 2010b).

No son pocos los isaurios cuyos nombres conocemos que tuvieron un papel destacado en episodios de marcado carácter político en las cortes de León I, del usurpador Basilisco y, sobre todo, del propio Zenón. Citaremos únicamente los de Illus, un general isaurio dirigente de su propio grupo o clan, inicialmente colaborador de Zenón y finalmente opositor; el de Longino, hermano de Zenón, tal vez con ambiciones de sucederle en el trono; y el de Leoncio, un usurpador al gobierno de Zenón, por ser de origen isaurio según la información que encontramos en algunos autores que narraron acontecimientos de aquel período.

Nos hemos circunscrito únicamente a estos generales, el *Magister Utriusque Militiae per Orientem* Zenón, el emperador Zenón, el *Magister Utriusque Militiae per Orientem* Illus, el *Magister Utriusque Militiae per Thracias* y usurpador Leoncio, y el cónsul Longino, por ser los que podemos relacionar con mujeres conocidas por sus nombres, por sus acciones o por las consecuencias sufridas por estar relacionadas con esos políticos isaurios.

Los estudios sobre el ámbito isaurio, especialmente destacando el papel político de los generales del siglo V d.n.e. que acabamos de nombrar, llamaron la atención de un grupo de estudiosos a finales del siglo XIX. Estos estudios eran de marcado carácter político, dedicados casi exclusivamente a analizar su papel en las controversias políticas y bélicas del Imperio Romano de Oriente en ese período (Brooks 1893: 209-238). Aunque algunos artículos de los años cincuenta y setenta del siglo XX estudiaron indirectamente a los isaurios (Minor 1979: 117-127; Thompson 1946: 18-31), hubo que esperar hasta los años ochenta y noventa de ese siglo para volver a encontrar de nuevo interés por estudiar no sólo este período, sino el protagonismo isáurico en el mismo (Burgess 1990: 109-121; Burgess 1992: 874-880; Feissel 1999: 9-17; Heucke 1997: 45-54; Laniado 1991: 147-173; Lenski 1999: 413-465; Shaw 1990). Sin embargo, ha sido en el siglo XXI cuando un renovado interés por la figura del emperador Zenón, tradicionalmente considerado en la historiografía anterior como un hereje y un político taimado y vengativo, ha reivindicado no sólo su obra de gobierno sino un estudio más profundo del grupo étnico al que él y sus principales apoyos iniciales pertenecían (Croke 2005: 147-203; Elton 2000a: 393-407; Elton 2000b: 293-307; Feld 2005; Kiel-Freytag 2010: 291-301; Kosiński 2010a: 635-649; Kosiński 2010b; Olariu 2008: 100-105; Pottier 2005; Puech 2007: 379-396; Rosaci 2019: 18-29; Wood 2009: 129-138). A ello también ha contribuido las modernas ediciones de obras de autores que han tratado el período protagonizado por los isaurios, pues, situado entre el gobierno de dos dinastías destacadas propagandísticamente hablando —las teodosiana y justiniana—, las fuentes literarias que narraban el período habían sido escasamente consideradas por las grandes líneas editoriales interesadas en los autores de la Antigüedad

Tardía oriental, si bien hay que reconocer que al escaso interés contribuyó también la fragmentariedad de muchos de los textos (Carolla 2008; Kosiński *et al.* 2021; Mariev 2008; Roberto 2005). Por su parte, como monografía dedicada exclusivamente a los isaurios debemos destacar especialmente la obra de Karl Feld (2005). Además, no se puede olvidar que al progreso de estos análisis ha contribuido notablemente la epigrafía, pues han sido abundantes los hallazgos de epígrafes tardoantiguos en el área isáurica, lo que ha aumentado el corpus prosopográfico de los isaurios (Hagel y Tomaschitz 1998).

Tanto las monografías como los artículos o capítulos de libro, obra de estos y otros autores que acabamos de citar, dedican la totalidad de su estudio o parte de ellos a las dos mujeres que tuvieron un mayor contacto con los isaurios, esto es, las emperatrices Verina y Ariadne. Esta última por haberse casado con un isaurio, el segundo Zenón; por haber dado a luz a un hijo fruto de esa unión, por lo tanto, un niño romano-isaurio, que reinaría con el nombre de León II; por, tras la muerte de este niño-emperador, haber otorgado mediante su matrimonio, la legitimidad imperial al segundo Zenón, en virtud de la cual fue elevado al trono imperial; y, por último, tras el fallecimiento de éste, por haber decidido, nuevamente como transmisora de la legitimidad, que el sucesor de Zenón no fuera su hermano Longino, otro isaurio, sino Anastasio, un romano, tal y como le pidió el *demos* de Constantinopla en el Hipódromo (entre otros Angelova 2004: 1-15; Meier 2010: 277-291; Vallejo Girvés, en prensa). Por su parte, la emperatriz Verina, madre de Ariadne y suegra, en consecuencia, de Zenón, ha recibido también un considerable interés en tanto que contribuyó a destituir a su yerno, poco después de su elevación al trono; en tanto que, arrepentida, favoreció el regreso de Zenón y de Ariadne al trono; en tanto que participó en varias conjuras para acabar con el poder del general isaurio Illus; en tanto que fue entregada a este último por Zenón como rehén con el objetivo de protegerse políticamente; y en tanto que proclamó y coronó a un emperador, títere del general Illus, éste ya abiertamente enfrentado a Zenón. Este emperador, un nuevo usurpador contra Zenón, fue Leoncio, considerado isaurio por algunos autores. Además, Verina falleció, poco después de ese episodio de la coronación, en una fortaleza isauria (Leszka 1998; Leszka 2017; Twardowska 2014; Vallejo Girvés 2015; Vallejo Girvés 2017; Vallejo Girvés 2021b; Vallejo Girvés 2022).

Sin embargo, no vamos a dedicar este estudio a los importantes episodios protagonizados por ambas mujeres; la razón no es que sus figuras políticas no tengan interés, sino que consideramos más pertinente llamar la atención sobre otras mujeres vinculadas a los isaurios de este período, las cuales, en el mejor de los casos, reciben unas pocas líneas en alguno de los estudios arriba citados. Estas mujeres, mejor que las dos emperatrices citadas, representan los roles desempeñados por las mujeres vinculadas a destacados generales isaurios inmersos en los círculos aristocráticos de la corte imperial del siglo V bajo las dinastías teodosiana y leónida.

Es cierto que no son muchas las mujeres de las que podemos hablar; de algunas no conocemos ni sus nombres. No es menos cierto que, además, apenas conocemos sus acciones o destino vital, pero consideramos que la información que poseemos es lo suficientemente significativa para comenzar a plantear una línea de investigación. En esta ocasión son consideraciones preliminares, pero tenemos intención de profundizar en las mismas en otros trabajos que seguirán a éste. Así, nuestro interés estará puesto en las siguientes mujeres, vinculadas a los dos períodos de poder de los isaurios en la corte de Constantinopla.

Por lo que se refiere al final de la dinastía teodosiana, nos interesaremos por la patricia Paulina, esposa del *Magister Utriusque Militiae per Orientem* del 448, Zenón, y por la mujer, de nombre desconocido, hija de Saturnino, que fue raptada o protegida por este Zenón, y sucesivamente casada con dos de sus leales.

Por lo que se refiere al gobierno del emperador Zenón, consideraremos a Lallis, madre de éste y de Longino; a Arcadia, primera esposa de Zenón; a una mujer anónima, cuya madre acusó a éste de haber abusado de ella; y a la hija o nieta ilegítima de Zenón.

Durante el gobierno de Zenón, pero pertenecientes verosíblemente a otro grupo o clan familiar isaurio, nos encontramos con Asteria, esposa de Illus, y a Anthusa y Tecla, hijas de ambos respectivamente. Vinculada a Illus, en virtud de la relación con éste de su hijo Leoncio, conocemos a Paulina, tal vez diferente de la patricia Paulina anteriormente citada.

Finalmente, tras el fallecimiento de Zenón y la llegada al trono del emperador Anastasio, deberemos también estudiar nuevamente a Lallis, además de a Valeria y Longina, esposa e hija respectivamente de Longino, hermano de Zenón.

La patricia Paulina, la hija de Saturnino y el clan isaurio del *Magister Utriusque Militiae per Orientem* Zenón (448-451)

La epigrafía es una de las grandes fuentes para conocer no sólo el nombre de las mujeres de la Antigüedad Tardía, sino también para conocer sus actividades y acciones. Éste es el caso de la patricia Paulina, pues un epigrama sobre un mosaico en *opus sectile*, hallado en unas termas monumentales de la capital de Isauria, Seleucia, nos informa de que las mismas fueron restauradas y monumentalizadas por esta patricia Paulina, esposa del patricio Zenón, que no puede ser otro que el homónimo *Magister Utriusque Militiae per Orientem* y cónsul de los años finales del reinado de Teodosio II (*PLRE* II: 1199-200, sub 'Fl. Zeno 6'; Lee 2013: 98; Şahin 1991: 156).³ Por lo tanto, estamos ante la acción evergética de una mujer en la capital de Isauria, lo que nos indica el interés o dedicación de esta Paulina a embellecer la ciudad principal de la región de procedencia de su esposo, pues, lamentablemente no tenemos datos para asumir con seguridad que ella también fuera de ese origen.

El que sea llamada 'patricia' nos sitúa ante una mujer de un elevado rango social, acorde con el de su esposo, pues éste era patricio, cónsul y, además, *Magister Utriusque Militiae per Orientem*; por lo tanto, no hay aquí ninguna nota discordante (Feld 2005: 221). Tampoco lo hay en el hecho de que Paulina dedicara su dinero a actividades evergéticas, pues ésta fue una de las actividades a las que con más profusión se dedicaron las mujeres de las clases aristocráticas del siglo V (James 2014; Mullett 2014: 417-420). Sin embargo, sí que existe una cierta diferencia en lo que se refiere al objeto de su interés evergético, pues Paulina no se consagra a la construcción o reconstrucción de iglesias o monasterios, como hicieron muchas mujeres de la aristocracia cortesana de aquellos momentos, sino a la de unas termas, edificios no siempre bien considerados por los comprometidos círculos cristianos de aquel período, por dedicarse a unas actividades alejadas completamente de la que debía ser la propia de un cristiano. Por otro lado, en la inscripción se califica al patricio Zenón como 'amado de Ares' (ἀρηϊφίλου), lo que nos sitúa, indudablemente, ante un pagano, no vinculado a la corriente cristiana ya dominante en todos los círculos aristocráticos de Constantinopla. El hecho de que Paulina fuera la responsable de la reconstrucción del mosaico y de las termas y que desde luego el texto del epigrama contara con su autorización, nos lleva a pensar que ella también sería de religión pagana.

El epigrama es de una elevada calidad poética, lo que nos habla, por otro lado, de la cultura de esta mujer ya que debió encargarse la composición del poema a un autor con suficiente categoría; pero el detalle del mismo que más nos llama la atención es la 'alabanza' del mosaico —considerado como objeto parlante dirigiéndose a los usuarios de las termas— a Paulina, calificándola como 'mujer inteligente e impecable'. Obviamente, tal expresión es obra de un poeta anónimo, pero también la podemos

³ Τειρόμενον δάπεδόν με χρόνων ὑπο πόντα γυναικῶν/πατρικία Ζήνωνος ἀρηϊφίλου παράκοιτις/Παυλίνα πραιπίδεσσι κεκασμένη ἤδὲ καὶ ἔργοις/προφρόνεως κόσμησε καὶ οὐκ ἀμελησεν ἐμεῖο·/καὶ γὰρ ἐμὴν μεγάλην ὑπὸ γήραος ὤλεσα μορφήν·/νῦν δὲ χάριν πινυτῆς καὶ ἀμωμήτοιο γυναικὸς/κόσμοις μαρμαρέοισιν ἐπαστρέπτω πολὺ μᾶλλον,/ἥβης καὶ προτέρης ἐπέβην χαλεπὸν μετὰ γήρας. Véase Feissel 1999: 10, sobre la identificación entre Zenón, esposo de Paulina, y Zenón, *Magister Utriusque Militiae per Orientem* de finales de la primera mitad del siglo V d.n.e.

considerar una autodefinición de Paulina, quien desde luego estaría de acuerdo con que esa calificación figurara en una escritura expuesta, pues la inscripción de la cartela de un mosaico no deja de serlo. En todo caso, es muy posible que las termas del mosaico restaurado fueran usadas tanto por hombres como por mujeres, aunque en diferentes momentos del día; de ahí la importancia de que en una inscripción del siglo V se alabe la inteligencia y actitud impecable de una mujer. Ciertamente es que la mujer, con su patrimonio, se encargó de restaurar el mosaico.

Por lo tanto, en este caso, el rol de Paulina, perteneciente al menos por matrimonio al clan isaurio del *Magister Utriusque Militiae per Orientem* del 448, Zenón, no es discordante con el de otras mujeres de la alta clase social imperial; las únicas discordancias son, acaso, el objeto de su interés —unas termas, y no un ámbito eclesiástico o monástico— así como la abierta y pública proclamación del paganismo de su esposo, en un período completamente imbuido por la creencia cristiana. En cualquier caso, el contenido de esta actividad de Paulina nos puede hablar de que en la Isauria de mediados del siglo V el paganismo no era una anomalía.

El mosaico y la inscripción pertenecen, como hemos dicho, a un edificio de Seleucia, en Isauria; por lo tanto, se encuentra en una región alejada de Constantinopla, lugar en el que se había desarrollado la carrera militar y política de su esposo Zenón, la cual había alcanzado las más altas cotas. Habría, por lo tanto, que pensar que Paulina, aunque fuera de origen isaurio, posiblemente habría acompañado a su esposo a Constantinopla, porque, como veremos, esa parece haber sido la actitud de muchas de las mujeres vinculadas a isaurios. Viene esto a propósito de que una fuente literaria nos habla de que en Constantinopla existía un barrio o distrito llamado de *'Paulina'* (τὰ Παυλίνης), que se ha querido relacionar con esta Paulina, esposa de Zenón;⁴ sería este lugar, según esta propuesta, donde Zenón y Paulina tendrían sus propiedades en Constantinopla y el lugar de reunión de los grupos isaurios radicados en la corte imperial. No obstante, de esa denominación queda claro que las propiedades de la zona eran de una mujer llamada Paulina, y no de un hombre, aunque éste fuera el *Magister Utriusque Militiae per Orientem* Zenón. En el marco de esta hipótesis, habría que pensar que Paulina no sería, probablemente de origen isaurio; de hecho, se ha sugerido que sería de origen romano, y familiar de un funcionario palatino, Paulino, *Magister Officiorum* de Teodosio II, quien fue acusado de cometer adulterio con la esposa del emperador (Croke 2005: 155 n. 32; Lee 2013: 102). En cualquier caso, en nuestra opinión, el que la fuente literaria de la que procede la noticia no proporcione más datos y que haya otra Paulina en el siglo V relacionada con otro grupo isáurico, el de Illus y Leoncio, no permite afirmar con rotundidad que fueron las propiedades de la Paulina, esposa del *Magister Utriusque Militiae per Orientem* Zenón, las que dieron nombre a ese distrito; volveremos sobre este tema cuando nos ocupemos de la madre del usurpador Leoncio.

Las fuentes literarias nos mencionan a otra mujer vinculada a este *Magister Utriusque Militiae per Orientem* isaurio Zenón, si bien ésta no era, con total seguridad, del mismo origen que éste, sino romana, de Constantinopla. Se trata de una historia un tanto truculenta, en la que no sólo interviene Zenón, sino Atila, el emperador Teodosio II y, también, y es lo más importante, la voluntad de la mujer en cuestión y la operatividad no de ella sino del isaurio que nos ocupa.

Conocemos la historia de esta mujer gracias a los fragmentos conservados de la obra de Prisco, autor que vivió en primera persona varios de los acontecimientos que relata, entre ellos, éste que nos va a ocupar a continuación. Según Prisco, la hija huérfana del *comes domesticorum* Saturnino, asesinado por orden de la desterrada emperatriz Eudocia, esposa de Teodosio II, que pertenecía a una importante y

⁴ *Patria* III, 146. Esta fuente indica que en ese distrito se fundó el complejo eclesiástico-monástico dedicado a los Santos Cosme y Damián (Berger 2013: 319, n. 50). Si la fundadora y epónima del distrito fuera Paulina, esposa del pagano *Magister Utriusque Militiae* Zenón, al que llamó 'amado de Ares', estaríamos ante una situación muy peculiar que deberá ser estudiada con detalle e individualmente, pues tendríamos a una evergeta de edificación civil y eclesiástica.

acaudalada familia de Constantinopla, iba a ser entregada en matrimonio a Constancio, uno de los secretarios del huno Atila, en un momento en el que las negociaciones entre éste y Teodosio II se encontraban en un punto muy delicado: evitar un nuevo enfrentamiento militar por parte de los romano-orientales.⁵ Este gesto de Teodosio II hacia Atila irritó sobremanera al *Magister Utriusque Militiae per Orientem* Zenón, que se oponía a la política de subsidios y favores a los hunos que estaba llevando a cabo Teodosio II por medio de su eunuco Crisafio (*PLRE* II: 1240, sub ‘Anonyma 21’).⁶ Siempre según Prisco, la mujer, cuyo nombre desconocemos, fue sacada por Zenón de la fortaleza en la que se encontraba, tal vez custodiada por las fuerzas de Teodosio II; para evitar que pudiera ser recuperada por el emperador y entregada al secretario de Atila. Zenón organizó su matrimonio con uno de sus dependientes, Rufus; tras el inmediato fallecimiento de éste, Zenón acordó un nuevo matrimonio para esta mujer, uniéndola a otro de sus dependientes (*PLRE* II: 958-959, sub ‘Rufus’; 1233, sub ‘Anonymus’).⁷ Aparentemente, se trata de un rol pasivo de esta mujer de la que, insistimos, no conocemos ni su nombre ni tan siquiera la suerte posterior que le cupo una vez se hubo casado por segunda vez y una vez que desaparecieron de la escena política los protagonistas masculinos del suceso, esto es, el *Magister Utriusque Militiae per Orientem* Zenón, el eunuco Crisafio, Teodosio II, Atila y su secretario Constancio. Sin embargo, hay algunas cuestiones sobre la actitud de Zenón y la de la propia interesada que nos podrían permitir un mejor análisis del tema que nos ocupa en este trabajo. Se trata de si la decisión tomada por Zenón sobre esta mujer obedecía a un intento de protegerla de un matrimonio inconveniente, de si la mujer solicitó expresamente la ayuda de Zenón para evitar ese matrimonio, o de si fue un mero instrumento de ese *Magister Utriusque Militiae per Orientem* para dificultar la política de Teodosio II ante los hunos, pues, como hemos anticipado, la consideraba de pleitesía y de escasa demostración de fuerza militar y política romana imperial (Feld 2005: 218-219; Meier 2015: 646; Rosaci 2019: 23-27; Zuckermann 1994: 171-173).

Es innegable que con ese gesto Zenón estaba impidiendo una relación menos tensa entre Teodosio II y Atila. Así lo interpretamos del texto de Prisco. Pero este autor indica también que:

la hija de Saturnino había sido reacia a ese matrimonio (con Constancio), se había casado con otro de acuerdo a la ley, porque entre los romanos no era posible prometer/casar a una mujer con un hombre en contra de la voluntad de ella.⁸

Esto nos habla del ejercicio de voluntad de una mujer romana. Se había opuesto a un matrimonio acordado para ella por otros, y conocía sus derechos, tal y como encontramos en la legislación del tardoimperio: la mujer romana, huérfana de padre y con una determinada edad, podía ejercer el derecho a no casarse con quien otros hubieran acordado (Beaucamp 1990: 244-246; Beaucamp 1992: 301-303; Kuegler 2007: 350-351; Núñez Paz 1988: 28, 41; Voci 1985: 476).⁹ Pero en las circunstancias en las que se había producido su oposición al matrimonio, oponiéndose al mismo emperador, es innegable que el interés de Zenón por acabar con la relación entre Teodosio II y Atila, jugaron en favor de la hija de Saturnino. Así pues, Zenón utilizó la fuerza —la sacó del lugar en el que estaba encerrada o custodiada— e impidió que se casara contra su voluntad con quien había acordado Teodosio II. Cierto es que no sabemos si su matrimonio con Rufus fue sólo una tabla de salvación para no volver a caer en manos del emperador, pero es indudable que la hija de Saturnino acabó formando parte del clan isaurio liderado

⁵ Prisc., fr. 14: ‘καὶ πρὸς τοῦτο ἐπένευσε βασιλεὺς καὶ Σατορνίλου περιουσία καὶ γένει κοσμουμένου θυγατέρα εἰρήκει δώσειν’.

⁶ Prisc., fr. 14; cf. Iohan. Antioch., fr. 222.

⁷ Prisc., fr. 14: ‘τότε δὴ τῶν ἐν τῇ ἔφ στρατιωτικῶν ἄρχων ταγμάτων ὑπεξάγει τοῦ φρουρίου τὴν κόρην καὶ ῥούφῳ τινὶ ἔωι τῶν ἐπιτηδείων κατεγγυᾷ’ y 23.3.

⁸ Prisc., fr. 15.3: ‘ἐκείνην γὰρ μὴ βεβουλῦσθαι, ἀλλ’ ἑτέρῳ κατὰ νόμον γήμασθαι· οὐ γὰρ θέμις παρὰ Ῥωμαίοις ἄκουσαν γυναῖκα κατεγγυᾶσθαι ἀνδρὶ’.

⁹ Por ejemplo, en *CTh.* 3, 10, 1.

por Zenón, no así sus propiedades que, debido a este gesto de ambos, de la protagonista de nuestro episodio y del isaurio, fueron confiscadas por el emperador (Vallejo Girvés, en prensa).

Lallis, la matriarca del clan del emperador Zenón y Longino, y las otras ‘mujeres’ del emperador Zenón

Lallis es, posiblemente, la única mujer de todas las que vamos a analizar que es, con practica seguridad, de origen isaurio (*PLRE II*: 654, sub ‘Lallis’; Kosiński 2010b: 62). Madre del emperador Zenón y de Longino, ejerció activamente como tal, preocupándose del éxito político de sus hijos. No conocemos a ciencia cierta el nombre del padre de ambos —como tampoco, con seguridad, el nombre de Zenón antes de adoptar este nombre— (Martin Harrison 1918: 27-28), pero sí algunas de las peripecias vitales de Lallis, las cuales vamos a tratar en dos epígrafes distintos, ya que pertenecen a distintos momentos de su vida.

La primera noticia que tenemos de ella nos la proporciona Cándido Isáurico, un autor contemporáneo de los acontecimientos de la segunda mitad del siglo V; lamentablemente su obra sólo nos ha llegado epitomada a través de la *Bibliotheca* de Focio. Una información similar, si bien con más detalles, la encontramos en la obra, también conservada fragmentariamente, de Juan de Antioquía; es éste quien nos proporciona su nombre, Lallis. Ambos autores nos informan de que una vez se conoció el intento de usurpación de Basilisco al trono del emperador Zenón, éste huyó de Constantinopla acompañado de su esposa, Ariadne, y de su madre (474).¹⁰ Bien pertrechados de joyas y monedas, así como de una amplia comitiva integrada por fieles isaurios, se refugiaron en su natal Isauria, desde donde recabaron apoyos para recuperar el trono perdido, hecho que Zenón logró casi dos años después de su salida de la capital imperial (476) (Pottier 2005: 468).¹¹ En otro lugar hemos analizado la decisión de Ariadne de seguir la incierta suerte de su esposo, yendo en contra de su propio grupo familiar, que había sido quien había encabezado y dirigido la usurpación, pues no eran otros que su tío Basilisco y su madre Verina (Vallejo Girvés 2015: 137-160). Sin embargo, no es, en absoluto sorprendente el que Lallis acompañara a su hijo a su exilio voluntario.

Para el tema que nos ocupa es singularmente interesante el respeto o cuidado que Zenón tuvo por su madre —y a la inversa—. Obviamente, dejar a su madre en Constantinopla sin apoyos era, muy posiblemente, condenarla, en el mejor de los casos, a una vida llena de dificultades, hecho que Zenón, con su decisión, evitó. Pero, por otro acontecimiento relacionado con la vida de Lallis, del que nos ocuparemos en este mismo epígrafe, pensamos que fue una mujer de fuertes convicciones familiares, consagrada a apoyar a sus hijos, aunque estuvieran sufriendo graves problemas.

Debido a la fragmentariedad de las fuentes que nos hablan del período, no tenemos constancia de que Lallis regresara en 476 a Constantinopla cuando lo hicieron Zenón y Ariadne para recuperar el trono.¹² Lo único que sabemos es que, según Teófanos Confesor, en torno al año 482, Lallis y su otro hijo, Longino, fueron liberados de una fortaleza isauria, donde habían sido retenidos durante varios años por el

¹⁰ Cand., fr. 1: “Ὅπως τε Ζήνων ὑπὸ Βηρίνης ἀπατηθεὶς γεύγει γυναικὶ ἅμα καὶ μητρὶ τῆς πόλεως καὶ τῆς βασιλείας”. Iohan. Antioch., fr 233.19.

¹¹ Iohan. Antioch., fr 233.19: “Ὁ μὲν Ζήνων εἰς οὐδὲν ἀναβαλόμενος, ὡς ἤκουσεν ὡς δέον αὐτοὺς ἀποδρᾶναι, νύκτωρ ἅμα τῇ γαμετῇ Ἀριάδνῃ καὶ αὐτοῦ μητρὶ Λαλλίδι ἀναλαβὼν πάντα ὅποσα τοῖς Βασιλείοις κειμήλια ἦν ἔν τε ἐσθῆτι καὶ τῷ ἄλλῳ κόσμῳ”. Por su parte, *Vit. Dan. Styl.* 69; *Iord., Rom.* 342; *Malal., Chron.* 378.2; *Evagr., HE III*, 3; *Chron. Pasch. ad a.* 474; *Theoph. Conf., Chron. a. m.* 5967, *ad a.* 474-475, sólo mencionan que Zenón y Ariadne abandonaron Constantinopla, y que regresaron victoriosos, sin aludir a Lallis.

¹² *Vit. Dan. Styl.* 69; *Iord., Rom.* 342; *Malal., Chron.* 378.2; *Evagr., HE III*, 3; *Chron. Pasch. ad a.* 474; *Theoph. Conf., Chron. a. m.* 5967, *ad a.* 474-475.

general isaurio Illus (PLRE II: 689, sub 'Fl. Longinus 6').¹³ Sabemos que la razón de esa retención fue la necesidad de Illus de contar con un 'seguro de vida' en su enfrentamiento, en ocasiones soterrado, pero en otras abierto, con el emperador Zenón (Brooks 1893: 217; Elton 2000a: 398; Haarer 2006: 18; Olariu 2008: 101-103). Con este episodio queda clara la unión familiar del clan de Zenón, así como la comprensión de sus enemigos de que el punto débil del emperador eran su hermano y su madre. Dado que algún autor nos informa de que la retención de Longino (y de Lallis) se prolongó durante varios años¹⁴ y que la lealtad de Illus para con Zenón no siempre fue clara — inicialmente le apoyó, luego le traicionó para apoyar a Basilisco, posteriormente traicionó a éste para apoyar el regreso de Zenón, y finalmente hubo un abierto enfrentamiento entre ambos—, por la propia cronología de los acontecimientos, aunque ésta no siempre clara, —regreso de Zenón y Ariadne a Constantinopla en 476 y regreso de Longino y Lallis en 482—, pensamos que Lallis no retornó a la ciudad imperial cuando lo hicieron Zenón y Ariadne, sino que muy posiblemente su retención y la de Longino en una fortaleza isauria controlada por Illus fue parte del precio que hubo de pagar Zenón por recuperar el apoyo de aquel. Las razones del regreso de Lallis y Longino a Constantinopla fueron, según podemos entender de los autores que nos proporcionan información sobre este período, un acuerdo o pacto entre Illus y Zenón, a pesar de mantener una evidente tirantéz en sus relaciones.¹⁵

En los diecisiete años durante los que se prolongó el gobierno de Zenón en el trono imperial (474-491), Lallis estuvo fuera de Constantinopla durante al menos ocho años, acompañando siempre a sus hijos, primero a Zenón y luego a Longino. Su salida de Constantinopla, acompañando a su hijo Zenón, nos habla de la intensa relación entre ambos; su estancia obligada en la fortaleza isauria junto a su otro hijo Longino nos habla de la compresión por parte de los enemigos de Zenón del poder e influencia que Lallis tenía sobre el emperador.

Es complejo considerar la existencia de un matriarcado en el ámbito isaurio en el siglo V, pero, en nuestra opinión, la preocupación manifiesta por Zenón respecto a su madre, unida a la conciencia de su enemigo Illus de lo trascendente que era para el emperador la figura de su madre, nos permite presentar a Lallis como una *mulier fortis*, una madre en el rol de matriarca con dos hijos que habían logrado alcanzar las más altas cotas de poder en el Imperio Romano de Oriente.

Además de su madre Lallis y de las emperatrices Verina y Ariadne, hubo otras mujeres que tuvieron que ver con Zenón. Según una fuente tardía, la *Parastaseis Syntomoi Chronikai*, antes de su matrimonio con Ariadne, Zenón estuvo casado en primeras nupcias con Arcadia, que, muy posiblemente, fue madre de su primer hijo, fallecido en la adolescencia (PLRE II: 130, sub 'Arcadia 2').¹⁶ Nada podemos considerar de su posible rol o papel junto a Zenón, puesto que las fuentes literarias nada nos dicen de ella, si bien debió ser testigo de los primeros exitosos pasos de Zenón en la esfera política de Constantinopla. Otra fuente tardía, la *Suda*, un léxico del siglo X d.n.e., relaciona a esta primera esposa de Zenón con el distrito de Constantinopla donde había unas termas conocidas como 'de Arcadia' o 'Arcadianas'.¹⁷ De ser cierta esta conexión entre Arcadia, la primera esposa de Zenón, y el distrito de ese nombre, pensamos que estaríamos una situación similar a la mencionada más arriba relativa al distrito de esa ciudad llamado 'de Paulina', la cual se ha puesto en relación con las propiedades de la esposa del *Magister Utriusque*

¹³ Theoph. Conf., *Chron. a. m.* 5975, ad a. 482-483: 'Τούτω τῷ ἔτι Ἰλλος καὶ Λεόντιος Λογγῖνον, τὸν ἀδελφὸν Ζήνωνος, καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ ἐκ τοῦ καστελλίου ἀπέλυσαν'. cf. Malal., *Chron.* 385.12, pues sólo alude al regreso de Longino y a la preocupación de Zenón por éste, no mencionando a su madre.

¹⁴ Por ejemplo, Marc. Com., *Chron.* 485.1.

¹⁵ De hecho, en el año 482 Illus encabezará un movimiento contrario al gobierno de Zenón, imponiendo a un emperador usurpador, Leoncio, un mero títere en manos del rebelde, para lo cual cf. *infra*.

¹⁶ *Paras. Synt. Chron.* 32: 'Ἀρκαδίας γυναικὸς Ζήνωνος τῆς δευτέρας ἐν τοῖς πλησίον μέρεσιν τῶν βαθρων τῶν λεγομένων Τόπων ἐν τοῖς τοῦ ἀγίου Ἀρχιστρήγου'.

¹⁷ *Sud.*, *Alpha* 3947: 'Ἀρκαδία χώρα. Καὶ ὄνομα κύριον ὅτι Ἀρκαδίας τῆς δευτέρας γυναικὸς Ζήνωνος στήλη ἐστὶν ἐν Ἀρκαδιαναῖς, ἐν τοῖς πλησίον μέρεσι, τῶν βάθρων τῶν λεγομένων Τόπων'.

Militiae per Orientem Zenón, pero no podemos ir más allá. Como se puede observar, de nuevo tenemos a una mujer relacionada con un isaurio vinculada con un ámbito constructivo, en este caso unas terms.¹⁸

Las mujeres de las familias de los rebeldes Leoncio e Illus

En ocasiones colaborador del emperador Zenón, pero en otras enfrentado con él, el general Illus, también de origen isaurio, encabezó una rebelión contra el emperador Zenón. Sin embargo, su intención no parece haber sido sustituirle personalmente en el trono, sino hacerlo por persona interpuesta. Para ello utilizó a un individuo llamado Leoncio, al que la emperatriz viuda Verina proclamó emperador en Tarso; pocos días después, viendo el fracaso de su acción, Illus y Leoncio y un numeroso grupo de personas se refugiaron en una fortaleza de Isauria, donde resistieron varios años, entre el 484 y el 488. Entre los sitiados se encontraban la mujer y las dos hijas de Illus, de las que nos ocuparemos en este mismo epígrafe, pero antes debemos tratar el caso de la madre del usurpador Leoncio.

Los orígenes geográficos o étnicos del usurpador Leoncio no están claros en las fuentes literarias, ya que, si para unos es de origen siríaco, para otros es de procedencia isauria (Burgess 1992: 878; Elton 2000b: 296-297; Feld 2005: 270, 292).¹⁹ La única información familiar sobre Leoncio que nos proporcionan estas fuentes se refiere a que era 'hijo de Paulina' (*PLRE* II: 845 sub 'Paulina 3').²⁰ El hecho de que la patricia Paulina, a la que antes hemos hecho alusión, fuera esposa del *Magister Utriusque Militiae per Orientem* Zenón junto con la propuesta de algunas fuentes de que Leoncio sería de origen isaurio, ha llevado a varios autores a proponer que la Paulina madre de Leoncio sería la misma Paulina esposa del *Magister Utriusque Militiae per Orientem* Zenón, y que, en consecuencia, ésta última sería de origen isaurio. Sin embargo, otros autores no consideran necesario forzar el argumento de unión familiar entre los dos grupos, del 448 y del 484, opinión que nosotros compartimos.

Ahora bien, a partir de la presentación en las fuentes literarias de la forma 'Leoncio, hijo de Paulina', partiendo del supuesto de su origen isaurio, algunos autores han puesto de manifiesto la importancia del papel de la madre del usurpador, puesto que es presentado únicamente con el nombre de la madre. En este sentido, Cyril Mango consideraba que la Paulina madre de Leoncio debió tener más importancia que su padre, puesto que en la presentación del usurpador únicamente se utiliza el matronímico (1994: 191). Por su parte, Denis Feissel recogiendo también esta hipótesis de Mango, añade, como propuestas de análisis, otras dos razones que explicarían el uso del matronímico y no del patronímico: apunta que Leoncio no tendría padre conocido o que procedería de una unión ilegítima (1999: 10-11). En cualquier caso, asumiendo, efectivamente, que se trata de hipótesis de trabajo, lo que sí nos parece interesante es la utilización del matronímico en el caso de Leoncio, puesto que pone de manifiesto la importancia de la figura de la madre, hecho que relacionamos con el otro caso que hemos visto más arriba, esto es, la importancia que para el emperador Zenón tenía la figura de su madre.²¹ En consecuencia, por todo ello

¹⁸ Theoph. Conf., *Chron. ad a.* 5964, a. 471/472, se refiere a una nieta ilegítima de Zenón, casada tiempo después con Hermenerico, único hijo superviviente de Aspar; a la caída política de éste contribuyó el futuro emperador. De este juego de lealtades, traiciones y uniones se evidencia que las uniones matrimoniales servían, como siempre, para el juego del tablero político de Constantinopla. Por otra parte, Iohan. Mosch., *Prat. Spirit.* 175 menciona una acción nada elogiosa del emperador Zenón, pues habría deshonrado a una mujer, cuya madre suplicaba venganza a la Madre de Dios; sin embargo, este episodio debe ser puesto en duda debido a que Zenón fue considerado hereje por los cristianos calcedonenses, a cuya doctrina era afecto Juan Mosco, el autor de la noticia (Kosiński 2010a: 635).

¹⁹ Iohan. Antioch., *fr.* 235.3: origen isaurio; Theoph. Conf., *Chron. a. m.* 5972, *ad a.* 479-480: origen sirio.

²⁰ Malal., *Chron.* 387.13: τὸν πατρικίον Λεόντιος τὸν Παυλίνης (Thurn 2000: 313).

²¹ Por otro lado, existen opiniones encontradas acerca de si esta Paulina, madre de Leoncio, es la Paulina que dio nombre al distrito de Constantinopla del que habla *Patria* III: 146, la Paulina esposa del *Magister Utriusque Militiae per Orientem* Zenón, de la que nos hemos ocupado más arriba, u otra mujer del mismo nombre, pero sin relación alguna con esos dos hombres (Berger 2013: 319, n. 49; Feld 2005: 222, n. 91).

consideramos muy posible que la figura de la madre tuviera una gran importancia en el funcionamiento de los clanes isáuricos de éxito político en el Imperio Romano de Oriente del siglo V.

Como hemos dicho, Leoncio no fue, en el episodio de la usurpación del trono del emperador Zenón, más que una marioneta en manos de Illus. Éste mantuvo una relación muy intensa con las mujeres de su familia, de las que afortunadamente, conocemos sus nombres: Su esposa Asteria, y sus hijas Anthusa y Tecla (*PLRE II*: 100-101, sub ‘Anthusa 2’; 170, sub ‘Asteria’; 1064, sub ‘Thecla 2’).

Illus era, muy posiblemente, el jefe de otro clan isaurio, diferente del del emperador Zenón, pero que también hizo carrera política en Constantinopla. Si bien no alcanzó las mismas cotas de poder, sí estaba acompañado por gentes muy leales, como, por ejemplo, Matronianus, hermano de su esposa Asteria, lo que nos habla de las alianzas políticas que se tejían a través de los matrimonios.²² Pero para el caso que nos ocupa lo importante no es tanto esto último, como el destino de ésta y de sus hijas, determinado por los éxitos o fracasos de Illus.

Aunque seguramente Asteria y sus hijas Anthusa y Tecla acompañaron a Illus en sus estancias en Constantinopla, Antioquía y Tarso, lugares en los que, gracias a las fuentes literarias, sabemos que estuvo este general, conocemos a ciencia cierta que, tras el fracaso de su rebelión contra Zenón, el grupo perdedor, encabezado por aquel y por Leoncio se refugió en el año 484 en una fortaleza isauria, donde fueron cercados por las tropas del emperador.²³ El grupo sitiado no sólo estaba integrado por los dos cabecillas y sus seguidores y consejeros, sino también por la emperatriz viuda Verina —que falleció en la fortaleza a los nueve días de su llegada—, y por la esposa e hijas de Illus. Las fuerzas del emperador Zenón recuperaron la fortaleza cuatro años después, pero no todos sobrevivieron; entre los que fallecieron estaba Anthusa, la hija de Illus.²⁴

Juan de Antioquía afirma que fue el fallecimiento de esta hija, en la fortaleza, lo que provocó en Illus una actitud pasiva, lo que podríamos llamar actualmente una depresión. Según este autor, a partir de ese momento entregó la defensa de la fortaleza a uno de sus seguidores, dedicándose únicamente a la lectura.²⁵ Nada sabemos de la vida en la fortaleza de su esposa y de Tecla, su otra hija, si bien conocemos que resistieron la totalidad del tiempo de asedio, que se prolongó hasta el año 488.

Ahora bien, ya con la caída de la fortaleza próxima, y sabedor de que su futuro iba a ser la ejecución, Illus se preocupó de la seguridad de ambas, pues solicitó a algunos fieles que trasladaran el cuerpo de su hija fallecida a Tarso, debiendo sepultarla en una iglesia concreta; igualmente solicitó que protegieran a Asteria y Tecla, y que las llevaran a ese mismo santuario para preservar su vida (Puech 2007: 383; Vallejo Girvés 2017: 53).²⁶ Estamos, sin duda, ante una petición de asilo eclesiástico de Illus para ambas, sabedor éste de que no lo podía violar, que era un derecho consagrado por la legislación desde el emperador Constantino y mantenido por sus sucesores (Dreher 1996: 79-96; Ducloux 1991: 141-176; Ducloux 1996; Siems 1991; Shoemaker 2001); aunque también, si hacemos caso a la interpretación dada al *P. Gr. Vindob.* 29788C, 15v, ante la compasión del emperador Zenón, que permitió que las mujeres

²² Iohan. Antioch., fr. 234.2.

²³ Iohan. Antioch., fr. 237.5: ‘καὶ πρῶτα μὲν τὰ τε πρὸς ἀποτροφὴν ἀρκοῦντα ἐπεμψεν αὐτῷ καὶ τὴν γαμετὴν Ἀστερίαν καὶ ἄλλους’.

²⁴ Iohan. Antioch., fr. 237.9. En este mismo período y relacionadas de una u otra manera con la corte imperial de León I conocemos a otras dos mujeres homónimas: Anthusa esposa de Ardabur, y Anthusa, una visionaria con sueños proféticos (Demandt 1986: 112-117; Feld 2005: 241-243; Miguel López 2017: 129; Scharf 1993, que, entre otras cosas, estudian si se trataría de la misma persona).

²⁵ Iohan. Antioch., fr. 237.9: ‘Ἀνθῦσα ἢ τοῦ Ἰλλοῦ θυγάτηρ ἐν τῷ φρουρίῳ μετήλλαξεν, ἐξ οὗπερ μάλιστα ὁ Ἰλλοὺς κατωλιγῶρει τῆς φυλακῆς τῶν ἔνδον’.

²⁶ Iohan. Antioch., fr. 237.10: ‘Καὶ ὁ μὲν Ἰλλοῦς πολλὰ καὶ εἰπὼν καὶ ὀδυράμενος ἤτησε τοὺς περὶ Παῦλον καὶ Ἰλλοῦν τοὺς δούλους αὐτοῦ γενομένους τὸ μὲν τῆς θυγατρὸς σῶμα ἐν Ταρσῷ ταφῆ δούωαι, τὴν δὲ γαμετὴν ἀνύβριστον φύλαξαι’.

de la familia de su enemigo no fueran ejecutadas o asesinadas, si bien manteniendo una vida vinculada al ámbito monástico (McCail 1978: 40).

Como se puede observar de lo anterior, el papel de estas mujeres del clan isaurio de Illus fue acompañarlo en todo momento, formando una unidad familiar compacta. En su relación con las mujeres de su familia, vemos la misma actitud de preocupación que la que Zenón tuvo respecto a su madre: la de protección, así como el que el destino de las mujeres estaba irremediabilmente unido al de sus familiares masculinos, singularmente del esposo y padre (Beaucamp 1992: 310; Vallejo Girvés 2010: 238). Pero también vemos la importancia que las mujeres tenían en los clanes isaurios; en nuestra opinión, el cambio de actitud de Illus tras el fallecimiento de su hija Anthusa es una prueba palpable. En ayuda de esta hipótesis acerca de la importancia de las mujeres para los isaurios viene una referencia epigráfica en la que se menciona un asentamiento al que se habría bautizado como Asteria, Ἀστέρια οἰκοδομουμένη ὡς πόλις, en una isla cerca de la Seleucia isáurica (Dagron y Feissel 1987: 23, n. 6), pues por cronología de la inscripción y de los restos arqueológicos del lugar se ha relacionado con el mismo período en el que Illus construyó una villa monumental en una zona cercana de Isauria (Feissel 1999: 15-16; Puech 2007: 383).

Las mujeres del grupo familiar de Longino, hermano del emperador Zenón

El emperador Zenón falleció en el año 491, sin hijos que le sobrevivieran; sin embargo, dejó una viuda, Ariadne, en quien de nuevo recaía la legitimidad y quien decidiría quién iba a sucederle en el trono del Imperio Romano de Oriente. La opción continuista era nombrar a Longino, hermano de Zenón, como sucesor, que tenía experiencia política; de este modo, Ariadne permanecería en palacio como emperatriz viuda —no sería posible el matrimonio con Longino por estar este ya casado con Valeria—. La opción rompedora era nombrar a un sucesor que no tuviera nada que ver con los clanes isaurios que habían dominado la escena política de Constantinopla durante un cuarto de siglo. Ésta última fue la decisión de Ariadne, del Senado y del pueblo de Constantinopla, pues elevaron al trono a Anastasio, un *silentarius* de la corte, sin relación alguna con los isaurios (Haarer 2006; Meier 2010; Vallejo Girvés 2021a).

De la información proporcionada por las fuentes literarias no resulta claro si tras este nombramiento de Anastasio se produjo una rebelión de Longino y de otros dirigentes isaurios presentes en Constantinopla con objeto de que éste subiera al trono sucediendo a su hermano, o, sin pretender la sucesión, evitar la pérdida de influencia de la aristocracia isauria en los círculos políticos imperiales (Elton 2000b: 300; Feld 2005: 190).²⁷ No es éste el análisis que nos interesa en esta ocasión, pero sí el hecho de que aunque estos grupos isaurios resultaron perdedores, aun con ello continuaron siendo fuente de preocupación para Anastasio, el nuevo emperador. Especialmente preocupante le debió resultar Longino, puesto que, derrotado, fue tonsurado y exiliado a la Tebaida, donde falleció de hambre varios años después.²⁸ En esta ocasión, las mujeres de su familia no le acompañaron. Según podemos comprender de la información que poseemos, su madre Lallis, su esposa Valeria y su hija Longina, comprendiendo toda la situación, buscaron asilo en un ámbito eclesiástico de Brochthi, en la región de Bitinia, cercana a Constantinopla (*PLRE* II: 686, *sub* 'Longina'; 1114, *sub* 'Valeria'; Janin 1975: 18-19; Pargoire 1903: 449-493; Vallejo Girvés 2010: 238-239)²⁹. Las mujeres de la familia de Longino se acogieron, por tanto, a asilo eclesiástico, para evitar ser capturadas por Anastasio y padecer una vida peor. Las tres

²⁷ Evagr., *HE* III, 29.

²⁸ Iohan. Antioch., *fr.* 239.3.

²⁹ Iohan. Antioch., *fr.* 239.3: 'ἢ τε οὐσα αὐτῶ γαμετὴ Οὐαλερία τοῦνομα σὺν τῇ παιδί Λογγίνα, ἢ καὶ ὁμολόγητο Ζήνωνι τῶ Ἀνθεμίου καὶ Ἡραΐδος υἱῶ, καὶ Λαλῖς ἡ Ζήνωνος καὶ Λογγίνου μήτηρ τὸ ἐν Βροχθοῖς οὕτω προσαγορευομένῳ προαστείῳ τῆς Βιθυνῶν κατέλαβον εὐκτήριον, ἐν ᾧ περ καὶ Ζήνων οὐχ ἡκιστα διεθέριζεν, ἐπιβίωσσαι δὲ χρόνον οὐ μέτριον καὶ τὰ πρὸς τὸ ζῆν ἐξ ἐράνου πορίζουσαι ἄλλοσε ἄλλη μετήλλαξε τὸν βίον'.

vivieron allí largo tiempo, sobreviviendo gracias a las limosnas y ayudas que recibían. Por lo tanto, en esta ocasión, como en el caso anterior de Lallis acompañando a Longino o el de las familiares de Illus, su vida se vio condicionada por la suerte o desgracia de sus familiares masculinos (Beaucamp 1992: 310; Vallejo Girvés 2010: 238). Pero, en esta ocasión, a Lallis no se le permitió o no pudo acompañar a su hijo Longino. Ahora bien, como la gran matriarca que pensamos que fue, acompañó a su nuera y su nieta, desempeñando de nuevo el papel de directora del grupo familiar femenino del clan isaurio de Zenón y Longino (Brooks 1893: 232). Nada sabemos de los familiares directos de Valeria, tampoco si ésta era de origen isaurio, pero sí podemos comprender el deseo e intención de Longino de que su estirpe isauria permaneciera, pues el nombre dado a su hija, Longina, no se corresponde únicamente al uso del patronímico sino a la continuación del uso de un nombre tradicional en la región isauria (Elton 2000b: 294). En cualquier caso, la suerte última de ambas quedó vinculada a Lallis, la mujer que, sin duda, contribuyó al auge de su clan familiar, el de Zenón y Longino, siendo ella misma la que también acompañó a sus dos hijos en los peores momentos de su carrera política. El nuevo contexto político de Constantinopla en los años noventa del siglo V impidió que Lallis acompañara a su hijo al destierro.

Conclusión

Evergetas, constructoras, madres comprometidas con sus hijos, mujeres que sufrieron la caída de los miembros masculinos de sus familias, si bien su último destino no fue la muerte sino el confinamiento. Todos estos fueron los roles de las mujeres de los clanes isaurios que hemos estudiado en esta ocasión como una inicial propuesta de trabajo.

Bibliografía

- Angelova, D. 2004. The Ivories of Ariadna and Ideas about Female Imperial Authority in Roma and Early Byzantium. *Gesta* 43(1): 1-15.
- Beaucamp, J. 1990. *Le statut de la Femme à Byzance (4e.-7e. siècle). I. Le droit imperial*. Paris: de Boccard.
- Beaucamp, J. 1992. *Le statut de la Femme à Byzance (4e.-7e. siècle). II. Les pratiques sociales*. Paris: de Boccard.
- Berger, A. 2013. *Accounts of Medieval Constantinople. The Patria*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press.
- Brooks. E.W. 1893. The Emperor Zeno and the Isaurians. *English Historical Review* 8(30): 209-238.
- Burgess, W.D. 1990. Isaurian names and the ethnic identity of the Isaurian in Late Antiquity. *Ancient World* 21: 109-121.
- Burgess, W.D. 1992. Isaurian factions in the Reign of Zeno the Isaurian. *Latomus* 51(4): 874-880.
- Carolla, P. 2008. *Priscus Panita Excerpta et Fragmenta*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Craig Melchert, H. (ed.) 2003. *The Luwians* (Handbook of Oriental Studies. Section 1, The Near and Middle East 68). Leiden/Boston: Brill.
- Croke, B. 2005. Dynasty and Ethnicity: Emperor Leo I and the Eclipse of Aspar. *Chiron* 35: 147-203.
- Croke, B. 2015: Ariadne Augusta. Shaping the Identity of the Early Byzantine Empress, en G.D. Dunn y W. Mayer (eds) *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium*: 293-320. Leiden/Boston: Brill.
- Demandt, A. 1986. Der Kelch von Ardabur und Anthusa. *Dumbarton Oak Papers* 40: 112-117.

- Dagron, G. y D. Feissel 1987. *Inscriptions de Cilicie*. Paris: de Boccard.
- Dreher, M. 1996. Das Asyl in der Antike von seinen griechischen Ursprüngen bis zur christlichen Spätantike. *Tyche* 11: 79-96.
- Ducloux, A. 1991. L'Église, l'asile et l'aide aux condamnés d'après la constitution du 27 juillet 398. *Revue d'histoire du droit* 69(2): 141-176.
- Ducloux, A. 1994. *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IVe- milieu du Ve. s.)*. Paris: de Boccard.
- Elton, H. 2000a. Illus and the imperial aristocracy under Zeno. *Byzantion* 70: 393-407.
- Elton, H. 2000b. The Nature of the Sixth Century Isaurians, en S. Mitchell y G. Greatrex (eds) *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*: 293-307. London: Duckworth.
- Feissel, D. 1999. Deux grandes familles isauriennes du Ve. Siècle d'après des inscription de Cilicie Trachée. *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 5: 9-17.
- Feld, K. 2005. *Barbarische Bürger. Die Isaurier und das Römische Reich*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Haarer, F.K. 2006. *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hagel, S. y K. Tomaschitz 1998. *Repertorium der Westkiliksichen Inschriften*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Heucke, C. 1997. Die Herrschaft des oströmischen Kaisers Zenon: Ein Beispiel für Integration, en M. Beer, M. Kintzinger y M. Krauss (eds) *Migration und Integration. Aufnahme und Eingliederung im historischen Wandel*: 45-54. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- James, L. 2014. Making a Name. Reputation and Imperial Founding and Refounding in Constantinople, en L. Theis, M. Mullett, M. Grünbart, G. Fingarova y M. Savage (eds) *Female Founders in Byzantium and Beyond*: 63-72. Viena: Böhlau Verlag.
- Janin, R. 1975. *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bythinie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*. Paris: 18-19.
- Kiel-Freytag, A. 2010. Betrachtungen zur Usurpation des Illus und des Leontius (484-488 n. Chr.). *Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik* 174: 291-301.
- Kosiński, R. 2010a. The Emperor Zeno's Church Donations, en E. Dąbrowy, M. Dzielskiej, M. Salamona y S. Sprawskiego (eds) *Hortus Historiae. Księga pamiątkowa ku czci profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*: 635-649. Krakow: Historia Iagellonica.
- Kosiński, R. 2010b. *The Emperor Zeno. Religion and Politics*. Krakow: Historia Iagellonica.
- Kosiński, R., K. Twardowska, A. Zabrocka y A. Szopa 2021. *The Church Histories of Theodore Lector and John Diakrionemos* (Studies in Classical Literature and Culture 11). Berlin: Peter Lang.
- Kuegler, M. 2007. The Marriage Revolution in Late Antiquity: The Theodosian Code and the Late Roman Marriage Law. *Journal of Family History* 32(4): 350-351.
- Laniado, A. 1991. Some problems in the sources for the reign of the emperor Zeno. *Byzantine and Modern Greek Studies* 15: 147-173.
- Lee, D. 2013. Theodosius and his generals, en C. Kelly (ed.) *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*: 90-108. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lenski, N. 1999. Assimilation and Revolt in the territory of Isauria, from the 1st. Century BC to the 6th Century AD. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42(4): 413-465.
- Leszka, J.M. 1998. Empress Widow Verina's Political Activity during the Reign of Emperor Zeno, en W. Ceram (ed.) *Mélanges d'Historie Byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*: 128-136. Lodz: Waldemar.
- Leszka, J.M. 2017. The role of Empress Verina in the events of 475/476 - revisited. *Byzantinoslavica* 75(1/2): 30-42.
- Mango, C. 1994. On the Cult of Saint Cosmas and Damian at Constantinople, en *ΘΥΜΙΑΜΑ. Mélanges Laskarina Boura*: 189-192. Athens: Benaki Museum.
- Mariev, S. 2008. *Ioannis Antiocheni Fragmenta quae supersunt omnia*. Berlin: De Gruyter.
- Martin Harrison, R. 1918. The Emperor Zeno's Real Name. *Byzantinische Zeitschrift* 74: 27-28.
- McCail, R.C. 1978. P. Gr. Vindob. 29788C: Hexameter Encomium on an Un-Named Emperor. *Journal of Hellenic Studies* 98: 38-63.
- Meier, M. 2010: Ariadne - Der 'Rote Faden' des Kaisertums, en A. Kolb (ed.) *Augustae. Machbewusste Frauen am römischen Kaiserhof*: 277-291. Köln: Akademie Verlag.
- Meier, M. 2015. Dealing with Non-State Societies: The failed assassination attempt against Attila (449 CE) and Eastern Roman Hunnic Policy, en J. Bemman y M. Schmauder (eds) *Complexity of Interaction along the Eurasian Steppe Zone in the First Millennium CE*: 635-658. Bonn: Universität Bonn.
- Miguel López, J.d. 2017. Poder e influencia de las mujeres paganas durante el siglo V a partir de las principales hagiografías neoplatónicas. *Revista Diálogos Mediterráneos* 13: 121-136.
- Minor, C.E. 1979. The Robber Tribes of Isauria. *Ancient World* 2(4): 117-127.
- Mullett, M. 2014. *Female Founders - In Conclusion. The Dynamics of Foundation*, en L. Theis, M. Mullett, M. Grünbart, G. Fingarova y M. Savage (eds) *Female Founders in Byzantium and Beyond*: 417-428. Viena: Böhlau Verlag.
- Mouton, A., I. Rutherford I. y I. Yabukovich (eds) 2013. *Luwian Identities. Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean*. Leiden/Boston: Brill.
- Núñez Paz, M.I. 1988. *Consentimiento matrimonial y divorcio en Roma*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Olariu, C. 2008. Legitimacy and Usurpation in the Age of Zeno. *Poemeriun* 6: 100-105.
- Pargoire, J. 1903. A propòs de Boradion. *Byzantinische Zeitschrift* 12: 449-493.
- Payne, A. 2012. *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*. Atlanta: SBL.
- Pottier, B. 2005. Banditisme et révolte en Isaurie au IV^e. et Ve. Siècles vus par les Isauriens eux-mêmes: La Vie de Saint Conon. *Mediterraneo Antico* 8(2): 443-474.
- Puech, V. 2007. Élités urbaines et élités imperiales sous Zenon (474-491) et Anastase (491-518). *Topoi* 15(1): 379-396.
- Roberto, U. 2005. *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia Chronica*. Berlin: De Gruyter.
- Rosaci, F. 2019. Un isaurio alla corte di Teodosio II. Premesse e cause dell'ascesa política di Flavio Zeone. *Peloro* 4(1): 18-29.

- Şahin, S. 1991. Inschriften aus Seleukia am Kalykadnos (Silifke). *Epigraphia Anatolica* 17: 155-162.
- Scharf, R. 1993. Der Kelch des Ardabur und der Anthusa. The Caliche of Ardabur and Anthusa. *Byzantion* 63: 213-223.
- Shaw, B.D. 1990. Bandit Highlands and Lowland Peace: The Mountains of Isauria-Cilicia (Continued). *Journal of the Economic and Social History of Orient* 33(3): 237-270.
- Shoemaker, K. 2001. *Sanctuary and Crime in the Middle Ages, 400-1500*. New York: Fordham University Press.
- Siems, H. 1991. Zur Entwicklung der Kirchenasyls zwischen Spätantike und Mittelalter, en O. Behrend y M. Diesselhorts (eds) *Libertas. Grundrechtliche und rechtsstaatlliche Gewährungen in Antike und Gegenwart*: 139-186. Ebelsbach: Rolf Gremer.
- Thompson, E.A. 1946. The Isaurians under Theodosius II. *Hermathema* 68: 18-31.
- Twardowska, K. 2014. Empress Verina and the Events of 475-476. *Byzantinoslavica* 72: 9-22.
- Vallejo Girvés, M. 2010. La mujer como víctima de la práctica política: los exilios familiares en la Antigüedad Tardía, en G. Bravo y R. González Salinero (eds) *Toga y Daga. Teoría y praxis de la política en Roma*: 229-245. Madrid: Signifer.
- Vallejo Girvés, M. 2015. *Ad Ecclesiam Confugere*, tonsuras y exilios en la familia de León I y Verina, en M. Vallejo Girvés, J.A. Bueno Delgado y C. Sánchez-Moreno Ellart (eds) *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y Tardía* (UAH Obras Colectivas Humanidades 44): 137-160. Alcalá de Henares: Editorial Universidad de Alcalá.
- Vallejo Girvés, M. 2017. Empress Verina among the Pagans, en M. Ságghy y W.M. Schoolman (eds) *Pagans and Christians in the Late Roman Empire. New Evidences, New Approaches (4th-8th centuries)*: 43-58. Budapest: CEU.
- Vallejo Girvés, M. 2021a. Crisis de transición y la exhibición de la majestad imperial de la emperatriz Ariadne (474-515), en P. Pavón (ed.) *Conditio Feminae. Imágenes de la realidad femenina en el mundo romano*: 675-697. Roma: Edizioni Quasar
- Vallejo Girvés, M. 2021b. Portratis of a Dynasty: Graphic Representation of the Families of the Empress Verina and Ariaden (457-491), en M.C. Chiriatti y R. Villegas Marín (eds) *Mujeres imperiales, mujeres reales. Representaciones públicas y representaciones del poder en la Antigüedad tardía y Bizancio* (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 2): 132-154. Paderborn: Brill Schöningh.
- Vallejo Girvés, M. 2022. Augusta Verina's Symbols of Power in the Context of Leontius's Usurpation of Zeno, en B. Girotti, G. Marsili y M.E. Pomero (eds) *Il potere dell'immagine e della parola. Elementi distintivi dell'aristocrazia femminile da Roma a Bisanzio*: 75-93. Spoleto: CISAM.
- Vallejo Girvés, M., en prensa. Two brides for Atila's notarius.
- Voci, P. 1985. La patria potestas da Costantino a Giustiniano, en P. Voci (ed.) *Studi di Diritto Romano*. Vol. 2: 465-539. Padova: Pontificia Università Lateranense.
- Wood, P. 2009. The Invention of history in the Later Roman World: The Conversion of Isauria in the Life of Conon. *Anatolian Studies* 59: 129-138.
- Zuckermann, C. 1994. L'Empire d'Orient et les Huns. Notes sur Priscus. *Travaux et Mémoires* 12: 159-182.

Curar y cuidar en relación: la práctica sanitaria de las mujeres judías en la Edad Media

Carmen Caballero Navas

Universidad de Granada¹

Abstract

This paper explores Jewish women's agency in health care, especially in the domestic sphere but also in their occupational practice, taking into account that the boundaries between the two domains were often blurred and usually porous. Based on the categories 'the relationships between women' and 'the practice of the relationship', a number of sources are examined which reveal women's tendency to operate in the framework of networks, not necessarily based on kinship, in which knowledge and practices of health care are created, adjusted, transformed and transmitted, both in health and illness. The examples are mostly drawn from Hebrew medical texts which, analysed in the light of other textual and visual testimonies, reveal instances and case histories in which Jewish women provide health care. The study focuses on three specific aspects: food, cleaning, and the treatment of diseases.

Keywords

Jewish women; Agency; Healthcare; Practice; Preservation of health; Relationship; Hebrew medical texts.

Introducción

'Inyan 'a'her ka'asher nehegu nashei ha-yishm'a'elim ('Otra receta según acostumbraban las mujeres de los ismaelitas'). Con estas palabras introduce el *Libro de amor de mujeres* o *Libro del régimen de las mujeres*, una compilación hebrea medieval dedicada a la atención y cuidado de la salud femenina, una curiosa receta depilatoria que requiere el uso de un alambique de cristal y unos llamativos ingredientes (Caballero Navas 2003: 44). La obra, de carácter eminentemente práctico y al parecer compuesta hacia la segunda mitad del siglo XIII en Cataluña o Provenza, recopila fragmentos de textos de distinta procedencia junto a algunas recetas y procedimientos originados posiblemente en la práctica viva. Aunque la información sobre el origen de las recetas en este y otros textos de carácter práctico es siempre parca y con frecuencia muy vaga, el compilador del *Libro de amor de mujeres* nos ofrece en este caso tres referencias muy reveladoras. Al atribuir la receta a las 'costumbres' de las 'mujeres ismaelitas' sitúa su origen en la práctica viva, en concreto en la inventiva de unas mujeres que la crean y la sostienen de forma colectiva. Nos indica, además, que el conocimiento de su elaboración se difunde más allá de su propia cultura, pues llega a un libro escrito en hebreo fruto de un contacto intercultural del que desconocemos los detalles.

Esta sutil atribución, que es característica de la forma en que las fuentes premodernas registran por lo general las actividades y los saberes de las mujeres, desvela información histórica significativa sobre la agencia femenina en relación con el cuidado del cuerpo. Sin embargo, su significación puede pasar fácilmente desapercibida por imprecisa y, sobre todo, porque presenta una actividad tan aparentemente ordinaria y cotidiana que no responde a los parámetros de la investigación que indaga

¹ La investigación de este artículo ha sido realizada en el marco del Proyecto de Investigación *Lengua y Literatura del Judaísmo Rabínico y Medieval* (Referencia PID2019-105305GB-I00/AEI/10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y Fondos FEDER.

sobre hechos ‘historiográficamente relevantes’ y, en consecuencia, queda ensombrecida. Sin embargo, una miríada de testimonios, por frágiles o sutiles que estos sean, nos muestran que en el marco de las tareas de creación y recreación de la vida y la convivencia humanas que han llevado a cabo históricamente las mujeres, ellas crearon, sustentaron y transmitieron prácticas, técnicas, tecnologías, saberes y conocimientos, y lo hicieron a través de redes, estableciendo genealogías basadas en el parentesco (madres, hijas, abuelas, nueras) pero también en la relación entre mujeres con las que no les unían lazos familiares (Bertrán *et al.* 2000).

De hecho, en mi experiencia y en la de muchas otras investigadoras e investigadores, la categoría ‘la mujer’ no resulta válida al enfrentarse al análisis de las fuentes premodernas, a pesar de la machacona insistencia con la que la historiografía en lengua española –al contrario que la anglosajona que usa el plural *women*– nombra a las mujeres, habiendo asumido inadvertidamente los discursos médicos hegemónicos que a finales del siglo XIX ‘naturalizaron’ la categoría ‘la-mujer’ (Sánchez 2008). Como ha demostrado Dolores Sánchez en una aportación fundamental sobre la construcción discursiva de categorías que encarnan la construcción mutua del sexo biológico y el sexo social:

El triunfo discursivo de *la-mujer* como enunciado lingüístico condensó la naturalización de la posición social de las mujeres. Al amarrar sólidamente el colapso entre sexo biológico y sexo social, *la-mujer* se convirtió en una categoría útil para la construcción patriarcal de las relaciones de género y por ello constituye una de las grandes herramientas de la lógica de la dominación patriarcal (Sánchez 2008: 80-81).

La familiaridad lingüística de la expresión *la mujer* camufla la consistencia y la densidad con la que la noción de *mujer* atraviesa la historia, con un carácter aparentemente inmutable, fijo y difícil de desafiar (Sánchez 2008: 64).

Las mujeres medievales –singulares, diversas y dispares– no se dejan reducir a una categoría que empequeñece su experiencia histórica y que, de camino, oscurece su propensión –o gusto– a crear, transmitir y actuar en relación. Un ‘entre-mujeres’ que se manifiesta en todas y cada una de las tareas llevadas a cabo en su interminable y polifacética labor de creación y recreación de la vida y la convivencia (Vignoles 2006: 120-126), uno de cuyos ejes se asienta en las prácticas de atención y cuidado de la salud de sus familias, sus parientes y sus comunidades (Caballero Navas 2008; Cabré 2005; Cabré 2008).

Como ha puesto de manifiesto la historiografía feminista, la tarea de reconstruir las prácticas de cuidado sanitario de las mujeres medievales a partir de fuentes esquivas y poco generosas con su experiencia es ardua; cuánto más cuando se trata de las mujeres de las minorías, que se enfrentan a la doble cancelación de las fuentes producidas por los hombres de su comunidad y de la sociedad anfitriona en cuyo seno habitaban, y al sesgo con el que la documentación producida por estos últimos las representa cuando interactúan con el sistema legal de quienes ostentan el poder político (Caballero Navas 2019: 693). Con todo, los testimonios frágiles, o como los ha llamado Katharine Park (1998: 132) ‘vistazos fugitivos’, son valiosos e ‘interpretables’. Gracias sobre todo al utillaje conceptual e interpretativo concebido en el amplio marco de los estudios de las mujeres y de género, que ha transformado profundamente la forma en que se abordan tanto el estudio de la experiencia histórica de las mujeres en este y otros ámbitos, como las representaciones y percepciones que reflejan sobre ellas la literatura, la filosofía, la ciencia, las leyes, los escritos religiosos y morales, los vestigios materiales o las artes visuales.

Este trabajo aborda el estudio de la agencia de las mujeres judías a propósito de la atención y el cuidado de la salud, sobre todo en el ámbito doméstico aunque también se asoma a su práctica ocupacional, teniendo en cuenta que la fronteras entre ambas esferas fueron con frecuencia difusas y asiduamente porosas. Partiendo de las categorías ‘relación’ y ‘práctica de la relación’, se analizan una serie de fuentes en las que se pone de manifiesto la tendencia de las mujeres a operar en el marco de redes, no necesariamente de parentesco, en las que se crean, actualizan, transforman y transmiten saberes y prácticas de atención y cuidado sanitario, tanto en salud como en enfermedad.

Las mujeres medievales y ‘sus labores’

Durante la Edad Media y a lo largo de la historia premoderna en general, las tareas relacionadas con la creación y recreación de la vida y la convivencia recaen sobre las mujeres, quienes se encargan de múltiples trabajos indispensables para la subsistencia de sus familias así como de las prácticas de relación que conllevan la crianza de hijas e hijos, la gestión de la economía doméstica y el mantenimiento de la armonía de sus hogares (Vignoles 2006: 120-126). Las mujeres se ocupan del abastecimiento de agua, del mantenimiento del fuego, de la elaboración del pan, de la limpieza de la casa y sus enseres, de la confección y arreglo del vestido, de la gestión de los alimentos y de la alimentación... Todas estas y otras muchas tareas, considerablemente más complejas de llevar a cabo en la época medieval de lo que suponen a simple vista, conllevan prácticas de relación entre las mujeres de cada unidad familiar, pero también con sus vecinas y otras mujeres. A ellas se acude cuando se necesita algún objeto o ingrediente, o un poco de fuego cuando el de tu hogar se ha apagado, o cuando se requiere de su consejo o conocimiento experto en relación con una tarea o saber concreto; y con ellas se cose, se va acompañada a traer agua de fuentes y pozos, se lava la ropa en el río o en tinas, se transmiten noticias del entorno social, se intercambian conocimientos sobre guisos y conservas, se atiende a los partos, se cuida a quienes enferman, se vela a quienes fallecen...

Mujeres de zonas rurales y urbanas, mujeres de distintos grupos religiosos y culturales comparten la responsabilidad de estas tareas en sus comunidades y en sus unidades domésticas, salvando las distancias y características que los distintos contextos imponen o asignan a las mujeres de cada uno de los grupos. Las mujeres judías, asentadas junto a las comunidades a las que pertenecen habitual aunque no exclusivamente en zonas urbanas, participan de las mismas obligaciones y tareas que sus vecinas cristianas, lo que las lleva con alguna frecuencia a entrar en contacto con ellas en la fuente o el pozo, en las plazas y mercados, o en el horno público. Es decir, en todos aquellos espacios públicos y domésticos asignados a las mujeres en el contexto de las tareas que llevan a cabo y que se esperan de ‘su sexo’, lo que facilita el intercambio de costumbres históricamente ligadas a la experiencia femenina, ya que además comparten la lengua y, por lo general, no existen diferencias en el vestido (Caballero Navas 2008: 148).

Además de las relaciones que mantuvieron con otras mujeres a través de la barrera de la religión y la cultura, y del impacto que las actitudes y prácticas sociales de la población anfitriona tuvo sobre la población judía, la experiencia y las costumbres de las judías estuvieron también y fundamentalmente imbricadas en el entramado de prácticas y usos que se desprenden del amplio corpus de tradiciones legales rabínicas. Muchas de estas tradiciones, de hecho, atañen directamente a las prácticas cotidianas femeninas, sobre todo aquellas vinculadas al concepto de *kashrut* o idoneidad de los alimentos y su preparación para el consumo humano (judío), a la observancia del *shabbat* y las fiestas, y a la (im)pureza ritual (Biale 1985).

Sin embargo, todo este bagaje de costumbres y prácticas, todos los contactos intra- e intercomunitarios y las conversaciones en torno a las labores que llevan a cabo las mujeres, nos son, las más de las veces, desconocidos, pues se pierden en el bullicio de la vida cotidiana al formar parte de las miles de interacciones que no se registran, precisamente por su carácter ordinario y habitual; pero también porque pertenecen a la esfera de la oralidad, que es la forma predominante de transmisión de conocimientos entre las mujeres de épocas premodernas, o porque son ignoradas por quienes deciden qué hechos y actividades son socialmente significativos y, por tanto, dignos de ser registrados (Caballero Navas 2019: 696). A no ser que por alguna razón entren en diálogo o conflicto con el sistema legal. De esos ‘tropiezos’ o ‘encuentros’ con el sistema legal ha quedado registro de situaciones, actividades, conocimientos, actitudes y costumbres de enorme valor para el análisis histórico. Aunque la interpretación de qué datos y en qué contexto se producen y se recogen por escrito requiere de buenas dosis de cautela y de una labor hermenéutica cuidadosa para evitar reproducir las ideas sesgadas que

estos transmiten sobre las actividades femeninas en general, y sobre las de las mujeres de las minorías en particular.

Esta cautela interpretativa es especialmente relevante en lo que se refiere a las tareas de atención y cuidado de la salud, una esfera en la que con frecuencia la documentación legal refleja inquietud con respecto a ciertas prácticas que comprenden elementos taumatúrgicos, o actitudes negativas hacia la práctica sanitaria de mujeres que compiten con los médicos varones en un mercado de trabajo (el de la provisión de salud) común para todos, o prevención frente a las minorías en momentos y contextos determinados. Con respecto a las minorías, parece importante señalar que el hecho de que las sanadoras judías aparezcan mencionadas con frecuencia en fuentes legales producidas por la sociedad cristiana anfitriona ha definido e imprimido un sesgo a lo que hoy sabemos sobre su práctica que ha dejado fuera la percepción que de ella tuvieron sus comunidades y las propias sanadoras (Caballero Navas 2019: 693). Con todo, dichas fuentes nos proporcionan abundante información sobre las prácticas de salud de las judías, sobre todo aquellas de carácter ocupacional, a través de documentos que registran la concesión de licencias médicas, de protocolos notariales que recogen su dedicación laboral, y de toda una amplia variedad de otros escritos como cartas reales, documentos eclesiásticos, actas de juicios o, a partir de finales del siglo XV, procesos inquisitoriales (Melammed 1995; Motis Dolader 2017; Muñoz Solla 2010). Pero para obtener una imagen más completa de las complejas redes de práctica y saber que establecieron las mujeres judías en este ámbito –entre ellas, y entre ellas y sus vecinas no judías, con sus correligionarios varones y con la sociedad anfitriona en general– y a falta de testimonios directos de sus protagonistas, que no parecen haberlos plasmado por escrito, toda esta información ha de ser cotejada o combinada con las noticias (directas e indirectas) sobre la agencia femenina en la atención y cuidado de la salud que ofrecen las fuentes judías, en hebreo u otras lenguas, a través de documentos de aplicación del derecho judío, en especial los *Responsa* rabínicos, el intercambio epistolar, las inscripciones funerarias, los escritos éticos, la literatura y los tratados médicos.

Cuidado de la salud, agencia femenina y práctica de la relación

La historiografía parece estar de acuerdo en que el cuidado de las personas enfermas formaba parte de las tareas llevadas a cabo históricamente por las mujeres en el ámbito doméstico (Rawcliffe 1999: 182-186; Vignoles 2006: 126). Como han afirmado Montserrat Cabré con respecto a la Iberia medieval, y Sandra Cavallo con respecto a los siglos XIV a XVII en Italia, ‘the household was the primary locus of the medieval provision of healthcare’ (Cabré 2008: 25), y ‘the daily management of health was a domestic affair and the household a site of medical knowledge’ (Cavallo 2011: 192). De hecho, las mujeres no limitaron su atención y asistencia a las enfermedades que con asiduidad podían acuciar a quienes estaban a su cuidado, sino que se encargaban de procurar y mantener la buena salud y bienestar de quienes formaban la unidad familiar y aún más allá de los confines de sus hogares. No olvidemos que el miedo a la enfermedad formaba parte de las preocupaciones más acuciantes de la población, que se sentía amenazada tanto por las enfermedades comunes, que podían llegar a desbaratar la estabilidad y subsistencia de una familia e incluso poner en peligro la vida de una persona, como por las infecciosas, que podían convertirse en epidemias que se repetían periódicamente con obstinación, amenazando no solo la vida sino la supervivencia de las comunidades.

La gran inquietud que suscitaba en las sociedades medievales la conservación de la salud se materializó en varios géneros de literatura médica, en prosa y en verso, dedicados a la prevención de la enfermedad y a mantener el cuerpo sano (García-Ballester 1992). Junto a ellos, otros géneros de escritura incluían referencias directas e indirectas al valor de la salud y el bienestar. En el ámbito de la práctica, con anterioridad y simultáneamente a las teorías y recomendaciones médicas que exponían los textos, las mujeres se encargaban de proporcionar y administrar los cuidados que requería la conservación y, en caso necesario, restauración de la salud como parte de sus quehaceres cotidianos. Cuidados que, como

ya señalara Montserrat Cabré (2008: 18, 23), se encontraban definidos dentro del marco teórico de los llamados ‘seis no naturales’.

Durante la Edad Media, la medicina de base hipocrático-galénica ofrecía un marco general explicativo de la salud y la enfermedad que se fundamentaba en la noción de que la primera dependía del equilibrio de factores internos –como los elementos, los humores, las cualidades y las complejiones–, así como de factores externos o ‘seis cosas no naturales’, cinco de las cuales estaban conectadas por pares: aire y ambiente, comida y bebida, sueño y vigilia, movimiento y descanso, evacuación y repleción, y pasiones del alma (García-Ballester 1992: 121). Es decir, era este un discurso que tocaba aspectos cruciales de la vida cotidiana tales como las costumbres higiénicas y alimenticias, sobre las que las mujeres ostentaban generalmente la responsabilidad. Aunque el carácter privado e íntimo de las actividades que conllevaban estas costumbres las oscurece y las hace prácticamente invisibles, de vez en cuando los autores medievales reconocieron el papel principal de las mujeres, así como su saber y experiencia. De ello se hacía eco, por ejemplo, Bernat Metge, quien afirmaba en una famosa cita de su obra *Lo somni*, escrita en 1389-1399, ‘No ignoras que cuando alguien está sano o enfermo, ellas le atienden con mayor diligencia, y mejor, y más limpiamente que los hombres’ (citado por Cabré 2005: 637; Vignoles 2006: 126). Y también Yehudah ibn Tibbon, quien se dirigía a su hijo Samuel en su *Testamento Ético*, redactado a finales del siglo XII en Provenza, para aconsejarle, entre otras muchas cosas importantes, que no olvidara que su esposa, de la que no menciona el nombre, le había cuidado durante la enfermedad, sin importar su estatus social, ‘Recuerda su asidua atención hacia ti en tu enfermedad, aunque había sido criada en la elegancia y lujo’ (Marcus 1938: 313).² El alcance que tiene en la Edad Media el reconocimiento de que las mujeres eran las principales proveedoras de atención y cuidado médico en el hogar, las encargadas de tratar a enfermos y heridos, las cuidadoras de quienes tenían enfermedades crónicas o alguna discapacidad, también asoma en otros contextos. Por ejemplo, un protocolo firmado ante notario cristiano en 1429 recoge la voluntad de Simuel Bitón, anciano judío cuya enfermedad lo mantenía confinado a su cama, de irse a vivir con una de sus hijas, Lumbre, para que lo cuidara y se ocupara de él, ‘Como el stas enfermo et no avies qui lo servis et avies rogado a Lumbre, filla suya, que lo servis, hoc encara que lo levas a su casa por tal que no estas a solas’ (Zaragoza, Archivo Histórico de Protocolos, García Gavín, 1429, f. 147r) (Blasco Martínez 2010: 92, 101).

Siguiendo la línea argumental en la que el trazado de las tareas cotidianas de creación y recreación de la vida llevadas a cabo por las mujeres se cruza con el concepto medieval de salud, anclado en el galenismo y en los de seis no naturales, en lo que sigue se examinan una serie de ejemplos recogidos en su mayoría de textos médicos hebreos que, analizados a la luz de otros testimonios textuales y visuales, desvelan instantes e historias de caso en los que mujeres judías proveen cuidado sanitario. El análisis se centra en tres aspectos concretos: alimentación, limpieza y tratamiento de dolencias y enfermedades. La mayoría de los ejemplos desvelan también la forma en que las prácticas se sustentan con frecuencia en genealogías y redes femeninas de relación que acogen la creación y transmisión de prácticas, tecnologías y saberes.

Comida y bebida

Los textos médicos hebreos, escritos en masculino por y para hombres, quienes les imprimieron sus concepciones y percepciones, muestran una profunda indiferencia por la práctica médica de las mujeres, a la que apenas hacen referencia. El desinterés es compartido por la literatura médica en otras lenguas medievales. Y, sin embargo, es posible encontrar formas de identificar autoría femenina en el origen de algunos de los procedimientos, recetas y técnicas que reúnen los textos, y hasta de recuperar ‘autoras anónimas’ a las que estos atribuyen prácticas y saberes concretos (Caballero Navas 2008: 150-

² Traducción del inglés realizada por la autora.

152; Caballero Navas 2019; Cabré 1995). El desafío es, por tanto, mirar más allá de las narrativas médicas e intentar reconstruir a partir de los textos fragmentos del saber original y la práctica viva de las mujeres.

De entre los diferentes géneros de literatura médica, los tratados dedicados a la conservación de la salud, conocidos por lo general en hebreo bajo el nombre genérico de *Hanhagat ha-bri'ut* (*Régimen de salud*), son especialmente pocos en sus menciones a mujeres, a las que aparentemente ignoran por completo. No solo no encontramos las formas de atribución arriba mencionadas, y que hallamos en otro tipo de textos como los recetarios o los tratados dedicados a la salud femenina, sino que cuando formulan recomendaciones generales y específicas para la preservación de la salud, guardan silencio sobre quiénes debía realizar las acciones y administrar los cuidados, silenciando así quién hacía qué. Por ejemplo, el *Kitāb al-ṭibb al-qasṭālī al-malūkī* (*Libro de medicina castellana regia*), escrito en árabe por un médico judío aún sin identificar en la primera mitad del siglo XIV en Castilla (Vázquez de Benito 2001), hace las siguientes recomendaciones para el tratamiento de distintos tipos de fiebres, '[Fiebre continua] Tras el comienzo del séptimo día, puedes prescribir al enfermo la ingestión de polluelos, perdices jóvenes y vino amargo ralo' (Vázquez de Benito 2001: 30); y '[Fiebre cuartana] La alimentación será a base de caldo de guisantes con perejil y vino ralo' (Vázquez de Benito 2001: 37). El autor no parece considerar necesario ofrecer más explicaciones sobre los alimentos prescritos, ni sobre cómo y quién debe prepararlos, ni sobre cuándo y cómo hay que administrarlos.

En este y en otros casos, las costumbres de la época y la retórica discursiva de la política sexual, tanto en lo que se refiere a la división sexual del trabajo como a la jerarquía que esta conlleva, así como otras fuentes contemporáneas, vienen en nuestra ayuda. Parece plausible sugerir que las mujeres preparaban los platos que constituían los consejos dietéticos ofrecidos en esta y otras guías de salud, teniendo en cuenta además que las personas enfermas eran tratadas en casa. Es más, aunque parece claro que el médico y las cuidadoras trabajaban en tándem en estos casos (Blumenthal 2014: 519-520), estas no se limitaban solo a preparar los alimentos recomendados por el doctor, sino que sus técnicas y costumbres culinarias cotidianas además de ser fuente de nutrición podían tener una finalidad y/o efectos terapéuticos. O eso sugiere un comentario del mismo autor sobre los beneficios que la costumbre que había en Castilla de aliñar los platos con cierto ingrediente tenían en las enfermedades y su prevención:

Entre los medicamentos nutricios que se acostumbran a usar en esta región, por lo que concierne a este capítulo [enfermedades específicas de esta región], nunca ponderaremos suficientemente el perejil con el que aliñan los distintos platos (Vázquez de Benito 2001: 37).

La agencia femenina en el cuidado de la salud a través de la preparación del alimento —uno de los seis no naturales— es reconocida explícitamente un par de siglos más tarde por el converso Juan Luis Vives en su obra de 1523 *De Institutione feminae christianae* (*La formación de la mujer cristiana*). En ella escribe que una mujer, aún la de más alta condición —como la esposa de Samuel ibn Tibbon—, debería preparar personalmente la comida de la familia, en especial siempre que uno de sus miembros estuviera enfermo, arguyendo que la cocina es 'cosa imprescindible y sin la cual ni nos restablecemos cuando estamos enfermos, ni podemos sobrevivir cuando estamos sanos' (Vives 1994: 50). Respaldaba la validez de su admonición en su propia experiencia, 'Yo conozco a muchos aquí en Flandes, también en España y en Francia, que han sanado gracias a la alimentación preparada por sus esposas, sus hijas o sus nueras [...]' (Vives 1994: 51); una experiencia que posiblemente refleje las prácticas cotidianas de las mujeres cristianas y judías con las que pudo estar familiarizado desde su infancia al haber nacido en una familia de judíos conversos de Valencia, donde su padre y su madre fueron condenados por la Inquisición, y por haber vivido casi toda su vida adulta como cristiano en distintos países (Vives 2000: 3-4).

Un cuarto de siglo antes, otro converso valenciano, el médico Pere Pintor, atribuía a las mujeres de Valencia una receta de caldo de carne por sublimación, que él afirmaba haber perfeccionado mediante el uso de un alambique y recomendaba para alimentar a los enfermos de peste (Ferragud 2018: 355-356). Lo hacía en el capítulo 61 de su obra *Ag[g]regator sentenciarum doctorum omnium de preservatione*

curatio neque pestilentie, escrita en 1499 en Roma, plasmando con ello por escrito una técnica culinaria y terapéutica de origen femenino que, según se desprende de la atribución colectiva, se creaba y se sustentaba mediante la práctica de la relación. Una relación que estaba en la base de la transmisión del saber y de la formación/educación de las mujeres en este ámbito. A ello apunta una vez más Juan Luis Vives, quien tras señalar que una mujer casada debía conocer ‘los remedios para las enfermedades frecuentes y casi cotidianas’, así como ‘la adecuación de la comida diaria, que tiene la máxima importancia para la buena salud’, añade:

Y esa habilidad la aprenderá de la experiencia *de otras matronas prudentes* o de los consejos dados por algún pariente médico, de algún librito de lectura fácil escrito con ese fin, antes que de los grandes y precisos volúmenes de los médicos (Vives 1994: 312).³

En su discurso, destinado a establecer los límites de la educación femenina y su acceso al saber médico legitimado, a la vez que a incidir en la división sexual y jerarquizada de la provisión de salud, aflora la existencia de una línea de transmisión y aprendizaje entre mujeres de los conocimientos relacionados con la atención y cuidado de la salud, de una genealogía femenina a la que ya aludía al referirse a la alimentación preparada por ‘esposas, sus hijas o sus nueras’, pero que va más allá, trascendiendo el parentesco (Caballero Navas 2008: 150).

La línea de transmisión y aprendizaje entre mujeres también se revela en un tipo de fuente muy distinta, los procesos inquisitoriales. Las conversiones masivas de la baja Edad Media convirtieron la esfera doméstica en el único lugar en el que poder continuar con la tradición judía y a las mujeres en las encargadas de velar por su conservación y de llevarla a la práctica (Melammed 1999: 168). En ese contexto, las enseñanzas y el traspaso del saber de unas mujeres a otras, generalmente de la familia, debían ser protegidos por el secreto, especialmente a partir del establecimiento de la Inquisición en 1478, ya que corrían el grave riesgo de acabar ante el Tribunal del Santo Oficio. Como le ocurrió a la conversa Clara Díez quien en 1490 declaró ante la Inquisición de Zaragoza que cuando tenía entre doce y catorce años aprendió los oficios propios de su sexo con una maestra judía de Alcolea llamada Oro, quien le enseñó entre otras cosas a amasar y hornear el pan sin levadura (*matsah*) que se consume en *Pesaj* (Pascua), ‘macerar el pan cotaço y a cozer de aquel’ (Blasco Martínez 2010: 93).

Los procesos inquisitoriales nos devuelven una y otra vez la imagen de las mujeres ligada a la alimentación, pues van a ser las costumbres vinculadas con la preparación específica de los alimentos derivadas de las leyes de *kashrut* las que las pongan con enorme frecuencia ante los tribunales bajo la acusación de judaizar. La narrativa y los intereses del inquisidor dirigen el interrogatorio hacia la herejía de los usos alimentarios prohibidos y hacia la sospecha de prácticas curativas cercanas a la magia y de costumbres relacionadas con la pureza ritual, los otros dos grupos de tradiciones más frecuentes en las acusaciones contra mujeres judaizantes (Motis Dolader 1995; Muñoz Solla 2010: 71-80; Pelaz 2016: 149). Pero incluso sin este denodado esfuerzo inquisitivo, los detalles sobre la preparación de alimentos impregnan las declaraciones de las mujeres acusadas y de las y los testigos. Las minuciosas actas de los procesos muestran a mujeres que excluyen ciertas viandas de sus cocinas por considerarlas no aptas, que limpian y sazonan las carnes de formas determinadas, que consumen y preparan para sus familias determinados guisos y productos, como el pan ácimo, que cocinan a fuego lento durante horas la adafina para el *shabbat*... En la elocuente declaración de la conversa María de Esplugas, recogida en el proceso seguido contra ella en el año 1488 en Zaragoza, explica que encontrándose enferma en Talavera durante el tercer mes de su embarazo, y no pudiendo comer ‘cosa desta vida’, comió algunas veces el guiso de gallina que preparaba especialmente para ella la esposa de Rabran, el médico judío que la atendía, y de la que no se menciona el nombre (Marín Padilla 1983: 281-282). Con sencillas y sentidas palabras, María nos regala un raro y valioso testimonio de lo que callan los textos médicos y que permite atisbar un ‘vistazo fugitivo’ de quien se encarga de preparar la comida recomendada en un tratamiento médico, la

³ Énfasis de la autora.

comida a la que tanta importancia otorga la medicina medieval y que, sin sorpresas, se trata de una mujer, en este caso, judía.

Para finalizar esta sección sobre el vínculo de las mujeres con la comida y su función en la preservación y provisión de la salud en el marco de los seis no naturales, me referiré brevemente a su representación visual. No es infrecuente que los manuscritos iluminados de la Edad Media representen a las mujeres en la cocina, junto al fuego e inclinadas sobre un puchero sosteniendo un cucharón u otro instrumento similar, o junto a una mesa preparando viandas cuchillo en mano, generalmente acompañadas de otras mujeres. Este tipo de representación es especialmente frecuente en un popular género médico latino conocido como *Tacuina sanitatis*, manuales de vida sana basados en el *Taqwīm al-ṣiḥḥa* (*Tablas de la salud*) escrito en árabe por Ibn Butlan (m. 1063), que circuló ampliamente por toda Europa durante los siglos XIV y XV. Sus manuscritos, profusamente ilustrados, ‘retratan’ la sociedad local contemporánea y la vida cotidiana en relación con la salud y el bienestar. Las imágenes representan con frecuencia mujeres que realizan tareas cotidianas asociadas al régimen de la salud y los seis no naturales, como la preparación de alimentos, entre los que sobresalen las comúnmente aconsejadas sopas de cebada o de trigo, o la muy recomendada sopa de pollo (Cogliati Arano 1992: 76-7, 101-2, 107, 119, 121, 125, 130, 138-139; Sigler 1992).

Que sepamos, no existe ninguna versión hebrea de este género. Sin embargo, algunas *hagadot* –libros que narran la historia de la liberación del pueblo judío de Egipto por Moisés y que, por lo general, están ricamente decorados e iluminados con escenas de preparación y celebración de la fiesta de *Pesaj*– representan a veces a mujeres cocinando o lavando utensilios. En concreto, las conocidas como *Hagadah de Washington* (Biblioteca del Congreso, MS Heb. 1, f. 14v) y *Hagadah de Hileq y Bileq* (Paris, BnF, Ms. hebr. 1333, f. 17r), ambas de la segunda mitad del siglo XV, representan sendas escenas de mujeres cocinando (Harris 2016: 132-133). Llama la atención especialmente la colorida escena de la *Hagadah de Washington*, producida en 1478 por Joel ben Simeón, que representa a dos mujeres que preparan la comida de pie junto al fuego, mientras observan a un hombre que, aparentemente achispado, se sienta un poco más allá y bebe de una copa mientras gira el espetón en el que se asa carne al fuego (f. 14v). La imagen guarda un parecido muy significativo con las ilustraciones de preparación de comida de algunos de los manuscritos de los *Taicuina*, incluida la disposición de las mujeres cocinando y el hombre (u hombres) bebiendo de una copa, aunque en las obras latinas suele aparecer sentado a la mesa. Ello no significa necesariamente que el ilustrador y copista judío reprodujera el modelo de un *Taicunum* latino. Aunque resulta interesante que su itinerancia como artista lo llevara desde su tierra natal, en la actual Alemania, al norte y centro de Italia, lugares todos ellos que constituyen el eje de mayor circulación de *Tacuina sanitatis*, y que algunos estudios hayan encontrado indicios de la influencia de algunas iluminaciones de los *Taicunum* en algún manuscrito hebreo (Zirlin 1987: 57).

Limpieza e higiene

La limpieza, una faceta habitual y ordinaria entre las tareas llevadas a cabo por las mujeres en el ámbito doméstico, que incluye los talleres en las familias artesanas, está estrechamente relacionada con varios de los seis no naturales, en especial con el binomio ‘aire y ambiente’. Para la medicina medieval, el aire tenía una gran importancia en la etiología de la enfermedad en general, y de las epidemias en particular, al considerarse que el aire corrompido o miasma producía enfermedad al ser inhalado. También el agua estancada y la descomposición de los cuerpos desprendían miasma que provocaba y transmitía enfermedades (Agresta 2020: 379). Por ello, la ventilación de todas las dependencias de la casa, su acondicionamiento en las distintas estaciones del año, y la limpieza que eliminara cualquier fuente potencial de corrupción del ambiente, del agua o de los objetos eran indispensables para la conservación de la salud y la comodidad de sus habitantes. Sin embargo, no es fácil encontrar evidencias textuales o visuales de toda esta serie de tareas esenciales que las sociedades medievales asumían como trabajo

común y ordinario de las mujeres, y que se hacía especialmente urgente durante las epidemias. Una vez más, podemos preguntarnos quienes llevaban a cabo las instrucciones que recomiendan los textos médicos. Por ejemplo, quién convertía las estancias de la casa en un lugar seguro y protegido, de acuerdo a las instrucciones del autor anónimo del tratado hebreo *Ha-ma'amar be-qaddahat ha-deber* (*Tratado sobre la fiebre pestilencial*), aparentemente escrito en la Península Ibérica en algún momento de finales del siglo XIV o el siglo XV:

Es conveniente y obligatorio rociar con vinagre el suelo de la casa y también el aire, solo o mezclado con agua y hervido con rosas, mirto, sauce y similares; y colgar y distribuir por la casa diferentes tipos de plantas aromáticas de olor bueno y beneficioso (Bos 2011: 13-14).⁴

Al igual que ocurría con otras recomendaciones relativas al cuidado de salud imbricadas en las tareas cotidianas responsabilidad de las mujeres, queda en el aire la pregunta sobre si estas tenían su origen en el saber del médico y su plasmación textual, como parece sugerir la retórica del texto, o se originaron y formaban parte de las costumbres, saberes y tecnologías desarrolladas por las mujeres, y sustentadas y transmitidas gracias a la práctica de la relación. Otro ejemplo interesante en este sentido es una de las admoniciones que Eleazar de Maguncia hace a sus hijos e hijas en su *Testamento ético*, escrito hacia 1357, en la que subraya la importancia física y moral de la limpieza. Lo que no es de extrañar en un contexto en el que el primer brote de Peste Negra es aún muy reciente:

Tened mucho cuidado de mantener vuestras casas limpias y ordenadas. Siempre fui escrupuloso en este punto, porque toda condición perjudicial, la enfermedad y la pobreza se encuentran en las viviendas sucias (Abrahams 1891: 463).⁵

A pesar de que expresa claramente su compromiso ('yo siempre fui escrupuloso...') con la limpieza y orden de la casa, nadie ha sugerido nunca que él se encargara de llevarla a cabo personalmente. Seguramente porque esta tarea no le correspondía según la división sexual del trabajo de su época. De hecho, aunque sin ligazón con esta, y sin referirse directamente a la limpieza, el *Testamento* también contiene la siguiente admonición dirigida específicamente a sus hijas, 'Ruego encarecidamente, y les ordeno estrictamente, que las hijas de mi casa no estén, Dios no lo quiera, sin trabajo que hacer, porque la ociosidad lleva al pecado, sino que deben hilar o cocinar o coser' (Abrahams 1891: 462).⁶

Otros géneros textuales, como los recetarios y las compilaciones que reúnen distintos contenidos relacionados con la atención y el cuidado de la salud, a menudo recogen costumbres, procedimientos, prácticas y técnicas destinados sobre todo a la higiene del cuerpo, pero también a la de los espacios que los cuerpos habitan. En muchas ocasiones, todo ese bagaje se corresponde con las costumbres y prácticas locales de las mujeres, que se producen y reproducen en entornos en los que el intercambio sucede de forma oral, y que son por lo general plasmadas por escrito por otros agentes. Aunque existen recetarios de los siglos XIV y XV en varias lenguas medievales, entre ellas el castellano, en los que la autoría tanto del texto completo como de las recetas es fundamentalmente femenina (Cabré 2008: 36-50; Martínez Crespo 1995), la textualización masculinizada del saber es especialmente preponderante en relación con las mujeres judías, pues no se ha identificado hasta la fecha ningún texto médico o recetario escrito por una mujer judía durante la Edad Media. A pesar de ello, muchos tratados hebreos presentan indicios que nos sugieren que han conservado el saber de las mujeres, ya que a veces les atribuyen directamente el origen y la efectividad de ciertos remedios y técnicas, aunque generalmente de forma anónima. Estas atribuciones tienen, no obstante, gran valor para la historia de la agencia femenina en el ámbito de la salud, ya que al atribuirles, individual o colectivamente, un tipo de conocimiento y/o práctica, reconocen explícitamente su autoridad, a la vez que proporcionan evidencia de su actividades y costumbres (Caballero Navas 2008: 150; Caballero Navas 2019).

⁴ Traducción del hebreo realizada por la autora.

⁵ Traducción del inglés realizada por la autora.

⁶ Traducción del inglés realizada por la autora.

Aunque no demasiado generosas en la representación de tareas domésticas que no sean festivas, las *hagadot* nos regalan también algunas imágenes que nos muestran a mujeres limpiando la casa y enseres, generalmente en el contexto de la profunda limpieza que requiere la preparación de la fiesta de *Pesaj*. La *Hagadah hispano-morisca*, producida en Castilla en torno a 1300, muestra una imagen en la que tres mujeres lavan una serie de objetos en el baño ritual (Londres, British Library, Ms Or. 2737, f. 90r), mientras que la *Hagadah Dorada*, producida en la Península Ibérica alrededor de 1320, presenta una imagen del interior de una casa en la que dos hombres son representados cumpliendo con el mandamiento de buscar la levadura para arrojarla fuera, mientras las mujeres limpian los suelos y las vigas (Londres, British Library, Ms. Add. 2721, f. 15r).

Por otro lado, es posible encontrar algunas referencias en los procesos inquisitoriales, ya que para la Inquisición y su red de delación, la limpieza tanto del hogar como de las personas (cuerpo y vestido) en viernes o sábado era indicio claro de criptojudasismo. Así encontramos numerosas declaraciones de testigos, sirvientes o vecinos de las y los acusados que afirman haber observado repetidamente a las mujeres de la familia limpiar y adornar la casa en viernes. Isabel López, de Cogolludo, Guadalajara, procesada en 1516-1518, se defiende de estas acusaciones manifestando que:

era muger muy linpia e delicada, e que reveya mucho en las cosas que avía de hazer, ansyen el guisar de comer como en el traer de sus ropas de vestir y en el atavío e aderesçio e linpieza de su casa (Cantera 2005: 33).

Aunque esta declaración está hecha en el marco de un tipo de proceso penal en el que se busca poner de manifiesto la pervivencia real (y a veces imaginada) de costumbres judías entre la población conversa, eso no resta veracidad a la imagen que nos presenta de mujeres que se ocupan de tareas históricamente asociadas con la creación y recreación de la vida y la convivencia, que se aprenden y realizan en redes de mujeres, y que tienen una función en la atención y el cuidado del bienestar y la salud.

Otra tarea tan invisible como imprescindible para garantizar la higiene, y que tenía un importante papel potencial en el cuidado y la conservación de la salud, es el lavado de la ropa y de los tejidos del hogar. La función de la ropa limpia en el mantenimiento de la salud corporal nos la recuerdan, entre otros, las frecuentes sugerencias y advertencias de ponerse ropa limpia después del baño que recogen algunas guías de salud. Por ejemplo, la versión hebrea de un *Régimen de salud* atribuido a Avenzoar (m. 1162), realizada en 1299 en Montpellier por Jacob ben Machir Ibn Tibbon (McVaugh, Bos y Shatzmiller 2019: 199). Esta tarea era llevada a cabo tanto por las mujeres de la unidad doméstica (esposas, hijas, nueras, sirvientas y esclavas) como por lavanderas que se ganaban con ello la vida o la usaban como fuente adicional de ingresos (Rawcliff 2009). Se conservan solo unas pocas representaciones visuales del lavado de ropa en los manuscritos medievales (p. ej. Londres, British Library, Harley 3469, f. 32v; Heidelberg, Cod. Pal. germ. 794, f. 30v) y, que sepamos, ninguna que haya sido identificada hasta el momento en manuscritos hebreos. Sin embargo, una vez más, los procesos inquisitoriales nos ofrecen alguna referencia interesante. Así, encontramos el elocuente relato de un testigo que en 1539 declaraba ante el Tribunal que algún tiempo atrás, durante los cuatro años en que sirvió en la casa de una familia conversa, había observado en al menos veinticinco ocasiones como el sábado por la mañana la hija secaba ante el fuego las camisas limpias que luego habían de llevar su padre y su madrastra, ya que aunque las había lavado con anterioridad no se habían secado a tiempo (Melammed 1999: 77-78). Si, como se desprende de la naturaleza de la fuente, en este caso las camisas se lavan para que sus dueños puedan ponerse ropa limpia para honrar el *shabbat*, en otros casos en los que la función de la limpieza fuese acompañar el proceso de atención a la salud serían las mismas mujeres, mediante las mismas técnicas, las que se ocupen de ella.

Tratamiento de dolencias y enfermedades

Al describir en *De Institutione feminae christianae* a qué se refiere cuando aconseja a toda mujer casada conocer ‘los remedios para las enfermedades frecuentes y casi cotidianas’, Juan Luis Vives añade la siguiente lista de dolencias, ‘tos, catarros, prurito, cólico, diarrea, estreñimiento, lombrices, dolores de cabeza y de ojos, fiebres poco altas, luxaciones con arañazos y accidentes parecidos’ (Vives 1994: 312). Todas ellas y algunas más que él no cita —como los enojosos dolores de dientes y oídos, las llagas en el cuerpo cabelludo o en la piel y los piojos, por citar algunas, además de las enfermedades o incidencias que tienen que ver con el ciclo de vida femenino— son justamente aquellas para las que se ofrece tratamiento en los recetarios y compilaciones mencionados con anterioridad.

En lengua hebrea encontramos, entre otros, el *Libro de amor de mujeres*, con el que abríamos este trabajo y que dedica una sección a proponer recetas para las dolencias más comunes junto a procedimientos destinadas a mejorar y embellecer el aspecto del cuerpo —oscurecer o enrubiar el cabello, cubrir las canas, emblanquecer la cara, suavizar la piel, enrojecer los labios—, ordenándolas de la cabeza a los pies, seguida de una sección dedicada a ginecología (Caballero Navas 2003: 44-87); una compilación compuesta en la Península Ibérica alrededor de los siglos XIV-XV, que lleva por título *Pinqas shel rofe’* (*Cuaderno de un médico*), que se conserva en un manuscrito aún sin editar (Berlín, Staatsbibliothek, Ms Or. fol. 3088; Caballero Navas 2019: 701-703); y un *Sefer refu’ot* (*Libro de medicinas*) o compilación de recetas anónima, escrita en Cataluña a finales XIV-XV (Blasco Orellana 2006). Este último comprende 397 recetas para una variedad muy amplia de enfermedades y dolencias, entre las que se encuentran los males de los ojos (61 recetas), achaques digestivos (43 recetas), hemorroides (28 recetas), dolencias de los dientes y la boca (26 recetas), trastornos del tracto urinario (25 recetas), problemas de los oídos (21 recetas), daños en las extremidades inferiores (15 recetas), junto a algunas otros trastornos, aunque destaca sobre todas ellas la atención a las enfermedades genitales femeninas (78 recetas) (Blasco Orellana 2006: 102-129).

Como ya se ha mencionado, a pesar de que la textualización de estos saberes y costumbres está masculinizada, encontramos en los tratados hebreos la atribución de remedios, procedimientos, recetas y técnicas al saber y al hacer de mujeres anónimas. Mientras que la atribución individual o colectiva significa generalmente un reconocimiento explícito de autoridad, también nos proporciona evidencia de todas esas prácticas que forman parte de la experiencia y las actividades cotidianas de las mujeres en relación con la atención y el cuidado de la salud, y que ellas transmiten oralmente. Hay que recordar aquí que la transmisión oral y la escrita no son excluyentes. Y también que la atención médica que proporcionan las mujeres era vital para sus comunidades (Blumenthal 2014: 521).

El compendio *Pinqas shel rofe’* es un buen representante de la amplia gama de prácticas curativas que los textos médicos atribuyen a mujeres de las que rara vez se menciona el nombre, pero a las que a veces se designa con un epíteto como ‘sabias’, ‘expertas’ o ‘virtuosas’. Entre los distintos ejemplos del *Pinqas shel rofe’*, el compilador le atribuye a una mujer concreta, que no identifica con un nombre, un remedio con el que ella misma se curó un absceso en su pecho derecho (f. 95v). De otra mujer asimismo anónima dice que trató a su propio hijo de una afección en la vejiga dándole de comer raíz de valeriana con vino (f. 98v). Al menos en dos ocasiones, el autor se refiere a dos ‘mujeres sabias’ de las que ‘escuchó’ dos relatos de curación. El primero, la curación de una úlcera profunda en el muslo (ff. 88v-89r); el segundo, la solución de un problema de fertilidad (f. 104r). A todas estas mujeres se atribuye tanto el conocimiento sobre la dolencia como la agencia en el tratamiento terapéutico. Llamativamente, todos estos relatos comienzan con la frase ‘oí de una mujer’ (*shama’ti me-’ishah*), en una clara referencia a la oralidad. Como se ha señalado anteriormente, los conocimientos femeninos relacionados con la salud se transmitían principalmente de forma oral y sólo ocasionalmente se plasmaban por escrito, lo que en ocasiones era denotado explícitamente por autores y copistas a través de diversas estrategias, que en este caso es el recurso al verbo ‘oír’ en primera persona, la persona del que lo plasma por escrito (Caballero Navas 2019: 701-702).

En otros casos la fuente no es un texto de carácter médico, sino de aplicación del derecho judío, documentos que suelen ser muy vagos y parcos con respecto a las actividades femeninas que no tengan que ver con el asunto que produjo el acto legal, y que en el judaísmo suele estar relacionado con las leyes que regulan la vida de las mujeres: matrimonio, divorcio, viudedad, abandono del marido, leyes de pureza... En relación con este último ámbito, un *responsum* emitido por Rabbi Nissim ben Reuben Gironi (*responsum* n° 49) nos proporciona una información muy interesante sobre la pericia de 'mujeres expertas' (*nashim beqi'ot*) que deben comprobar el origen (una herida, la vejiga o el útero) de la emisión de sangre de otra mujer en el *miqveh* o baño ritual, con el fin de determinar si la pérdida de sangre proviene de la matriz o no. Es decir, unas mujeres expertas que tienen un conocimiento sobre el cuerpo femenino que les permite apreciar, en un contexto terapéutico, su (mal) funcionamiento (Caballero Navas 2019: 708). En relación con la interpretación de las leyes de pureza —definidas en la Biblia en Lev 11-15—, estrechamente conectadas con la emisión de fluidos del cuerpo, el discurso rabínico había convertido a los rabinos en expertos en la taxonomía de la sangre uterina; sin embargo, ellos no realizaban la inspección del flujo genital femenino. Esa tarea y ese conocimiento 'experto' estuvo siempre en manos de las mujeres (Ruiz Morell 2012), y continuaba estándolo en la Edad Media.

El discurso rabínico que invisibilizaba la práctica sanitaria de las mujeres, o la presentaba como subsidiaria de la autoridad rabínica (masculina), estaba en consonancia con el discurso médico que pretendía dejar clara una división del trabajo sanitario en la que el médico con licencia poseía no solo el derecho a la práctica legitimada, sino el monopolio del saber médico legítimo (Caballero Navas 2019: 710). Juan Luis Vives dejaba claro que aunque la mujer casada debía conocer 'los remedios para las enfermedades más frecuentes y casi cotidianas', 'No obstante yo no quisiera que la mujer se dedicara a la ciencia médica' (Vives 1994: 312). Esta distinción no solo estaba destinada a excluir a las mujeres de la práctica médica legitimada, sino que tendía a ignorar el papel de las actividades de las mujeres en la conservación de la salud y el tratamiento de las enfermedades. Paradójicamente, las actitudes negativas o de rechazo a la práctica sanitaria femenina en las fuentes medievales sirve hoy con frecuencia precisamente para documentar e interpretar dicha práctica, y para devolverle el valor que tenía en su contexto. Un ejemplo significativo es el ataque que el desconocido autor de la enciclopedia médica *Sefer ha-yosher (Libro de la rectitud)*, escrita en el último tercio del siglo XIII en Provenza, dirigió a las actividades médicas de unas mujeres a las que acusó reiteradamente de forma colectiva de carecer del conocimiento médico teórico sancionado por el nuevo sistema. De ellas dijo, entre otras cosas, 'cuando ven la inflamación del pecho, las mujeres necias hacen sus trucos a todas por igual, sin saber que lo que es bueno para unas puede ser perjudicial para otras' (Viena, Österreichische Nationalbibliothek, Cod hebr 64, fol. 114v).⁷ Su desaprobación y evidente desprecio, que se repite con respecto a otros varios tratamientos, nos dice que la actividad de estas mujeres probablemente representara una amenaza para su propia práctica, que se producía en un mercado de provisión de salud común para todos (Caballero Navas 2019: 709).

Por otro lado, durante la Edad Media no todas las enfermedades que acuciaban a las personas podían ser explicadas en el marco de la patología galénica, ni todo mal que llegaba por el aire lo hacía en forma de miasma. También atacaban por el aire el mal de ojo, o los demonios.... Contra estos males existían una serie de recursos que se basaban sobre todo en las virtudes ocultas (en hebreo, *segulot*) de las plantas, las gemas o piedras preciosas, las acciones y las palabras. En épocas premodernas, la magia apotropaica —que protege de las causas de la enfermedad— y curativa formaban parte de la vida cotidiana de hombres y mujeres, y en especial de las estrategias existenciales de las mujeres, imbricadas sobre todo en el cuidado de la salud y la atención al cuerpo. Además, en el judaísmo la magia curativa estaba sancionada por el Talmud, en el que se afirma 'todo lo que es usado como remedio' (*Shabbat* 67a). Todo esto se refleja en los textos médicos analizados, en los que, dependiendo del texto, una proporción considerable de los remedios propuestos contra diferentes dolencias basaban su eficacia en el uso de ingredientes específicos, rituales, palabras, nombres divinos, oraciones, gestos, números y toda una serie de

⁷ Traducción del hebreo realizada por la autora.

elementos de carácter mágico (Caballero Navas 2000). Si bien algunas fórmulas y recetas parecen haber sufrido alteraciones durante la transmisión textual, otras han sido atestiguadas tanto en otros textos médicos como en diferentes tipos de fuentes y documentos. Entre ellos destacan los que resultan de la interacción de las mujeres con el sistema legal de la sociedad anfitriona, lo que en ocasiones distorsiona la información sobre las prácticas concretas debido al propio carácter represor o sancionador que supone el acto legal que dio lugar a que esta se recogiera por escrito.

Entre las fuentes legales de la sociedad cristiana que recogen testimonios sobre prácticas de magia curativa llevadas a cabo por mujeres judías, se encuentran todas aquellas que registran lo que Cabré (2005: 643-644) ha llamado 'métodos diagnósticos y terapéuticos inquietantes para la Iglesia'. Por ejemplo, en 1303, el obispo Ponç de Gualba mostraba su inquietud ante el reconocimiento del que gozaban entre sus clientes cristianos dos mujeres judías, Na Hanon y su hija, que vivían en la parroquia barcelonesa de Santa María del Pi y realizaban sortilegios para toda clase de asuntos, incluidos los problemas de salud (Caballero Navas 2008: 161-163). Aunque el documento no especifica el tipo de sortilegios que realizaban, deja claro su sexo, el nombre de una de ellas, su adscripción religiosa y el reconocimiento del que gozaba su práctica. También la genealogía femenina en la que se sustenta la transmisión del saber y la colaboración en la práctica de madre e hija.

Los procesos inquisitoriales son algo más explícitos al nombrar algunas de las prácticas más comunes mediante las que las mujeres conversas atendían a la salud de sus familias, y en especial de sus criaturas, frente a unos males que necesitaban otro tipo de tratamientos. Entre los métodos más conocidos y usuales se encuentran el de 'echar las gotillas de plomo y aceite' o el de 'medir' o 'catar la cinta', generalmente por otras mujeres, como Juana Rodríguez, de Sigüenza, que fue acusada en 1496 de hacer este tipo de sortilegios (Pelaz 2016: 155). En los procesos de finales del XV en Zaragoza se menciona a varias mujeres judías a las que las mujeres conversas habían acudido para que las trataran a ellas y a sus familias, especialmente a sus hijas e hijos, a través de este tipo de procedimientos. Entre ellas, Vellida, la madre del sastre Alvar y una judía aguardentera (Marín Padilla 1983: 256). Y en julio de 1492 declaraban ante el Tribunal dos vecinas de Cifuentes, Aldonza Sánchez y Juana Sánchez. La primera manifestaba que, '[...] Fize echar las gotillas e el plomo e çera, e medir la cinta muchas vezes a mis fijos enfermos. Las que lo fazían, e me acuerdo al presente, eran la de Hernán, platero e Ynés de Torquemada'. La segunda reconocía:

E fize echar las gotillas e el plomo e çera e me echaron a mí el plomo, e fize medir la çinta a mis fijos. Fazíalo la Larga, e otra muger que morava tras la yglesia, no sé su nombre, fijas tiene biuas en Çifuentes: yo diré su nonbre sy vuestras reuerencias mandaren (Muñoz Solla 2010: 86-87).

Además de atestiguar que la localidad estaba bien abastecida de mujeres que pudieran atender a problemas de salud a través de recursos mágicos, resulta significativa la mención explícita que hace la segunda declarante a las hijas de una de las mujeres que echaba las gotillas y su posible continuidad con el oficio de la madre 'biuas en Çifuentes'.

Por último, quiero referirme muy brevemente, puesto que lo he estudiado de forma pormenorizada en otros trabajos (Caballero Navas 2014), a la gestión y atención del parto, que estuvo en manos de las mujeres hasta al menos el final de la Edad Media. El hecho de que el parto fuera un acontecimiento habitual de la vida cotidiana que se desarrollaba con total normalidad, y de que era probable que se repitiera varias veces durante la vida fértil de una mujer, lo convirtió en uno de los episodios de atención sanitaria más comunes. Lo que me interesa del parto en este contexto es su carácter cotidiano y el hecho de que tuviera lugar en la casa, donde se convertía en un acontecimiento colectivo en el que participaban no solo la o las comadronas que acompañan a la parturienta, sino las mujeres de la familia y las vecinas. Esa escena ruidosa y llena de mujeres es, sin embargo, casi invisible en las fuentes.

Los textos ginecológicos y obstétricos hacen mención con frecuencia a que el parto es o ha de ser atendido por más de una comadrona. Por ejemplo, el *Sefer ha-toledet* (*Libro de la generación*), traducción

hebrea de la adaptación latina que hizo Muscio (siglos V-VI) de la *Ginecología* de Sorano de Éfeso (siglo I), realizada en Provenza a finales del siglo XII, aconseja:

Es conveniente que la atiendan tres comadronas [mujeres sabias]: una a la derecha y otra a la izquierda, para que la parturienta pueda apoyarse en ellas; la tercera de cara para evitar que en el momento de las contracciones se mueva de un lado y otro (Barkai 1991: 234).⁸

Sugiere también que 'Las señoras que la rodean deberán decirle palabras tranquilizadoras para evitar que grite y tendrán cuidado de que cierre la boca' (Barkai 1991: 234).⁹ Ambas recomendaciones encuentran eco en otras fuentes que confirman la presencia de varias comadronas y otras mujeres en el espacio del parto. Por ejemplo, de algunos documentos se desprende que las comadronas más experimentadas podían ir acompañadas de otras comadronas, seguramente en periodo de aprendizaje, que podían observar e incluso poner en práctica su saber bajo la tutela de la experta (García Herrero 2005: 37). También se podía dar el caso de que la familia llamase a otras comadronas. En la demanda contra la comadrona judía Floreta d'Ays por la muerte durante el parto de la joven cristiana Garsendeta, que tuvo lugar en Marsella en 1403, se documenta que, además de ella, la parturienta fue atendida también por una comadrona cristiana, y acompañada y ayudada por otras seis mujeres, entre vecinas y familiares (Green y Smail 2008: 61). Es importante señalar que las mujeres cristianas y judías compartían conocimientos similares y utilizaban las mismas técnicas en relación con el parto. Ello posibilitó que las judías asistieran a las cristianas en el parto y viceversa, a pesar de las prohibiciones de la Iglesia y las autoridades religiosas judías, y al margen de algunas situaciones difíciles como a la que se tuvo que enfrentar Floreta (Caballero Navas 2014: 397). Pero no solo era posible que las parteras pudieran ejercer su oficio con mujeres de la otra religión y cultura, sino que se podía dar el caso de que vecinas de distinto credo acudieran en ayuda y apoyo de una mujer en el trance de dar a luz. Al menos eso hicieron un grupo de vecinas de Monells (Gerona), doce mujeres cristianas que en 1351 acudieron a ayudar a parir a una vecina judía. Conocemos el caso a través del documento en el que Arnau, el vicario general del obispo de Barcelona, ordena a los clérigos de Monells, que las habían penalizado por su generoso acto, que las absuelvan (Arxiu Diocesà de Girona, *Registres de Lletres Episcopals*, vol. 17 (1350-1351), f. 190v; Escrivá y Frago 1992: 122).

Conclusión

En esta aportación he intentado mostrar que las mujeres (en general) tuvieron un papel significativo en el cuidado de la salud durante la Edad Media, aunque este estudio se centra en las mujeres judías del occidente mediterráneo. Para ello, he seleccionado una muestra de fuentes de diferente tipología y diversa procedencia que evidencian, a pesar de su fragilidad o vaguedad, que las mujeres crearon, sustentaron y transmitieron prácticas, técnicas, tecnologías, saberes y conocimientos relacionados con la atención y el cuidado de la salud en el marco de las tareas de creación y recreación de la vida y la convivencia humanas que han llevado a cabo históricamente. Y lo hicieron a través de redes, estableciendo genealogías basadas en el parentesco, pero también en la relación entre mujeres con las que no les unían lazos familiares. La agencia femenina en el ámbito de la salud no se limitó a prestar atención y asistencia como respuesta a las enfermedades que podían acuciar a quienes estaban a su cuidado, sino que las mujeres se encargaban de procurar y mantener la buena salud y bienestar de quienes formaban la unidad familiar y aún más allá de los confines de sus hogares. De hecho, como han demostrado otros estudios, la atención sanitaria que proporcionaban las mujeres, en este caso judías, era vital para sus comunidades.

⁸ Traducción del hebreo realizada por la autora.

⁹ Traducción del hebreo realizada por la autora.

Bibliografía

- Abrahams, I. 1891. Jewish Ethical Wills. *The Jewish Quarterly Review* 3(3): 436-484.
- Agresta, A. 2020. From Purification to Protection: Plague Response in Late Medieval Valencia. *Speculum* 95(29): 371-395.
- Barkai, R. 1991. *Les infortunes de Dinah, ou la gynécologie juive au moyen âge*. Paris: Cerf.
- Bertrán i Tarrés, M., C. Caballero Navas, M. Cabré i Pairet, M. M. Rivera Garretas y A. Vargas Martínez. 2000. *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana* (Colección Cuadernos Inacabados 38). Madrid: horas y HORAS.
- Biale, R. 1985. *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*. New York: Schocken Books.
- Blasco Martínez, A. 2010. Queen for a Day: The exclusion of Jewish Women from Public Life in the Middle Ages, en C. Caballero Navas y E. Alfonso (eds) *Late Medieval Jewish Identities: Iberia and Beyond* (The New Middle Ages): 91-106. New York: Palgrave Macmillan.
- Blasco Orellana, M. 2006. Un *Séfer Refu'ot* hebraicocatalán del siglo XIV (edición, traducción y estudio del Ms. Firkovitch heb. 338 de la Biblioteca Nacional de Rusia). Tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona.
- Blumenthal, D. 2014. Domestic medicine: slaves, servants and female medical expertise in late medieval Valencia. *Renaissance Studies* 28(4): 515-532.
- Bos, G. 2011. The Black Death in Hebrew Literature: Ha-Maamar be-Qaddaḥat Ha-Dever (Treatise on Pestilential Fever). *European Journal of Jewish Studies* 5(1): 1-52.
- Caballero Navas, C. 2000. Magia: experiencia femenina y práctica de la relación, en M. Bertrán i Tarrés, C. Caballero Navas, M. Cabré i Pairet, M.M. Rivera Garretas y A. Vargas (eds) *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana* (Colección Cuadernos Inacabados 38): 33-54. Madrid: horas y HORAS.
- Caballero Navas, C. 2003. *El Libro de amor de mujeres: Una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Caballero Navas, C. 2008. The care of women's health: An experience shared by medieval Jewish and Christian women. *Journal of Medieval History* 34(2): 146-163.
- Caballero Navas, C. 2014. She will give birth immediately. Pregnancy and Childbirth in Medieval Hebrew Medical Texts Produced in the Mediterranean West. *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam* 34(2): 377-401.
- Caballero Navas, C. 2019. Virtuous and Wise: Apprehending Female Medical Practice from Hebrew Texts on Women's Health Care. *Social History of Medicine* 32(4): 691-711.
- Cabré i Pairet, M. 1995. Autoras sin nombre, autoridad femenina (s. XIII), en M.d.M. del Graña Cid (ed.) *Las sabias mujeres II (siglos III-XVI)*. Homenaje a Lola Luna: 59-73. Madrid: Asociación Cultural Almudayma.
- Cabré i Pairet, M. 2005. 'Como una madre, como una hija': las mujeres y los cuidados de salud en la Baja Edad Media, en I. Morant y E. Cantarino (eds) *Historia de las mujeres en España y América Latina: de la prehistoria a la Edad Media*: 637-657. Madrid: Cátedra.

- Cabré i Pairet, M. 2008. Women or healers? Household practices and the Categories of Health Care in Late Medieval Iberia. *Bulletin of the History of Medicine* 82: 18-51.
- Cantera Montenegro, E. 2007. La 'limpieza' como signo de diferenciación étnico-religiosa: judaizantes castellanas a fines de la Edad Media, en Y. Moreno Koch (ed.) *La mujer judía*: 31-46. Córdoba: Ediciones el Almendro.
- Cavallo, S. 2011. Secrets to Healthy Living: The Revival of the Preventative Paradigm in Late Renaissance Italy, en E. Leong y A. Rankin (eds) *Secrets and Knowledge in Medicine and Science, 1500-1800*: 191-212. Farnham: Ashgate.
- Cogliati Arano, L. 1992. *The Medieval Health Handbook. The Tacuinum Sanitatis*. New York: George Braziller.
- Escriba i Bonastre, G. y M.P. Frago i Perez 1992. *Documents dels jueus de Girona, 1124-1595*. Girona: Ajuntament de Girona.
- Ferragud, C. 2018. De la aljama a la corte: aproximación biográfica del médico converso valenciano Pere Pintor (ca. 1423-1508). *Sefarad* 78(2): 329-365.
- García-Ballester, L. 1992. Changes in the *Regimina sanitatis*: The Role of the Jewish Physician, en S.D. Campbell, B.S. Hall y D. Klausner (eds) *Health, Diseases and Healing in Medieval Culture*: 119-140. London: Macmillan.
- García Herrero, M.d.C. 2005. *Del nacer y el vivir. Fragmentos para una historia de la vida en la baja Edad Media*: 21-46. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Green, M. y D. Lord Smail. 2008. The trial of Floreta d'Ays (1403): Jews, Christians, and obstetrics in Later Medieval Marseille. *Journal of Medieval History* 34(2): 185-211.
- Harris, J. 2016. Making room at the table: women, Passover and the Sister Haggadah (London, British Library, MS Or. 2884). *Journal of Medieval History* 42(1): 131-153.
- Martínez Crespo, A. (ed.) 1996. *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas receutas muy buenas*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Marcus, J. R. 1938. *The Jew in the Medieval World: A Sourcebook, 315-1791*. New York: JPS.
- Marín Padilla, E. 1983. Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: enfermedades y muertes. *Sefarad* 43(2): 251-344.
- McVaugh, M., G. Bos y J. Shatzmiller 2019. *The Regimen Sanitatis of 'Avenzoar': Stages in the Production of a Medieval Translation*. Leiden: Brill.
- Melammed, R.L. 1999. *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*. Oxford: Oxford University Press.
- Motis Dolader, M.A. 1995. Régimen alimentario de las comunidades judías y conversas en la Corona de Aragón en la Edad Media, en *Col·loquio d'Història de l'alimentació a la Corona de Aragó. Edat Mitjana*. Vol. 1: 205-362. Lérida.
- Motis Dolader, M.A. 2017. Espacios, miradas y voces femeninas judeoconversas viudas procesadas por la Inquisición en Aragón (1484-1492). Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid.
- Muñoz Solla, R. 2010. Percepciones femeninas en un mundo trastocado: mujeres conversas e Inquisición, en Y. Moreno Koch y R. Izquierdo Benito (coords.), *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad. De las aljamas de Sefarad al drama del exilio*. (XVIII Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha): 56-97. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

- Park, K. 1998. Medicine and Magic: the Healing Arts, en J.C. Brown y R.C. Davis (eds) *Gender and society in Renaissance Italy*: 129-149. Londres y Nueva York: Routledge.
- Pelaz Flores, D. 2016. Sociabilidad en femenino a través de los procesos inquisitoriales a finales de la Edad Media. Un diálogo entre identidad y alteridad. *eHumanista/Conversos* 4: 145-161.
- Rawcliffe, C. 1999. *Medicine and Society in Later Medieval England*. London: Sandpiper Books.
- Rawcliffe, C. 2009. A Marginal Occupation? The Medieval Laundress and her Work. *Gender & History* 21: 147-169.
- Ruiz Morell, O. 2012. Niddah: la mujer menstruante de la Ley Escrita a la Ley Oral. *El Olivo* 76: 21-42.
- Sánchez, D. 2008. El discurso médico, piedra angular de la construcción de las relaciones de género en la época contemporánea. *Asclepio* 60(1): 63-82.
- Sigler, L.A. 1992. The Genre of Gender: Images of Working Women in the Tacuina Sanitatis. Tesis doctoral inédita, Universidad de California, Los Angeles.
- Vázquez de Benito, C. 2001. Medicina castellana regia, en C. Álvarez de Morales (ed.) *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus: textos y estudios*. Vol. VI: 11-91. Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vignoles, T. 2006. Una tierra para vivir, en M.M. Rivera Garretas (coord.) *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*: 61-137. Valencia: Tirant lo blanch.
- Vives, J.L. 1994. *La formación de la mujer cristiana [De institutione feminae christianae]*. Traducción, introducción y notas por Joaquín Beltrán Serra. València: Ajuntament de València. <<https://bivaldi.gva.es/es/corpus/unidad.do?posicion=1&idCorpus=1&idUnidad=10066>> [Fecha de consulta 25/11/2022]
- Vives, J.L. 2000. *The Education of a Christian Woman: A Sixteenth-Century Manual*. Edited and translated by Charles Fantazzi. Chicago/London: Chicago University press.
- Zirlin, Y. 1986-1987. The Schocken Italian Haggadah of C. 1400 and Its Origins. *Jewish Art* 12-13: 55-72.