

XXIII

(...) 251. ¿Qué provecho he sacado con rendirme humildemente ante mi dios?

252. De rodillas estoy a los pies del canalla

253. (y) me tratan con desprecio, como a un inferior, el rico y el potentado.

XXIV

254. ¡Oh prudente sensato, rey de inteligencia!

255. Tu alma está atormentada y por eso te apartas de dios.

256. El secreto de dios es recóndito como el centro de los cielos

257. Muy difícil es escudriñarlo; los hombres no lo comprenden

(...) XXV

(...) 267. Se exalta lo que dice el prepotente, versado en el crimen,

268. mientras que se rebaja al débil que no tiene pecado.

269. Es confirmado el malhechor que abomina la justicia;

270. es postergado el justo que se emplea (en hacer) la voluntad de dios.

271. Se llenan de oro los cofres del perverso

272. y se vacía de sus semillas el hórreo del pobre.

273. Es favorecido el poderoso, que es en general un criminal;

274. el humilde es anonadado y se trama contra él que nada val.

275. En cuanto a mí, miserable, el nuevo rico me persigue.

(...) XXVI

(...) 295. Que dios me dé la ayuda que me retiró;

296. Que Ishtar tenga piedad [...]

297. Para Shamash, el pastor, quien como dios gu[ía] a los Pueblos.

La imposibilidad para todos los sectores sociales, desde el poderoso al desposeído, de comprender lo azaroso de los fenómenos naturales; la angustia ante la incertidumbre de las vicisitudes de la vida y el enigma de la muerte; los límites de la conciencia para comprender la lógica de las desigualdades en las sociedades humanas, encaminaban el pensamiento hacia una dependencia resignada a la voluntad de los inescrutables dioses y hacían de *La Justicia* un anhelo por el que se luchaba con armas desiguales frente a un destino inexorable, que sin embargo algunos hombres se empeñaban en torcer.

Pluralismo jurídico en la sociedad hammurabiana: cara y contracara de la justicia y la exclusión.

María Rosa Oliver*
Eleonora Ravenna**

Resumen

El fenómeno de la exclusión, que está siendo generado por las nuevas tendencias del capitalismo, se ha convertido en un tema insoslayable en la agenda de las ciencias sociales; esta inquietud creciente se impone también a la interpretación del pasado.

Sin embargo, reflexionar sobre la exclusión y sus mecanismos en una sociedad antigua como la paleobabilónica implica un esfuerzo por resignificar el concepto para que se convierta en una herramienta de análisis válida que nos permita dar cuenta de las especificidades.

A partir del análisis de cartas, tratados, contratos, litigios, el derecho consuetudinario plasmado en el "Código" de Hammurabi y fuentes literarias, creemos que el acceso diferencial a la justicia, la exclusión de género y la forma extrema de exclusión: la huída, constituyen rasgos distintivos –en el sentido que apuntamos en este trabajo– de la sociedad hammurabiana.

Asimismo, estamos atentas a una forma más de exclusión: la que sufren los propios investigadores, que al quedar excluidos de la oralidad en la que se manejaba la gran mayoría, y que está apenas atisbada en lo escrito, perdemos buena parte de las vivencias diarias de aquellos hombres y mujeres.

Palabras Clave: Sociedad hammurabiana – exclusión – pluralismo jurídico – relaciones de género - autoexclusión.

Abstract

Exclusion, that is a result of the new trends of capitalism, has become in an unavoidable topic in Social Science agenda; also, this growing worry has been imposed to the interpretation of the past.

* UNR-CEDCU.

** UNR-CEDCU.

Nevertheless, to think about exclusion and its mechanisms in an antique society, as the Old Babylonian one, implies an effort to resignify the concept in order to make it a valid analysis tool to find what is specific in those societies.

We analyzed letters, treaties, law-suits, the common law 'crystallized' in Hammurabi's Code and literary sources. We think that differential access to law, gender exclusion and the extreme way of exclusion: escape, are distinctive features of this society.

We also consider another way of exclusion: that of researchers themselves. Because we are precluded from 'orality', that was the way in which most people communicated, we loose a great part of daily life of those long ago and far away men and women.

Key Words: 'Hammurabian' society – exclusion – juridical pluralism – gender relations – autoexclusion.

I Introducción.

El fenómeno de exclusión que está siendo generado por las nuevas tendencias organizativas del capitalismo –la llamada globalización–, se ha convertido en un tema insoslayable en la agenda de las Ciencias Sociales. Esta inquietud creciente se debe, sin dudas, a que es imposible considerar a la tarea científica y a los hombres y mujeres que la realizan, desligados de los desarrollos históricos de los que forman parte. Este problema se nos impone en la interpelación al pasado. Sin embargo, reflexionar sobre los mecanismos de exclusión en las sociedades antiguas implica extrapolar un concepto estructural propio de la dinámica del sistema capitalista actual, por lo que consideramos necesario hacer algunas consideraciones sobre este último punto.

La reordenación del proceso de acumulación a nivel internacional que se produce a partir de la revolución científico-tecnológica, de los procesos de modernización cibernética y de automatización, modifican la estructura productiva y la organización del trabajo.¹ Esta reestructuración ha creado un sector

¹ FRANCO, María Ciavatta "Cuando nosotros somos el otro. Cuestiones teórico-metodológicas sobre los estudios comparados." El texto es parte de la investigación comparada "Trabajo y supervivencia: Políticas de formación profesional y gestión tripartita", financiada por CAPES con Beca

moderno poderoso, pero con menor capacidad de generar ocupación. En tanto el modelo de integración por excelencia en la sociedad occidental de los últimos 50 años –y fundamentalmente en las sociedades altamente urbanizadas– está vinculado al mundo del trabajo, esto ha generado un impacto negativo muy fuerte en la sociedad.

En este sentido R. Castels² sostiene que los resultados de este proceso de reestructuración del trabajo, en los que deben ser considerados la complementariedad entre lo que ocurre sobre el eje de articulación trabajo y la densidad de las redes de relaciones familiares y de sociabilidad, se traducen en zonas de relaciones sociales diferentes. La asociación trabajo estable / inserción relacional sólida, caracteriza una zona de integración. Por el contrario, la ausencia de participación en alguna actividad productiva y el aislamiento relacional conjugan sus efectos negativos para producir la exclusión, o más bien, la "desafiliación".³

Es decir, a partir de lo planteado por este estudioso de la contemporaneidad, podemos apreciar que en las sociedades actuales existe un estrecho vínculo entre exclusión del proceso productivo –desocupación– y exclusión social, en tanto el trabajo parece ser un eje de articulación social muy fuerte. Pero, ¿podemos sostener lo mismo para sociedades antiguas, como la paleobabilónica?

No si la pensamos como la exclusión estructural del mundo moderno que requiere menos gente más calificada, más tecnificada, más flexible. Sin embargo este fenómeno estaba presente; las personas que padecían la servidumbre por deudas, la pérdida de las tierras familiares, los cautivos de guerra sentían los efectos de la exclusión, aunque esto no era sufi-

de Pós-Doctorado, de noviembre de 1994 a junio de 1996, desarrollada en Brasil, México (El Colegio de México) e Italia (Università di Bologna). Traducción de Lourdes Fátima Andreu Marín p.7.

² CASTEL, Robert *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1997.

³ Para Castel, la desafiliación no equivale necesariamente a una ausencia completa de vínculos, sino a la ausencia de inscripción del sujeto en estructuras dadoras de sentido.

ciente para generar una conciencia social que les permitiera luchar colectivamente por un proyecto diferente.

Por otra parte también nos interrogamos sobre cuál es el valor operativo del concepto de exclusión para una mejor comprensión de aquella sociedad. De ahí nuestro empeño en ponderar ciertos aspectos específicos de la exclusión durante los reinados de Hammurabi y de su hijo Samsu-iluna (ca. 1792-1700 a.C.).

Tratar de desbrozar del entramado social la exclusión y resignificarla, nos lleva a considerar diversos parámetros de análisis. Uno de ellos es el acceso a la justicia, en tanto creemos que es uno de los mecanismos de exclusión propios de esta sociedad, ya que la aplicación de la misma era diferencial. Otras cuestiones a las que pretendemos acercarnos son la exclusión de género y la exclusión extrema: la huída, en última instancia una forma de autoexclusión.

Tomaremos como referencia cartas, tratados, contratos, litigios, el derecho consuetudinario cristalizado en las Leyes de Hammurabi y fuentes literarias.

II Pluralismo Jurídico y acceso diferencial a la justicia: Uno de los matices de la exclusión.

Si bien el concepto de justicia en las sociedades antiguas difiere de nuestra concepción y se nos presenta como algo *cuasi* inasible, la sociedad hammurabiana nos brinda una fuente de inestimable valor para intentar un análisis de la juridicidad durante esta etapa: el llamado "Código de Hammurabi" (ca. 1750 a.C.).⁴

⁴ El denominado "Código de Hammurabi" nos ha llegado a partir de numerosos manuscritos copiados a través de siglos en los centros de escribas mesopotámicos. El ejemplar más completo y conocido es la estela de diorita que se encuentra en el Museo de Louvre hallada en las excavaciones llevadas adelante en Susa entre 1901 y 1902. Además se han recuperado gran cantidad de duplicados y extractos del código. Algunos datan de la época de los sucesores inmediatos de Hammurabi, en tanto otros de cientos de años después. Los numerosos manuscritos sugieren más de un ejemplar y lo que ha sido considerado como discrepancias y errores en algunas copias, pueden ser el resultado de diferentes tradiciones. Martha Roth considera que las Leyes de Hammurabi son tanto una influencia

Debemos dejar sentado que la función legal de esta y otras colecciones de leyes ha sido objeto de debate. Ninguna fue exhaustiva ni implica una compilación de todo el derecho vigente. Diversas esferas no son contempladas en ellas. En tanto hay estudiosos que las consideran como codificaciones que realmente se aplicaban en la práctica,⁵ otros sostienen que la relación entre las colecciones y los reyes que las sustentaban es lo sobresaliente y que, por lo tanto, las leyes deben ser leídas –junto con otros productos de la administración real de justicia, tales como edictos y remisiones de deuda–, como apología real con implicaciones políticas e ideológicas.⁶ Otros investigadores se han volcado a considerar a las leyes como producto de las escuelas de escribas, y como manifestación de procesos intelectuales que desembocaron en tratados de la más diversa índole como listas de dioses, de árboles, de profesiones, de matemáticas, de estrellas, de farmacopea, entre otras.⁷

Más allá de cómo sea entendido, ya sea un código propiamente dicho, una recopilación de sentencias de índole consuetudinaria que, presentadas como el "deber ser" de la sociedad, se convirtieron en una fuente de glorificación y legitimación para los gobernantes, o como una obra dentro de la corriente de tradición literaria⁸ mesopotámica, esta fuente nos permite

sobre y un reflejo de la literatura de ese momento así como también del pensamiento legal y político.

⁵ HAASE, R. *Einführung in das Studium keilschriftlicher Rechtquellen*. Otto Harrassowitz, Weisbaden, 1965; citado por Roth, Martha *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Scholliers Press, Atlanta, 1995.

⁶ FINKELSTEIN, J. "Amisaduqa's Edict and the Babylonian Law Codes", *JCS*, nº 15, 1961.

⁷ Ver BOTTERO, J. "The 'Code? Of Hammurabi" en *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*. University of Chicago Press, Chicago 1992; KRAUSS, Zentrales Problem des altmesopotamischen Rechts: Was ist der Codex Hamu-rabi?, *Genava* 8, 1960; WESTBROOK, R. "Biblical and Cuneiform Codes" *Revue biblique* 92, 1985.

⁸ Los postulados de Bajtin y su grupo, son relevantes para el estudio de los textos "literarios" ya que centran su teoría en los procesos de enunciación, no en los enunciados. Plantean que todo enunciado, es en sí mismo, un hecho histórico que incluye siempre una parte no verbalizada sobreentendida indispensable para su sentido. Este contexto de enunciación sobreentendido,

encontrar ciertos indicios que habilitan pensar en un *intento* de centralización y de apropiación de diversas jurisdicciones co-existentes por parte del Estado; en esta etapa ya se había producido un cierto avance sobre los derechos comunitarios aldeanos antes expresados en sus órganos de auto-gobierno: consejo de ancianos y asamblea de hombres libres. Estos habían sido desplazados pero no anulados ya que todavía tenían peso a nivel de lo jurídico local, así como en cuestiones donde se dirimían asuntos legales que involucraban la tierra. Sin embargo, esta apropiación desde el Estado y el descentramiento de estas instituciones comunitarias habrían permitido que la justicia, que era pensada como equidad, fuera considerada una prerrogativa del monarca. El rey intentaba constituirse en el único dador, dispensador de equidad.

En definitiva, creemos que el "Código de Hammurabi" puede ser considerado como una síntesis de diversos discursos prescriptivos,⁹ ya que vemos su correlato social en fuentes de otra índole: sentencias, litigios, cartas, que hacen posible especular sobre un derecho previo que no se agota en el código.¹⁰

Para comprender en toda su dimensión este último aspecto debemos tomar en consideración el planteo de O. Correas, jurista que sitúa en un mismo plano de validez al derecho escrito y al

que comprende las evaluaciones sociales, un horizonte y un saber compartidos por la comunidad, no es causa o sentido previo sino que se integra al enunciado como elemento indispensable para su constitución semántica. Las evaluaciones sociales esenciales, condicionadas por la vida misma de una colectividad, admitidas como algo que va de suyo y no se presta a discusión, que organizan nuestras acciones y conductas, pueden ser deducidas a partir del contenido. El enunciado literario se convierte, de esta forma, en un poderoso condensador de las evaluaciones sociales sobreentendidas.

⁹ Oscar Correas define al derecho como un discurso prescriptivo autorizado, que organiza y por ello legitima la violencia, y que es reconocido como tal. A su vez crea sus propios funcionarios. Ver: CORREAS, Oscar "La Teoría del Derecho frente al derecho indígena" S/D, pp. 15-31.

¹⁰ Reiteramos, los "códigos" no son la única evidencia de la ley en la Antigua Mesopotamia. Miles de tablillas registran juicios, casos, acuerdos legales, transacciones, contratos (de venta de propiedades, de préstamos, de matrimonios, de adopciones, de disposiciones sobre la herencia, entrega de esclavos, etc.). M. Roth plantea, que el tratamiento comprensivo del sujeto de derecho en determinado tiempo y espacio, debe basarse en estos documentos de la práctica legal.

derecho no escrito. Su propuesta es lícita para la sociedad analizada, en tanto es sabido que la población mesopotámica era en su gran mayoría iletrada y el acceso a la escritura estaba acotado, reservado al ámbito del poder. Solamente se registraban por escrito aquellas cuestiones singulares o donde estuvieran en juego intereses importantes. Pero, que sólo una pequeña porción de la sociedad registrara en las tablillas cuneiformes sus desavenencias y acuerdos, no debe hacernos creer que conflictos y pactos no sucedieran en el mundo que se regulaba en la oralidad; todo lo contrario, nos debe llevar a buscar indicios de su existencia en lo que nos ha llegado grabado en arcilla.

Como venimos sosteniendo, la existencia de diversas jurisdicciones o discursos prescriptivos es posible a partir del hecho que el estado yuxtapone su control a –por lo menos– otro contralor: el de las comunidades, tanto de aquellas asentadas desde antaño como de las más recientes vinculadas al sustrato amorreo.¹¹ Esto generó la existencia de una diversidad de derechos y obligaciones vinculados a la "calidad" de los sujetos en función de su adscripción principal a la comunidad o al estado.

Analicemos la denominada "Ley del Talión". Tomaremos como punto de partida algunas ideas planteadas por J. Renger y retomadas por A. Torres y A. García¹². Estas investigadoras

¹¹ La cuestión amorrea ha sido ampliamente trabajada por GELB, I. "Early History of the West-Semitic Peoples", *JCS*, 15, 1961; "La lingua degli amoriti" *ANLR*, 13, 1958; BUCCELATTI, G. *The Amorites of the Ur III period*, Naples, 1966; GOETZE, A. "Amurrite Names in the Ur III and Early Isin Texts", *JCS*, 1959; HALDAR, A. *Who were the amorites?*, Leiden, 1971. Más recientemente G. Mendenhall ha propuesto una hipótesis interesante sosteniendo que el término amorreo no hace alusión a un grupo étnico "homogéneo", sino que es un término que, desde el punto de vista de los antiguos mesopotámicos, designaba una variedad de grupos que no tenían mucho más que una característica común: la de no ser sumerios o acadios, tanto cultural como lingüísticamente. MENDENHALL, G. "The Amorite Migrations" en Young, G. (Ed.) *Mari in Retrospect*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1992.

¹² TORRES, A y A. GARCÍA "La legislación hammurabiana: configuración de un nuevo sistema de sanciones de carácter público en una sociedad multiétnica" en *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, n° 1, Rosario, 2001.

sostienen que el estado hammurabiano construyó un sistema de sanciones de carácter público sobre estructuras legales consuetudinarias. Un elemento de esta estructura era la venganza de sangre. Esta práctica establece que la resolución de ofensas—entre sujetos pertenecientes a distintos grupos parentales—sea resuelta por los familiares de los involucrados: un miembro de una familia que sea ofendido puede reaccionar no sólo contra el ofensor, sino contra cualquiera de los miembros de la familia del agraviante. La venganza puede ser desmedida, ocasionando mayores perjuicios de los que habían sido los originales. Si alguien resulta muerto, la vindicación puede llegar al exterminio del linaje del victimario. Cuando el estado tuvo la capacidad de imponer su control sobre las comunidades, intervino sobre sus prácticas. En el caso de Hammurabi, no redujo la vindicación a una compensación en metálico,¹³ tal como se establecía en los cuerpos legales anteriores (la mayoría correspondientes a la tradición súmero-acadia) sino que fijó una proporcionalidad plena entre el daño causado y la pena: el agresor sería castigado en la parte del cuerpo en la que se habían producido lesiones a otro:¹⁴

§ 196 "Si un awilum¹⁵ cegara el ojo de otro awilum, le cegarán su ojo."

¹³ En los corpus legales anteriores se encuentra la compensación pecuniaria de la agresión, valuándose de distinta manera las partes físicas que resultaban dañadas.

¹⁴ TORRES, A. y A. GARCÍA, *op. cit.*

¹⁵ Con respecto a la categoría *awilum* y a otras que aparecen mencionadas en las Leyes de Eshnunna y en el Código de Hammurabi, adoptamos—entre las diversas posiciones que se debatieron— la interpretación de I. Diakonoff: "En mi opinión, la sociedad paleobabilónica estaba dividida (aparte de los esclavos [*wardum*] en a) la gente cuya cabeza patriarcal de familia disfrutaba de plenos derechos, de ciudadanía en las comunidades, incluyendo los derechos de propiedad de la tierra y derecho de autogobierno de la comunidad y b), los sirvientes reales que gozaban sólo del uso de las parcelas de tierra distribuidas por el rey a condición de servicio: todos los sirvientes reales, desde los pater familias hasta los menores, estaban bajo la jurisdicción de la administración real. Estas dos categorías en las que estaba subdividida la sociedad eran los "hombres" [*awilum*] y los "postrados en sumi-

§ 197 "Si quebrara el hueso de otro awilum, le quebrarán su hueso."

§ 200 " Si un awilum le sacara un diente a otro awilum de su mismo rango, le sacarán un diente"¹⁶

Se hace evidente el intento del Estado de regular la venganza de sangre, tratando de detentar en sus manos el monopolio de la violencia legítima. Hammurabi no puede modificar estas prácticas ancestrales pero se las apropia, "respetándolas" y regulándolas en su afán por lograr que sea aceptada su intermediación en ese ámbito. Es importante destacar que esta proporcionalidad entre pena y castigo se estipulaba para aquellos hombres que poseían la calidad de *awilum*, no ocurriendo lo mismo con otros sectores sociales como analizaremos a continuación:

§ 198 "Si [un awilum] cegara el ojo de un mushkenum o quebrara el hueso de un mushkenum, deberá pesar 60 siclos de plata".

§ 199 "Si cegara el ojo del wardum de un awilum o quebrara el hueso del wardum de un awilum, deberá pesar la mitad de su valor (en plata)".

§ 204 "Si un mushkenum golpeará la mejilla de otro mushkenum, deberá pesar 10 siclos de plata".

También se contemplaban aquellos casos en que el ofensor no pudiera responder con su patrimonio; respondería con su cuerpo:

§ 205 "Si el wardum de un awilum golpeará la mejilla de un miembro de la clase awilum, deberán cortarle su oreja"

En este último caso, y desde nuestra perspectiva, la desproporción entre ofensa y sanción es muy grande. Aunque no haya certeza sobre la aplicación real de estos castigos físicos señala-

sión (ante el rey) [*mushkenum*] en "On the structure of the Old Babylonian Society" *Beiträge zur Sozialen Struktur des Altes Vorderasien*, Akademie Verlag, Berlin, 1970, pp. 15-32.

¹⁶ De aquí en adelante todas las referencias al Código de Hammurabi, serán tomadas de ROTH, M. Martha *Law collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Scholars Press, Atlanta, 1995.

dos en el Código, su registro refleja, por lo menos, ciertas concepciones de cómo se debía hacer justicia y hace manifiestas las *diferencias sociales* existentes entre los distintos grupos.

La calidad de los sujetos parece estar asociada, tal como adelantamos, a la esfera de adscripción; en tanto la adscripción primaria del *awilum* es la comunidad, la de los *mushkenum*, parece ser el estado. Algunos párrafos del Código nos llevan a pensar esta posibilidad desde la legalidad:

§ 8 "Si un *awilum* roba un buey, una oveja, un burro, un cerdo o un bote, si pertenece ya sea al dios o al palacio, deberá devolver treinta veces su valor; si pertenece a un *mushkenum* deberá devolver diez veces su valor; si el ladrón no tiene nada para compensar, será ajusticiado."

§ 15 "Si un *awilum* permite escapar a un esclavo o esclava de palacio o a un esclavo o esclava de un *mushkenum*, atravesando la puerta principal de la ciudad, será ajusticiado."

Los párrafos transcriptos marcan cierta vinculación entre estos hombres y el estado ya que la naturaleza de la indemnización es la misma, aunque la compensación varíe cuantitativamente para algunos delitos: ¿es que en ambas situaciones el *awilum* ha atentado contra los bienes del estado, ya sea que estén en posesión del dios, del palacio o de un *mushkenum*? Estos últimos pueden ser pensados como "hombres del rey como postula Liverani.¹⁷ Se abre el interrogante sobre su carácter ¿pueden ser entendidos dentro de un amplio espectro que los contenga, desde servidores a altos funcionarios dentro del aparato estatal?

Hay, otras señales que nos permiten sostener la idea de esferas de juridicidad distintas. O. Correas, quien ya ha sido aludido anteriormente, plantea que todo derecho establece a sus funcionarios; son aquellos actores sociales que siendo al mismo tiempo individuos como los demás, son señalados por el discurso del derecho como aquellos cuyas acciones no serán reputadas como

¹⁷ LIVERANI, M. "Comunidades de aldea y palacio real en la Siria del II milenio", *JESHO*, vol. XVII, parte 2, 1987. Traducción: Silvia Álvarez.

propias e individuales, sino que serán atribuidas a la comunidad.

En este sentido, son importantes los avances realizados por M. Ishikida sobre la estructura y la función del tratamiento de las disputas en la ciudad de Larsa bajo el reinado de Hammurabi.¹⁸ Este estudioso concluye que la resolución de los conflictos en la administración pública de esa ciudad era resuelta interactivamente por cuerpos administrativos separados tanto estructural como funcionalmente; por administraciones provinciales y locales, de acuerdo a las características de las disputas, ya fueran administrativas o comunales. Los funcionarios provinciales, jerárquicamente estructurados en el gobierno provincial de Larsa, atendían disputas y reclamos sobre asuntos administrativos, mientras que las autoridades locales, jerárquicamente estructuradas en el gobierno de la ciudad, tenían responsabilidad sobre querellas y reclamos de casos comunales (como sucedía desde tiempos anteriores al dominio hammurabiano), dependiendo de la importancia del conflicto. Esto refleja la estructura y función de ambas administraciones, donde la provincial implementaba directamente las políticas del gobierno central en la provincia de Larsa, mientras que la local tenía autoridad independiente sólo en asuntos comunales.

En este sentido, el estudio de la gran cantidad de demandas en torno a la posesión de la tierra —lógicas en una sociedad esencialmente agraria como la que estamos tratando— permiten apreciar ámbitos diferenciados aunque interrelacionados para la resolución de estos conflictos que, a la vez marcan la interpenetración entre lo comunal-familiar y lo estatal que se viene gestando durante el paleobabilónico.¹⁹

Todas estas situaciones nuevas, generaron disputas que debían ser resueltas en distintos terrenos que, aunque tenían tradiciones diferentes, eran compatibilizados y se reconocían mutuamente. Analicemos el caso de una carta enviada por

¹⁸ ISHIKIDA, M. Y. "The Structure and Function of Dispute Management in the Public Administration of Larsa under Hammurabi", *Orient*, Vol. XXXIII, 1998, pp. 66-78.

¹⁹ Para una explicación más detallada ver LIVERANI, M. *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad, economía*, Ed. Crítica, Barcelona, 1995, pp.267-272.

Hammurabi a sus funcionarios Shamash-hazir y Marduk-nasir apostados en Larsa,. Dice así:

*"A Shamash-hazir y a Marduk-nasir digo: así (habló) Hammurabi: el luchador Ibbi-Adad me informó lo siguiente: 'El sordo Sep-Sin, hijo de Abiyatum me reclama un campo de la casa de mi padre, que desde hace mucho tiempo poseemos. Shamash-hazir, la ciudad y los ancianos se reunieron. Ellos examinaron la cuestión de ese campo y verificaron que Abiyatum, el padre del sordo, no había tomado posesión de ese campo; (en realidad) ese campo fue (siempre) de nuestra propiedad y ellos nos dieron una tablilla. Así decía la tablilla que ellos me dieron. Abiyatum, el padre del sordo, está registrado como testigo. Ahora el sordo, hijo de Abiyatum me reclama el campo y retiene mi cebada'. ¡Esto es lo que él me informó!. Si como dice el luchador Ibbi-Adad, Shamash-hazir, la ciudad y los ancianos (ya) examinaron la cuestión de ese campo y verificaron que el campo es de Ibbi-Adad, y (así dice) en la tablilla el padre del sordo, está registrado como testigo (entonces) devuelvan el campo y la cebada a Ibbi-Adad. Mas, si la cuestión de ese campo no fue examinada, Shamash-hazir no verificó ese campo ... Tú, la ciudad y los ancianos verificarán el asunto de ese campo por el dios y darán el campo a su (propietario) permanente."*²⁰

En esta carta queda manifiesto lo que venimos sosteniendo. Ibbi-Adad somete su caso, y por lo tanto *reconoce*,²¹ a tres tipos de autoridad; en primera instancia se presenta ante Shamash-hazir que es el funcionario provincial impuesto por el poder babilónico que regula los aspectos públicos, y ante los jueces y la ciudad que representan el poder local y resuelven este tipo de querellas. Posiblemente, aunque no lo sabemos, estén involucradas partes de uno y otro ámbito. La tercera autoridad es el propio Hammurabi ante quien apela el dueño del campo, debido a la dilación del trámite. Por su parte, el rey instruye a su funcionario para que el caso sea resuelto considerando, evidentemente en un plano de igualdad, tanto a las autoridades del estado central como a las de nivel local.

²⁰ BOUZÓN, E. *As Cartas de Hammurabi*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1986, p. 165. Las negritas son nuestras.

²¹ El reconocimiento es otro de los aspectos, además de los ya mencionados a lo largo de este trabajo, que O. Correas considera fundamental para que un derecho se constituya como tal.

Esta carta es sólo una muestra de las instrucciones que enviaba Hammurabi y su cuerpo de escribas a sus funcionarios locales, esta correspondencia es mucho más ágil y se atiene a cuestiones puntuales muy diferentes a la normativa cristalizada en los párrafos a los que se hiciera referencia, por lo que se presenta más rico para el análisis. El Estado introduce su participación a la hora de la decisiones junto con la ciudad y los ancianos, respetando las tradiciones ancestrales. A través de la misma, se percibe algo de la complejidad y del entramado jurídico que estaba presente en las prácticas consuetudinarias. Se encuentran, el poder de decisión comunal, la apelación a lo simbólico a través del juramento sobre el arma del Dios y los funcionarios del rey. El estado hammurabiano construye un espacio de injerencia, logrando constituirse como uno de los interlocutores válidos.

Otro caso, sumamente significativo, que en principio correspondería al ámbito de lo doméstico y que se convierte en un "asunto de estado" nos permite visualizar hasta qué punto estas esferas de autoridad estaban marcadas y se reconocían:

§ 129 "Si la esposa de un awilum es sorprendida acostada con otro varón, que los aten y los tiren al agua; si el marido le perdona la vida a su esposa, el rey le perdonará también la vida a su súbdito."

Este párrafo, nos está marcando cuál era la pena en cierta comunidad por adulterio: la muerte. Sin embargo, el esposo ofendido tenía la prerrogativa de perdonar a su esposa. Si entendemos que el código es una recopilación de sentencias consideradas ejemplares, posiblemente esta remita a un caso en que el affaire hubiera ocurrido entre la esposa de un *awilum* y algún funcionario del estado —esto explicaría la intervención del rey. Otra interpretación posible es considerar cómo en este caso, el Estado debía respetar la decisión del esposo por sobre su propio derecho a monopolizar la violencia legítima aunque, sin embargo buscaba resquicios para introducir su autoridad.

Podemos sostener que estamos, ante dos sistemas jurídicos que se reconocen e interactúan: el comunal —que estaría representando diversas tradiciones étnicas— encarnado por "la ciu-

dad”, los ancianos, el esposo y el estatal –que implica, en términos de larga duración, una adscripción relativamente nueva– representado por los funcionarios y, como autoridad suprema, el rey.

III Pluralismo jurídico y exclusión de género.

La diversidad al interior de esta sociedad (de género, étnica, social) se percibe, en los señalamientos particularizados que encontramos en la normativa hammurabiana. En cuanto a la exclusión femenina de la esfera pública, podemos comprenderla analizando quienes eran aquellas mujeres que tenían acceso. En este sentido hemos realizado ya algunos avances en nuestros trabajos previos²² al considerar el rol de las *naditum* en esta sociedad, así como el acceso diferencial a la justicia para las mujeres.

El intrincado tejido social, ocultaba, velaba, la situación de la mujer. Las relaciones de parentesco en que ésta se hallaba inserta condicionaban su posición social, existían socialmente por su pertenencia a una familia, ya fuera por relaciones consanguíneas, “la hija de...”, o por alianzas matrimoniales, “la mujer de...”.²³ La mayoría de los estudiosos consideran el poder paterno y el parentesco agnático –según el cual los beneficiados por herencia y condición social eran los hombres– como los parámetros que regían la estructura familiar y social. Una sociedad con representaciones mentales tan delineadas, no podía

²² Estos son nuestros trabajos referidos a diferentes aspectos de la temática: “Identidades, desigualdades y solidaridades femeninas en la época Hammurabiana”. *Claruscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, n° 1 Rosario, 2001; “Mujeres en la Mesopotamia Hammurabiana: espacios atribuidos y conflictividad”. Actas de las VI Jornadas de Historia de las Mujeres y I Congreso Iberoamericano de estudios de las mujeres y de género *Voces en conflicto, espacios de disputa*. Buenos Aires, Fac. de Filosofía y Letras, UBA; “Algunas consideraciones sobre el rol de la mujer *naditum* en la sociedad paleobabilónica” en *Mujeres en escena. Historia de las Mujeres y Estudios de Género*. UNLa Pampa, 2000; “Matrimonio, ¿contrato o alianza? en la sociedad paleobabilónica. Apuntes para la reflexión” en *Estado, sociedad y legalidad en la época hammurabiana*. Editorial Pro-Historia & Manuel Suárez Editor. Rosario, 1999.

²³ Ver nota anterior.

menos que asumir desde el Estado, el mandato masculino como uno de los elementos constitutivos de la dominación.

Con este panorama sobre el lugar de la mujer, se destacan más las reglamentaciones que le atañen particularmente, como cuando se tratan de regular situaciones en que se encuentran involucradas aquellas que, como las *naditum*, de alguna manera están asociadas a la administración estatal. En este caso a la jurisdicción del templo, que en esta etapa histórica era una rama más, aunque muy importante del Estado, puesto que continuaba siendo el centro de legitimación del poder político.

Las *naditum* poseían una doble condición: la de mujer y “funcionaria”. Eran mujeres que habían nacido en el seno de familias muy ricas. Entre ellas había desde princesas, hijas de oficiales del templo y militares hasta miembros de la alta burocracia como administradores de ciudades, escribas ricos, jueces y adivinos; para todos estos personajes era muy importante que por lo menos una de sus hijas se vinculara al *gagum*.²⁴ Se destacaban como una figura de alto prestigio social, encargadas de transacciones en las que la tierra, el medio de producción más importante en esa sociedad estaba implicada; privilegios estos que estaban condicionados por la prohibición de engendrar.²⁵ Algunas de estas particularidades están presentes en la normativa y relacionadas no sólo con ellas sino también con otras mujeres adscriptas al templo.

§ 178 “Si hay una *ugbabtum*, una *naditum*, o una *sekretum*, cuyo padre le otorga una dote, (*seriktum*) y lo registra en una tablilla para ella, pero en la tablilla que él le otorga no le concede dar su (de ella) patrimonio a quien ella quiera y no le da total libertad, después que su padre vaya hacia su destino, sus hermanos podrán tomar su campo, su huerto, y deberán darle a ella sus raciones de comida, aceite y vestimenta de acuerdo con el valor de su parte de la herencia, y deberán por lo tanto satisfacerla. Si sus hermanos no le dieran sus raciones de comida, aceite y vestimenta

²⁴ El *gagum* es definido por el Chicago Assyrian Dictionary como “edificio o sección del distrito del templo reservado a las mujeres *naditum*”.

²⁵ Temática ya abordada en relación a la masculinización del poder, en OLIVER M.R. y E. RAVENNA, “Algunas reflexiones sobre el rol de la mujer *naditum* en la sociedad paleobabilónica”, *op. cit.*

de acuerdo con el valor de la parte de su herencia y por lo tanto no la satisficieran, ella podrá dar su campo y su huerto al arrendatario que ella decida, y su arrendatario deberá mantenerla. Mientras ella viva, disfrutará del usufructo del campo, el huerto y cualquier otra cosa que su padre le hubiera dado, pero ella no los venderá y no cubrirá las obligaciones de otra persona con ellos: su herencia pertenece solo a sus hermanos."

§ 180 "Si un padre no otorga una dote a su hija que es una *naditum* que está recluida en el claustro o una *sekretum*, después que su padre vaya hacia su destino, tendrá una parte del patrimonio del padre comparable en valor a aquella de un heredero; mientras viva podrá disfrutar su uso; su (el de ella) patrimonio sólo pertenece a sus hermanos."

§ 181 "Si un padre dedica (su hija) a una deidad como *naditum*, *qadišum*, o *kulmašitum*, pero no le otorga una dote, después que el padre vaya hacia su destino ella deberá tomar un tercio del patrimonio de su padre como herencia y mientras viva podrá usufructuarlo. Su patrimonio pertenece sólo a sus hermanos."

A partir del análisis y comparación de estos parágrafos con los que se transcriben a continuación, percibimos que la herencia debe ser pensada en por lo menos dos niveles: en los primeros casos la herencia de la *naditum* está caracterizada por el usufructo de por vida, asegurando la devolución del patrimonio al seno familiar, mientras que en las otras dos situaciones se observa una mayor disponibilidad sobre los bienes.

§ 179 "Si hay una *ugbaltum*, una *naditum* o una *sekretum* cuyo padre le otorga una dote y lo registra para ella en un documento sellado, y en la tablilla que él le otorga, le da una autorización escrita para entregar su patrimonio a quien ella quiera, y le da total libertad, después que su padre vaya hacia su destino ella podrá entregar su patrimonio a quien le plazca; sus hermanos no podrán reclamar contra ella."

§ 182 "Si un padre no otorga una dote a su hija, que es una *naditum* dedicada al dios Marduk de la ciudad de Babilonia o no lo deja asentado para ella en un documento sellado, después de que su padre vaya a su destino, ella deberá tomar conjuntamente con sus hermanos una tercera parte del patrimonio de su padre como herencia, pero no tendrá que realizar las obligaciones del servicio *ilkum*. Una *naditum* dedicada al dios Marduk puede entregar su patrimonio a quien le plazca."

A pesar de las diferencias que se perciben y que pueden ser atribuidas al carácter casuístico y de compilación del "Código", hay dos cuestiones muy importantes a destacar: la primera es que la mujer *naditum* es considerada en los parágrafos 179 y 182 como heredera plena, equiparándola a los hijos varones, prerrogativa impensable para el resto de las mujeres de su época. Al respecto el derecho consuetudinario era claro: "Los hijos heredan, las hijas reciben manutención". La segunda cuestión está relacionada con el reforzamiento de los mecanismos para evitar la fragmentación o incrementar el patrimonio. A través de las tablillas encontradas en el *gagum* de Sippar, se ha inferido que las *naditum* participaban activamente en transacciones relativas a la tierra.

Esta figura femenina parece haber sido el vértice de operaciones que sin su presencia no podían concretarse; lo que no está claro es si lo hacían por su propia cuenta o si actuaban en nombre de sus padres o hermanos. La posibilidad de esta segunda alternativa nos obligaría a replantear la interpretación que realizáramos sobre los parágrafos anteriores, en cuanto al derecho a la herencia de la *naditum*, esta figura jurídica podría estar enmascarando otra realidad, digitada por los integrantes masculinos de su familia y nos llevaría pensar en un segundo beneficio para ésta: el acrecentamiento del patrimonio a través de las transacciones que ellas realizaban, en un intento por evitar los frenos tradicionalmente impuestos a la libre alienabilidad de las tierras. En este sentido, existen evidencias de otras regiones tales como Nuzi donde se utiliza la falsa adopción como mecanismo de apropiación de la tierra.²⁶

Se encuentran diferencias regionales en relación a los litigios en que se veían involucradas las *naditum*, de acuerdo a su pertenencia a uno u otro *gagum*, se observan especialmente mencionadas en la legislación hammurabiana las que estaban vinculadas al templo de Marduk, sin embargo los procesos que atañen a estas mujeres en la ciudad de Sippar (en el *gagum*

²⁶ Para profundizar en esta temática ver: CASSIN, Elena *L'Adoption à Nuzi*, Maisonneuve, París, 1938.

correspondiente al templo de Shamash) se dirimirían allí mismo con jueces de esta ciudad,²⁷ lo que nos habla de una delegación y una variedad regional en relación al status de las litigantes. La prohibición de engendrar, de mantener relaciones sexuales y de contraer matrimonio pesaba sobre ellas y no así sobre las *naditum* de Marduk quienes accedían al matrimonio, siempre y cuando no tuvieran hijos.²⁸

Reiteramos la situación de la mujer, en general, se revela estrechamente asociada a su condición social, cuanto menor era su status mayor era su alejamiento de la toma de decisiones.

La más extrema de las exclusiones de género, se expresa en la expulsión del propio lugar de pertenencia. Este es el caso tratado en el Código:

§141 "Si la *assat awilum* [esposa principal] de un *awilum* que vive en la casa del hombre se propone marcharse y va cometiendo *sisas* [*sakalum*], dilapidando su casa, siendo desconsiderada con su marido, que se lo prueben; si su marido declara su voluntad de divorcio, que se divorcie de ella; no le dará nada para gastos, ni en concepto de indemnización por repudio. Pero, si su marido no declara su voluntad de divorciarse, que el marido tome a otra mujer; que aquella mujer siga viviendo como una *antum* [esclava] en casa de su marido."

En esta sociedad era muy común que la mujer debiera probar su buena conducta en una indagatoria pública. En este caso se muestra una amenaza, quizá virtual, de marcado descenso social, que sufriría una mujer que despreciara a su marido y que hiciera un uso inapropiado del peculio de éste. El esposo no sólo podría repudiarla sino también tomar otra esposa y convertir a la primera en esclava, perdiendo su posición dentro del espacio doméstico y quedando desplazada y doblemente subordinada: a su esposo y a su nueva mujer.

²⁷ Parece apropiado el análisis de Correas sobre el derecho y la posibilidad de crear a los funcionarios a los que se les reconocerá como autoridad por el resto de la sociedad, así como jurisdicciones diversas de acuerdo, en este caso, a matices regionales.

²⁸ OLIVER, M.R. y E. RAVENNA "Algunas consideraciones..." *op. cit.*

En este sentido se percibe que la pertenencia tiene una clara impronta dada por la condición social y no por el género.

La situación de la mujer en general, se puede considerar sobre todo de manera especular, en relación al status privilegiado de las *naditum* y lo que podía perder una *assat awilum* en caso de transgredir la norma. Tomando estos parámetros podemos llegar a vislumbrar los escasos espacios posibles para la aldeana, para la esclava, para la mujer del común. Aquellas cuyas vidas no transitan la excepcionalidad de la documentación, aquellas que no llegan a irrumpir en los ámbitos arcanos de la escritura.

IV Una peculiar forma de exclusión: los *habiru*, un riesgo de la sobreexplotación.

Desde mediados del tercer milenio en la Mesopotamia antigua, con la consolidación de las grandes organizaciones de Templo y Palacio, se había iniciado un proceso de endeudamiento de los sectores campesinos con la consiguiente pérdida de tierras y de libertad, tal como ésta (la libertad) era comprendida en esta sociedad,²⁹ directamente ligada a la posesión de la tierra así como a la pertenencia a la comunidad. En los edictos *misharum* encontramos cierta conciencia de las desproporciones. Estos edictos de remisión de deudas —de los cuales la "reforma" de Uruiningina, es un ejemplo de los inicios de este proceso que, con el tiempo se va profundizando— van tornándose un recurso asiduo. Sin embargo este instrumento no basta para detener la agudización del proceso de endeudamiento, producto de la exacerbación de la explotación. Los tributos exigidos serán cada vez mayores a los que se sumaran las exigencias de las campañas militares en una búsqueda de la expansión externa mientras no se detiene la interna, en detrimento de las aldeas.³⁰

Para el período paleobabilónico, objeto de nuestro análisis, este deterioro de sectores del campesinado había alcanzado un

²⁹ DIAKONOFF, I. *op. cit.*

³⁰ FINET, A. "La política de expansión en tiempos de Hammu-rapi de Babilonia" *Aiphos XX* (1968-1972). Traducción: Ma. Rosa Oliver

punto tal que es posible encontrarlo registrado en cartas, tratados y hasta en la propia legislación.

§117 "Si las deudas se apoderan de un hombre y tiene que vender a su esposa, a su hijo o a su hija, o andar entregándolos para que sirvan por la deuda, que trabajen tres años para la casa del que los compró o del que los tomó en servicio; el cuarto año se efectuará su puesta en libertad."

Esta mención a la servidumbre por deudas durante tres años, proceso que se va intensificando cada vez más, produce una tensión tan fuerte que nos introduce en su posible correlato. Nos estamos refiriendo a un fenómeno que tiene que ver con la resistencia social en esta sociedad, donde el entramado ideológico era tan fuerte que dificultaba la percepción de la situación de explotación en que se encontraban sumidos. La red de contención ideológica sostenida por los reyes y sus "aliados", los dioses, hace casi imposible la rebelión social. Sin embargo, hay una resistencia posible, que implica un desgarramiento profundo: la huida. Individual o con la familia, va a generar grupos humanos denominados "habiru". Según Bottero³¹ no se nace *habiru* sino que se adquiere esta condición. Estos huían por lo general de una sociedad urbana donde las condiciones de explotación se habían profundizado de tal manera, que largarse a los caminos, unirse a otros grupos de fugitivos, incluso a bandidos o incorporarse a otra sociedad urbana era el único destino posible. Encontramos otras referencias a esta situación en las leyes de Eshnunna,³² en el "Código" de Hammurabi y en Leyes asirias medias:³³

§ 30 "Si un hombre aborrece su ciudad y su señor y se escapa, y otro va y se casa con su mujer, cuando vuelva, no podrá hacer reclamaciones por su esposa. (Leyes de Eshmunna)"

³¹ BOTTERO, J. "Los *habiru*, los nómades* y los sedentarios". En SILVA CASTILLO, J. (Comp.) *Nómades y pueblos sedentarios*, Colegio de México, México D.F., 1982, pp. 91-106

³² Seguimos la transliteración y traducción de ROTH, M. *op.cit.*

³³ *Ibidem*

§136 "Si un hombre abandona su ciudad y se fuga, y, después de haberse marchado, su esposa entra en casa de otro, si ese hombre vuelve y pretende retomar a su esposa, que por haber sentido rechazo hacia su ciudad y haber huido, la esposa del fugitivo no vuelva a su marido. (Código de Hammurabi)"

§ B3 "Si un hombre que aún no ha hecho partes con sus hermanos [pronun]cia palabras insolentes, o se escapa, será el rey quien, de su parte de herencia, disponga a su gusto. (Leyes asirias medias)"

Desde la orbita del propio Estado, percibimos el caso del que huye como un fenómeno de exclusión total. El mecanismo de la huida era un efecto no deseado, irreparable, una reacción no buscada. En cambio, para los propios *habiru*, era una válvula de escape para una explotación desmedida. Para paliar el desgarramiento y consecuentes con su socialización urbana, muy asiduamente se integraban a otro Estado con características similares a aquel del que habían huido.

Los tratados y diferentes dispositivos que implementaba el Estado para recuperar a los fugitivos eran un recurso desesperado. Se llega al extremo de pensar que si no se pueden recuperar, es preferible su muerte, algo que debería ser impensable para esta sociedad, puesto que la cantidad de fuerza de trabajo disponible era fundamental para la reproducción de la misma. Un caso narrado por Finet remite a un reclamo de Hammurabi:

"...Hammu-rapi había demandado al viejo rey Rin-Sin de Larsa que atacara a los fugitivos que estaban refugiados en su territorio. Él responde: "No sabes tú que yo amo la vida, (= que yo quiero hacer gracia) [perdonarlos]. Esos hombres, cuando yo los he tomado uno por uno, dos por dos, en el interior de mi país, ... yo apaciguare su corazón y yo te los retornaré."³⁴

En el párrafo anterior ya hemos planteado esta cuestión, ante la posibilidad de no recuperar a los fugitivos, era preferible destruirlos. Sin embargo el rey Rin-Sin, adopta otra estrategia para conservar la fuerza de trabajo y quizá también para llevar a la larga la puja con Hammurabi y evitar la devolución.

³⁴ ARM, II, 72, 24-2b en FINET, A. *op.cit.*

La percepción lejana de una sociedad que no poseía una conciencia colectiva del fenómeno de la exclusión social, aunque sí del sufrimiento que este les provocaba, queda expuesta ante la autoexclusión de algunos de sus miembros, lo que pone de manifiesto las redes vinculares que mantenían a la mayoría (los que no huían) en el acatamiento de los principios sociales básicos. La fuerte impronta simbólica no velaba la desigualdad sino que la "naturalizaba" de alguna manera, ¡había sido estipulado así!

El fuerte componente ideológico legitimador en última instancia de la dominación señalaba lugares diferenciados para los que componían aquella sociedad, el elemento homogenizador se podría pensar en relación a los "cabezas negras" ya que todos eran súbditos ante el rey, quien que también era uno más a la hora de responder ante los Dioses:

"Todos somos wardum ante los dioses"

Comentarios Finales.

Retomamos el interrogante inicial ¿podemos considerar la exclusión en esta sociedad como un concepto que nos permita comprenderla mejor?

Nuestra respuesta tiene un sesgo. Pudimos circunscribir el concepto y tratamos de encontrar la especificidad que tiene que ver con el acceso diferencial a la justicia y con las características que adopta en esta sociedad. Hemos tratado de pensar en la contracara de los documentos que nos llegan de ese pasado tan lejano, interpretar y resignificar aquellos textos con una mirada que aborde una realidad compleja y no ceñirnos únicamente a lo explícito y singular. El concepto es estimulante puesto que está íntimamente imbricado con nuestra realidad y nos resulta operativo para la interpretación histórica. Sin tratar de forzarlo, podemos convertirlo en una herramienta que de cuenta de la relación pasado presente de manera dialéctica.

Nos situamos en un espacio de reflexión que coloca la exclusión directamente ligada al poder, exclusión económica y política asociada a una dominación que deja fuera de casi todo beneficio posible a una gran parte de la población. Asistimos a

una exclusión de la lengua escrita y sumada a ella a la de la toma de decisiones. Y entre las muchas exclusiones posibles se encuentra la nuestra. Es decir el historiador queda excluido de la oralidad, apenas atisbada, de la vivencia diaria de aquella sociedad, solo tiene acceso a una limitada información textual producida, en su mayor parte, por el propio aparato de la dominación. El proceso de análisis entonces, implica tanto una rigurosa instancia investigativa, como una interpretación sólida; sin embargo necesitamos apelar a cierta imaginación para aproximarnos a la reconstrucción histórica.