

Sexo en la ciudad. Perspectivas de género y análisis de la prostitución en los estudios cuneiformes*

Agnès Garcia-Ventura – Universitat Autònoma de Barcelona

En 1985 se celebró en Barcelona el seminario *La mujer en la antigüedad*, auspiciado por la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo. El encuentro se focalizó en el mundo egeo con una sola excepción: la contribución de Gregorio del Olmo que partía de las fuentes del Próximo Oriente Antiguo. La contribución de del Olmo respondía a una invitación de Jaume Pòrtulas, uno de los organizadores del seminario, y con ella se pretendía contextualizar mejor, con algunos antecedentes, las ponencias de ámbito egeo.¹ Como resultado del seminario se publicó un volumen, en 1987, con el título en catalán, castellano e italiano, las tres lenguas vehiculares del encuentro, también representadas en los ocho capítulos que conforman la publicación: *La dona en l'antiguitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*. Este volumen fue el primero de la colección *Orientalia Barcinonensia*, una de las varias iniciativas que impulsó del Olmo con la editorial AUSA en unos años decisivos para el afianzamiento de los estudios sobre Orientalística Antigua en la Universitat de Barcelona (VIDAL 2016: 33-34). La implicación de del Olmo en el seminario y en su posterior publicación es un ejemplo más, entre tantos otros, de la ingente y valiosa tarea que ha llevado a cabo, sin descanso, durante décadas. Así lo vemos involucrado en este caso haciendo “tots els papers de l’auca”: conferenciante, autor de un capítulo y a su vez creador de la colección que él mismo propuso como sede para la publicación de un seminario que hay que contar entre los pioneros dedicados a las mujeres en la antigüedad.

Conocer a Gregorio y compartir con él no pocas horas en el Instituto del Próximo Oriente Antiguo (IPOA) que él impulsó ha sido para mí un privilegio. En más de una ocasión hemos hablado de historia de

* Agradezco a Lluís Feliu, Adelina Millet Albà y Jordi Vidal que hayan impulsado este volumen y que me hayan invitado a contribuir en el mismo, un honor. Asimismo agradezco el trabajo atento que han hecho con mi texto, tanto a nivel de lectura crítica como de maquetación. Obviamente cualquier error u omisión es mi única responsabilidad.

1. Agradezco a Jaume Pòrtulas y a Ana Iriarte que compartieran amablemente conmigo sus memorias del evento atendiendo a mi interés por conocer mejor el contexto y las circunstancias en las que se organizó el mismo, así como el clima en que se desarrolló.

las mujeres y fue en una de estas charlas en las que mencionó el volumen *La dona en l'antiguitat* que yo desconocía, algo imperdonable dedicándome precisamente a los estudios de género y siendo miembro del IPOA. Para paliar mi ignorancia me regaló un ejemplar. Tomo este volumen y sus varios vínculos con del Olmo como punto de partida para esta contribución que me honra dedicar al maestro con toda mi admiración por su intensa labor académica.

1. *La crucial década del 1980: de la historia de las mujeres a las perspectivas de género en los estudios sobre el mundo antiguo*

Amparo Pedregal destacaba en su artículo “La Historia de las Mujeres y la Historia Antigua en España: Balance historiográfico (1980-2008)” tres encuentros académicos celebrados en Madrid, en Barcelona y en Granada, en 1981, 1985 y 1989 respectivamente, como los pioneros en este ámbito de estudios en el contexto de la Península Ibérica. El encuentro de Barcelona era precisamente el seminario *La mujer en la antigüedad* que referíamos inicialmente. De todos ellos este fue el único en el que el Próximo Oriente Antiguo (en adelante, POA)² estuvo presente con una contribución de del Olmo titulada “Figuras femeninas en la mitología y la épica del Antiguo Oriente” (DEL OLMO LETE 1987), algo que debe destacarse especialmente por dos motivos. En primer lugar, la presencia del POA en los compendios temáticos sobre el mundo antiguo no era algo habitual, ya que a menudo el foco se ponía en la antigüedad clásica greco-romana. Una excepción en este sentido fue la inclusión de un capítulo de Jean Bottéro en la *Histoire mondiale de la femme*, obra pionera en el ámbito de la historia de las mujeres realizada bajo la coordinación de Pierre Grimal (BOTTÉRO 1965). En segundo lugar, esta ausencia era todavía más habitual en un contexto como el español en el que, en comparación con otros países como Alemania o Francia, escaseaban las personas dedicadas al estudio del POA (DEL OLMO LETE 2012: 150-151). Por todo ello el artículo de del Olmo es una de las primeras publicaciones en castellano (si no la primera) que, partiendo del conocimiento de primera mano de las fuentes primarias, discute temas recurrentes y de especial interés en el ámbito de la historia de las mujeres como serían la prostitución sagrada o el matrimonio sagrado en el POA.³

Este artículo se publicó en una década, la del 1980, en la que la historia de las mujeres sufrió una transformación profunda de la que el ámbito de los estudios sobre POA no estuvo ajena. Este es el momento que en los análisis historiográficos suele identificarse como el paso de la primera a la segunda

2. En este artículo se usarán de forma indistinta estudios sobre el POA y estudios cuneiformes.

3. Afortunadamente la producción en castellano sobre mujeres y género en el ámbito de los estudios sobre el POA en los últimos años ha crecido de manera importante gracias al aumento de contribuciones no solo desde España, sino también de manera muy destacable desde Argentina. Para una muestra de temas, autores, autoras y enfoques, véase el volumen *Las mujeres en el Oriente cuneiforme* (JUSTEL & GARCIA-VENTURA 2018) y en particular la contribución de OLIVER & URBANO 2018 como muestra de la aplicación de la perspectiva de género al estudio del POA en el sí del grupo de la Universidad de Rosario (Argentina), con un listado de investigaciones previas.

ola en los estudios de género.⁴ Así si la primera ola, en auge durante las décadas de 1960 y 1970, puso énfasis en “buscar” a las mujeres e integrarlas en el discurso histórico, en la segunda, que suele situarse en las décadas de 1980 y 1990 se destacó la necesidad de analizar y cambiar los discursos históricos existentes para que las mujeres pudieran caber en los mismos y reduciendo así los sesgos y los estereotipos que solían acompañar su inclusión. Con ello se pasaba de una pionera historia de las mujeres, que no necesariamente cuestionaba los modelos de investigación ni los marcos teóricos, a los estudios de género propiamente dichos, que sí ponían el acento en una renovación epistemológica necesaria para que la inclusión de las mujeres en el discurso académico no cayera en las trampas de la estereotipación de sus roles y perfiles.

Como se ha recordado a menudo, la irrupción de una nueva ola en los estudios de género no implica la desaparición de la anterior, algo que se evidencia de manera clara si nos fijamos en las publicaciones y encuentros de la década del 1980 relacionados con mujeres en el POA. Por un lado, es precisamente en ese momento cuando se atestigua un aumento de las publicaciones dedicadas de manera monográfica a las mujeres en el POA, unas publicaciones claramente vinculadas a la primera ola. Por otro lado, también en esos años irrumpen las primeras publicaciones con perspectiva de género en los estudios sobre el POA, integrando los postulados epistemológicos de la segunda ola. Buena muestra de ello es que el mismo año en que se publicó el capítulo de del Olmo en el volumen *La dona en l'antiguitat* veían la luz las actas de la primera de las *Rencontre Assyriologique Internationale*, encuentro de referencia internacional de la asiriología cuya primera edición se celebró en 1950, dedicada al tema *La femme dans le Proche-Orient antique* (DURAND 1987). Ambos son ejemplos de historia de las mujeres de la primera ola. Por otra parte, en 1990 se publicaba el artículo-recensión de Joan Goodnick Westenholz que partía precisamente de una mirada crítica, desde los postulados de la segunda ola, a la publicación de las actas de la *Rencontre* que acabamos de mencionar (DURAND 1987). En este ejemplo vemos además una tendencia recurrente, acusada en la década del 1980: mientras que la historia de las mujeres vinculada a la primera ola la practicaron básicamente hombres, la perspectiva de género propia de la segunda ola la desarrolló una generación de mujeres que, unos pocos años más tarde, fundaría la revista *NIN. Journal of Gender Studies in Antiquity* (publicada entre 2000 y 2003) dedicada exclusivamente a visibilizar esta línea de investigación en los ámbitos del POA y de Egipto.⁵

Vemos por lo tanto que el capítulo de del Olmo que aquí hemos tomado como punto de partida para la reflexión historiográfica se publicó en un momento de frontera entre dos modos de entender y de practicar la historia de las mujeres. Este cambio de perspectiva que se proponía desde algunos sectores de los estudios sobre el POA, que apostaban por la integración de las perspectivas de género, fue de gran relevancia para el tratamiento de algunos temas que se tomaron, a mi entender, como un campo de batalla

4. Para una presentación de las distintas “olas” de los estudios de género en el ámbito de los estudios cuneiformes, con ejemplos de publicaciones y de encuentros que fueron puntos de inflexión en cada una de ellas, véase GARCIA-VENTURA & JUSTEL 2018: 28-34, con referencias previas.

5. En este sentido cabe destacar, entre otras, la trayectoria de Julia M. Asher-Greve, una de las impulsoras de la revista. Para algunas de sus reflexiones acerca de los estudios de género en el ámbito del escrutinio del POA, véase por ejemplo ASHER-GREVE 2000.

dialéctico. Este fue el caso de los relacionados con el cuerpo y la sexualidad.⁶ Así, temas clásicos en los estudios cuneiformes como la prostitución (secular o sagrada) y el matrimonio sagrado fueron revisitados en numerosas ocasiones por una generación de estudiosas que proponía una relectura de las fuentes primarias bajo un nuevo prisma.⁷

Como resultado de la irrupción de estas nuevas miradas, en las últimas décadas el debate sobre varios temas relacionados con la sexualidad en la antigua Mesopotamia se ha polarizado y se identifican claramente dos grupos o tendencias. Por un lado, están quienes sostienen que la traducción de ciertos términos sumerios y acadios como “prostituta” es incuestionable, como lo es también la existencia de la prostitución y su atestación, más o menos explícita, en las fuentes escritas. Buen representante de esta visión es Jerrold S. Cooper. Por otro lado, están quienes cuestionan que buena parte de los términos traducidos como “prostituta” puedan traducirse como tales y por consiguiente ponen también en tela de juicio que la prostitución esté atestiguada de forma inequívoca en las fuentes escritas en lengua sumeria y en lengua acadia. Buenas representantes de este segundo grupo, que pone incluso bajo sospecha no solo la atestación de la prostitución en los textos, sino también la mera existencia de al menos un tipo de prostitución, la conocida como “prostitución sagrada”, son Julia Assante y Stephanie Lynn Budin. Huelga decir que en medio de estas dos posturas o tendencias que representan los extremos de la cuerda encontramos la cuerda misma con todos y cada uno de sus milímetros representando todos los matices posibles. A continuación, presentamos algunos de los elementos de las dos posturas básicas y polarizadas del debate, incluyendo básicamente referencias a algunos de los trabajos de Cooper, Budin y Assante, las dos estudiosas y el estudioso citados anteriormente, que creemos que ejemplifican bien cuáles pueden ser las diferencias entre aplicar o no las perspectivas de género al estudio de las fuentes cuneiformes.⁸

6. Para una reflexión acerca de la elección, nunca inocente, de algunos temas de estudio y de las aproximaciones que reciben con o sin perspectiva de género en el ámbito del POA véase, por ejemplo, GARCIA-VENTURA 2016.

7. Acerca del matrimonio sagrado en el POA, con perspectiva de género, véanse TEPPPO 2008 y MCCAFFREY 2013, ambas con referencias previas y con puntos de vista distintos sobre la interpretación de la ambigüedad sexual y de la performatividad del género en este caso concreto. Sobre la génesis del uso del término y su problemática aplicación a los estudios sobre Egipto y Mesopotamia en la antigüedad véase un breve recorrido en ASSANTE 2009: 27-29. Para el análisis de prostitución sagrada en el ámbito de los estudios sobre el POA véanse ARNAUD 1973; ASSANTE 2003; ASSANTE 2009: 23-33; BRISCH 2021; BUDIN 2006; BUDIN 2018; COOPER 2013; MASETTI-ROUAULT 2009; ROTH 2006: 21-24; RUBIO 1999; STUCKEY 2006; WESTENHOLZ 1989. Para visiones críticas de conjunto del mundo antiguo, con perspectiva de género, véanse especialmente BEARD & HENDERSON 1997, y para un tratamiento más extenso las monografías de BUDIN 2008 y de BIRD 2019.

Para una exhaustiva recopilación de estudios anteriores tanto sobre matrimonio sagrado como sobre prostitución sagrada véase la primera nota, marcada con un asterisco, de DEL OLMO LETE 1987: 23, en la que se incluyen autoras de referencia de los entonces estudios de género en este ámbito como serían Phyllis A. Bird, Sarah B. Pomeroy o Rivkah Harris.

Finalmente, acerca de prostitución secular en el POA, también tratada en algunas de las referencias anteriores por su vinculación con la prostitución sagrada al menos en un primer nivel de definición, véanse de forma más específica las referencias incluidas y comentadas en §2.2 y §2.3, a continuación.

8. En este artículo tomamos a Cooper como representante de la tendencia que consideramos *mainstream* en la aproximación al estudio de la prostitución en Mesopotamia, mientras que Assante y Budin son tomadas como representantes de una línea de investigación minoritaria todavía que aplica las perspectivas de género. Huelga decir que no son las tres únicas personas que defienden los puntos de vista que comentaremos a continuación, sino que las elegimos como representantes de distintas tendencias. Además en cada una de las publicaciones que citaremos, de las tres se presentan buenos estados de la

2. El estudio de la prostitución en el Próximo Oriente Antiguo: un debate, dos posturas básicas⁹

2.1. La definición de “prostitución”

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua define “prostitución” como la “actividad de quien mantiene relaciones sexuales con otras personas a cambio de dinero”. Si pensamos en el POA, aunque obviamente no podríamos hablar de dinero en sentido estricto, sí podríamos mantener lo esencial de esta definición: la prostitución como un intercambio de sexo por una retribución. La insistencia en considerar los elementos básicos de esta definición como punto de partida cuando se estudia la prostitución en el POA y en general en el mundo antiguo es sin duda una de las contribuciones de los estudios de género a este ámbito. Este hecho puede resultar sorprendente a primera vista, puesto que no se trata de una definición ni especializada ni novedosa, algo que sí ocurre con otros términos de uso común en los que las perspectivas de género han planteado su redefinición como estrategia para cambiar el enfoque de un tema de estudio.¹⁰ En este caso, en cambio, desde los estudios de género se insiste en tomar sencillamente la definición de uso común del término “prostitución” para evidenciar una tendencia que se quiere revertir: que en los estudios sobre prostitución en el mundo antiguo demasiado a menudo se confunde “sexo” con “prostitución”.¹¹ Huelga decir que “sexo” y “prostitución” no son términos ni prácticas equivalentes y su uso casi indistinto en algunos análisis, poco preciso en otros, es desde el punto de vista de los estudios de género tendencioso, puesto que alimenta estereotipos y desigualdades entre hombres y mujeres que, en

cuestión y selección de referencias previas que pueden ayudar al lector o a la lectora de este artículo que no conozca los estudios cuneiformes a seguir tirando del hilo si lo cree conveniente. Al respecto recomendamos especialmente la entrada “Prostitution” del *Reallexikon der Assyriologie* de COOPER 2006 en la que se presentan las referencias previas clasificadas por temática y enfoque.

9. Mi participación en 2019 y 2020 en dos sesiones dedicadas a la prostitución en el mundo antiguo en el marco del ciclo *Seminaris a 4 bandes*, organizado en la Universitat de Barcelona, me proporcionó la excusa para empezar a sistematizar algunas de las reflexiones que aquí expongo y de las referencias bibliográficas aquí citadas. Agradezco el estímulo que me proporcionaron Marc Orriols, Roger Aluja y Sergi Grau, los compañeros con los que compartí mesa en estas dos sesiones, para seguir indagando y replanteándome algunas cuestiones relacionadas con la prostitución en el mundo antiguo.

10. Un buen ejemplo en este sentido es el glosario incluido en el volumen *Gender and Archaeology* de Roberta Gilchrist en el que la autora define términos de uso común, como por ejemplo “edad” o “parentesco” con los matices necesarios para una buena comprensión en el ámbito de los estudios de género (GILCHRIST 1999: xiii-xviii).

11. Nótese sin embargo que la definición de prostitución, ya sea antigua o contemporánea, no está exenta de polémica. En un artículo sobre prostitución sagrada en el POA, BRISCH 2021 también parte del comentario de una definición moderna de prostitución para su estudio. En su caso la toma del *Oxford Handbook of Crime and Public Policy* (2011), una referencia por lo tanto específica y no general como la definición de diccionario común que aquí elegimos. En ambas definiciones los elementos básicos son los mismos, sexo a cambio de retribución, aunque hay matices. En el desarrollo de la definición del *Handbook* (y en la glosa de Brisch del mismo) se destaca que uno de los aspectos que se debaten de estas definiciones es que en todas el foco se pone en quien vende (mayoritariamente mujeres) y no en quien compra (mayoritariamente hombres) los servicios sexuales. La ausencia de literatura secundaria sobre los potenciales consumidores de la prostitución en el POA debería hacernos reflexionar en este sentido, ya que incluso cuando se mueve el foco se tiende a reforzar el discurso que naturaliza la “necesidad” de sexo extra-matrimonial por parte de los hombres (“Demand for extra-marital sex existed and Mesopotamia and elsewhere due to, ironically, the centrality of marriage and the emphasis on women’s premarital chastity and marital fidelity”, COOPER 2016: 211).

numerosas ocasiones, no tienen un sustento suficientemente claro en las fuentes, como veremos a continuación.

Esta insistencia en la necesidad de evitar la confusión entre sexo y prostitución es especialmente significativa en un ámbito como el del POA, en el que en unos 3000 años de fuentes escritas abundantes y variadas no se atestigua ninguna retribución a cambio de sexo, algo crucial como hemos apuntado para poder hablar de prostitución en sentido estricto.¹² Además otro problema, en este caso de carácter metodológico, que explica bien Nicole Brisch con ejemplos concretos en su reciente estudio crítico sobre la prostitución sagrada,¹³ es que aunque tuviéramos unas pocas fuentes para discutir el asunto, si estas estuvieran distribuidas, como suele suceder, en estos 3000 años de registro, no podríamos tratarlas conjuntamente o compararlas sin que esto supusiera un problema. En este sentido Brisch evidencia lo problemático de tomar la lista léxica *malku=šarru*, del primer milenio a.n.e., para interpretar fuentes del segundo milenio a.n.e. (BRISCH 2021; sobre *malku=šarru* véase §2.3).

Volviendo a la ausencia de registros de sexo a cambio de retribución, debe notarse que este hecho es reconocido por los dos grupos a los que nos referíamos anteriormente, es decir quienes proponen traducir una serie de términos como “prostituta” y quienes cuestionan la idoneidad de dicha traducción para todos los casos. Así pues, el nodo del debate y de la discrepancia entre ambos grupos no gira entorno a las fuentes que atestiguan la retribución a cambio de servicios sexuales, que son inexistentes, sino entorno a otros indicios menos explícitos. En esta dirección incluso se ha justificado por qué no se encuentra esta evidencia en las fuentes escritas cuneiformes del siguiente modo: “Sex work transactions were not the kind to have been recorded in ancient Mesopotamia; no text documents a transaction between a prostitute and her client” (COOPER 2006: 14; cf. BRISCH 2021). Nótese que estas son palabras de Cooper, uno de los estudiosos de la prostitución en el POA que más fervientemente defiende la traducción del acadio *ḫarimtu* como “prostituta” como única opción (para los debates acerca de la adecuación de la traducción de algunos términos acadios por “prostituta” véanse §2.2 y §2.3, a continuación).

Aunque hay que considerar el argumento de Cooper para no caer en el extremo de negar la existencia de la prostitución en el POA por falta de pruebas directas del aspecto de la transacción, llama la atención la laxitud con que se toma la falta de una fuente escrita explícita en este caso mientras que para tantos otros en el ámbito de los estudios cuneiformes la existencia de fuentes concretas y explícitas se considera imprescindible para proponer una hipótesis. Revisando, con perspectiva de género, el tratamiento de algunos temas en los estudios del POA se observa que la laxitud o la rigidez tienden a asociarse a una serie de estereotipos y de ideas preconcebidas de corte androcéntrico. Dicho de otro modo, cuando las mujeres están donde los estudiosos esperan encontrarlas en el contexto de una sociedad patriarcal la necesidad de encontrar una fuente directa parece menos acuciante, mientras que cuando están en lugares

12. Solo hay un texto, concretamente un himno y por lo tanto un texto literario, que ha generado ciertas dudas y cuya interpretación se discute en este sentido en algunas ocasiones. Para la traducción y comentario crítico del mismo véanse ROTH 2006: 24-25 (para la traducción al inglés) y BUDIN 2018: 243-244 (para la traducción al castellano).

13. Agradezco a Nicole Brisch su amabilidad al compartir conmigo las galeradas de su artículo, todavía no publicado aunque ya en prensa. La fecha que aquí se refiere, 2021, es la prevista para la impresión del mismo y precisamente porque todavía no hay la compaginación definitiva del volumen, en este artículo referimos su trabajo sin cita específica de las páginas.

no previstos en este mismo esquema se requiere una evidencia palmaria. Esto explica por qué, por ejemplo, se mantiene la traducción “prostituta” o “prostitución” para una serie de términos pese a las dudas sembradas desde los estudios de género (y no solo) por la escasez de fuentes concluyentes (véanse especialmente §2.3 y §2.4), mientras que es necesario demostrar con profusión de fuentes inequívocas, por ejemplo, que las mujeres ostentaran cargos de supervisión en el ámbito de la mano de obra dependiente de templos y palacios, como hemos discutido en estudios previos.¹⁴ Con estos dos ejemplos vemos que lo que subyace es que se parte de la idea preconcebida, a menudo no explícita, de que las mujeres ejercen la prostitución desde tiempos inmemoriales y los hombres ocupan los cargos de supervisión en una jerarquía laboral determinada. Ello explica por qué las exigencias son distintas en un caso y en el otro a la hora de hallar e interpretar las fuentes primarias. Desvelar estas ideas preconcebidas es complejo y es una de las tareas que las perspectivas de género aplicadas al estudio del pasado han llevado y llevan a cabo.¹⁵

2.2. ¿Había una palabra usada exclusivamente para “prostituta” en acadio?: los debates alrededor de *ḥarimtu*

El debate acerca de la pertinencia de la traducción “prostituta” para varios términos acadios pivota entorno al acadio *ḥarimtu* (sumerio *kar-kid*). Este término, tradicionalmente traducido como “prostituta”, se incluye en una sección de la lista léxica del primer milenio a.n.e. conocida como *malku=šarru* en la que *ḥarimtu* se equipara con otros términos como *kezertu* o *šamḥatu*. Así pues, se ha propuesto que, si *ḥarimtu* se traduce por “prostituta”, los otros términos también deberían traducirse como tales partiendo de esta evidencia textual.

Este punto de partida ha sido cuestionado ampliamente desde los estudios de género, en especial a partir de la publicación del trabajo seminal de Assante “The *kar.kid/ḥarimtu*, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence” en 1998, en la revista *Ugarit-Forschungen*.¹⁶ En este artículo extenso Assante recopilaba y discutía atestaciones del término en distintos tipos de fuentes textuales (como listas léxicas, textos administrativos y textos legales) y proponía que *ḥarimtu* debía interpretarse en la mayoría de casos como una “no hija” y “no esposa”, una mujer por lo tanto con un

14. Los casos de estudio en los que hemos observado esta tendencia toman como fuentes primarias textos administrativos, relacionados con la producción textil, del Lagaš Presargónico (2500-2359 a.n.e.) aunque es algo que es observable en otros ámbitos y que requiere más investigación específica con otras fuentes (KARAHASHI & GARCIA-VENTURA 2016: 11-14; GARCIA-VENTURA & KARAHASHI, en prensa).

15. Buena muestra de ello es el planteamiento expuesto en uno de los trabajos pioneros de las llamadas “arqueologías engeneradas” a cargo de CONKEY & SPECTOR 1984. Para una aproximación a estas contribuciones pioneras, así como una reflexión de la escasa influencia que tuvieron en su momento en los estudios sobre POA, véase GARCIA-VENTURA 2019.

16. Para dos interpretaciones contrapuestas de esta sección de la lista *malku=šarru*, véanse COOPER 2006:19-20 a favor de la traducción “prostituta” de los varios términos y ASSANTE 1998: 40-43 en contra cuestionando no solo la equivalencia exacta de los distintos términos, sino la traducción misma de *ḥarimtu*. Es interesante ver que tomando fuentes primarias coincidentes ambos defienden interpretaciones opuestas. Para más detalles sobre la interpretación de estos términos en la lista *malku=šarru*, véase §2.3, a continuación.

estatus jurídico peculiar en un sistema patriarcal en el que la mayoría de las mujeres definían su identidad y posición social en relación a un referente masculino (ASSANTE 1998: 27-37 y 82-85; véase también ASSANTE 2009: 31-32). Este artículo de Assante fue un auténtico punto de inflexión en el debate sobre la prostitución en el POA, alimentando el argumentario de una línea de interpretación que también ha trabajado de manera profusa Budin, de la que debe destacarse su monografía dedicada a la prostitución sagrada cuyo título es ya en sí mismo una declaración de intenciones: *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity* (BUDIN 2008).

Tanto Assante como Budin llevan a cabo sus investigaciones aplicando de manera explícita las perspectivas de los estudios de género, denunciando sesgos como los producidos por los estereotipos de género en general y la hipersexualización en particular. Sus trabajos acerca de la prostitución contienen algunas afirmaciones taxativas, por ejemplo:

- “Mesopotamia had no terminology for prostitution.”¹⁷
- “The words *kar.kid* and *harimtu* do not mean prostitute. Mesopotamia had no such terminology, if only because prostitution was not recognized as profession.”¹⁸
- “Sacred prostitution never existed in the ancient Near East or Mediterranean.”¹⁹
- “Es virtualmente imposible escribir acerca de la prostitución – cualquier tipo de prostitución – en Mesopotamia, dado que hay una absoluta falta de evidencias.”²⁰

Afirmaciones de este tipo, taxativas y sin matices, ponen en entredicho la existencia de una terminología para la prostitución, y por consiguiente la existencia misma de la prostitución, especialmente de la sagrada. Precisamente por su falta de matices han sido tomadas por estudiosos como Cooper como puntos de partida para desautorizar sus propuestas (COOPER 2016: 211 y nota 5) sin tener en consideración cómo los matices sí aparecían en otras partes de los trabajos de estas autoras, algo que resume bien Martha T. Roth cuando observa que “Assante does not insist that no *harimtu* is a prostitute; rather, she argues that not every *harimtu* is a prostitute” (ROTH 2006: 24). Así pues, estas afirmaciones ciertamente taxativas e incluso provocativas, en especial desde la mirada de cierto público, no pretendían practicar un negacionismo absoluto de la prostitución en el POA, sino deconstruir discursos androcéntricos cuyo punto de partida raramente se había puesto en cuestión hasta el momento.²¹

En este sentido se observa que es habitual encontrar, también como parte de la reacción a las relecturas de los estudios de género, referencias a los trabajos producidos desde esta perspectiva que

17. ASSANTE 2007: 118.

18. ASSANTE 2009: 32.

19. BUDIN 2008: 1.

20. BUDIN 2018: 242.

21. En este sentido debe destacarse el trabajo de Daniel Arnaud, de una fecha tan temprana como el inicio de la década del 1970 (véase ARNAUD 1973, donde se publica el texto de un seminario que impartió en 1972 en París), con un título elocuente: “La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique?” Por otra parte, también estas dudas se explicitan en trabajos de la asirióloga, también francesa, Yvonne Rosengarten. Al respecto véase, por ejemplo, ROSENGARTEN 1977: 206-207. Que ambas propuestas surjan coetáneamente en el mismo contexto académico no es, seguramente, casual.

simplifican o tergiversan de manera significativa algunas de las propuestas. Veamos un ejemplo que además evidencia en qué se diferencian unas miradas de otras en lo referente al estudio de la prostitución. No es lo mismo hablar de “women whose sexuality is not regulated”, propuesta de Assante para definir *harimtu* (ASSANTE 1998: 10) que hablar de “woman independent of male authority, who was free to enjoy her sexuality as she pleased”, palabras con las que Cooper hace referencia a la anterior propuesta de Assante (COOPER 2016: 211). El matiz entre la cita textual del artículo seminal de Assante y una de las relecturas de la propuesta de Assante por parte de Cooper no son baladíes: que algunas mujeres no estuvieran bajo autoridad patriarcal no implica que tuvieran libertad absoluta para gozar de su sexualidad. Recordemos que la denuncia desde los estudios de género que hacen Assante o Budin, entre otras, no niega en ningún momento que las sociedades del POA fueran patriarcales ni minimiza en ningún momento el peso de este elemento patriarcal en su configuración.

En este sentido la línea de pensamiento que ejemplificamos con Cooper, que es uno de sus máximos exponentes, recuerda un argumentario desplegado también en ocasiones como crítica a los planteamientos de la performatividad de género acuñados por la filósofa Judith Butler. En efecto las críticas presentan la performatividad como una libre elección sin marcos de referencia ni cortapisas.²² Sin embargo, Butler está siempre atenta a los marcos sociales que posibilitan y limitan a la vez la acción de cada sujeto. Así trabaja siempre con atención la paradoja incrustada en la palabra “sujeto”, que por un lado empodera y define una idea de individuo a la vez que, por otro lado, pone en primer plano la sujeción a la que éste se somete siempre. Así, en palabras de BUTLER 2001: 12,²³ “la ‘sujeción’ es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto”.

Desde mi punto de vista, la mirada de la prostitución en el POA desde los estudios de género plantea una paradoja similar: las mujeres que son “no hijas” y “no esposas”, es decir que no tienen una identidad social vinculada a un varón y que por lo tanto no tienen una sexualidad regulada en el habitual marco patriarcal, se definen en tal sociedad con términos que no necesariamente deben leerse como liberadores o positivos. En este sentido es interesante notar que precisamente en la década del 1980, que antes presentábamos como punto de inflexión en lo referente a la aplicación de las perspectivas de género en los estudios cuneiformes, Igor M. Diakonoff, en este caso por un interés en la historia de las mujeres como historia social, pero sin un prisma de género, había ya sugerido que había varios términos acadios para mujeres que, como sería el caso de la *harimtu*, no estaban bajo autoridad patriarcal. De hecho, el título de su artículo era ya elocuente: “Women in Old Babylonia not Under Patriarchal Authority” (DIAKONOFF 1986).²⁴ Su perspectiva mostraba bien los mecanismos paradójicos de la sujeción a los que

22. La teoría de la performatividad es recurrente en Butler, atraviesa buena parte de su obra. Para algunos planteamientos de la misma véanse, por ejemplo, BUTLER 1996 y BUTLER 2006 (publicado originalmente en inglés en 2004 en el volumen *Undoing Gender*). Para un análisis de la propuesta de Butler y también la presentación de algunas de las críticas recibidas en la dirección que aquí apuntamos, véase SABSAY 2010, con referencias previas.

23. Extraemos aquí la cita de la traducción del volumen de Butler al castellano para facilitar la ulterior consulta del/la potencial lector/a castellanoparlante. Este estudio se publicó originalmente en inglés en 1997 bajo el título “The Psychic Life of Power. Theories in Subjection”.

24. Véase ASSANTE 1998: 10, nota 14 para una crítica a la visión hipersexualizada que, pese a lo sugerente del enfoque, ofrece Diakonoff.

aludíamos antes. Además, cabe recordar que postulados como los de Assante no niegan la existencia de la prostitución, sino que lo que ponen en duda es que un término como *ḥarimtu* deba entenderse exclusivamente como referente de profesión, que al fin y al cabo es lo que implica “prostituta”, proponiendo que quizás se trate, en cambio, de un estatus legal o social (ASSANTE 1998: 19; cf. ROTH 2006).

Asimismo, cabe contemplar la posibilidad de que precisamente en un contexto patriarcal el término, incluso aceptando que “prostituta” puede ser una de sus traducciones y que por lo tanto haría referencia a una profesión, se usara también de modo peyorativo, prácticamente como un insulto, algo que sigue vigente en nuestras sociedades occidentales actuales, también patriarcales. Claro es en este sentido el caso de la palabra “puta” en castellano, usada en multitud de contextos en los que no se alude a una profesión ni se habla de las trabajadoras sexuales. Volviendo al ámbito mesopotámico, cuando esto sucede se alimenta un imaginario que vincula mujeres solteras y en general mujeres que no están bajo autoridad patriarcal, en términos de Diakonoff, con el peligro y la traición (cf. MASETTI-ROUAULT 2009: 129). En este sentido es en el que quizás cabría entender algunas advertencias que se encuentran en la literatura sapiencial sumeria, como sería el caso de la línea 154 de las *Enseñanzas de Šuruppak*, en la que un padre advierte a su hijo sobre el peligro de comprar una *kar-kid* porque tiene los dientes muy afilados.²⁵

2.3. ¿Otros términos para “prostituta”? : *kezertu* y *šamḥatu*

Si se pone en duda, como hemos visto en la sección anterior, la adecuación de la traducción “prostituta” para *ḥarimtu* en todos los contextos, parece evidente que la traducción de los términos *kezertu* o *šamḥatu* también como “prostituta” tomando como punto de partida la equiparación de los mismos con *ḥarimtu* en la lista léxica *malku=šarru* es como mínimo problemática.²⁶ Huelga decir que, para estudiosas como Assante o Budin, que proponen no traducir *ḥarimtu* como “prostituta”, el castillo de naipes se desmorona sin más al quitar la primera pieza que lo sustenta. Sin embargo, hay otros argumentos que ponen en tela de juicio la adecuación de esta traducción para *kezertu* y para *šamḥatu* incluso si aceptamos que “prostituta” puede ser si no la única traducción, al menos sí una de las posibles traducciones para *ḥarimtu*. Nos parece especialmente interesante poner algunos de estos argumentos sobre la mesa para mostrar la amplia gama de matices, el continuo de la cuerda a la que aludíamos anteriormente (véase §1), que se encuentra entre los dos extremos que hemos discutido al tratar el término

25. Para una traducción de las *Enseñanzas de Šuruppak* al inglés, véase ALSTER 2005 y en especial p. 83 para la línea aquí referida. Por otra parte hay cierto debate acerca de la misoginia de textos sapienciales como este, ya que mientras GADOTTI 2014: 63 sostiene que en estos textos se enfatiza el peligro de relacionarse con las mujeres, como hemos visto en esta referencia, MATUSZAK 2018: 155 considera que hay que leer en positivo las alabanzas que al rol de las madres se hacen en este tipo de textos, de modo que la autora defiende que no son textos necesariamente misóginos.

26. Nótese que aquí nos concentramos en estos dos términos que, habiéndose equiparado a *ḥarimtu*, se han traducido como “prostituta”, como discutimos en este apartado. Esto no significa que sean los únicos términos acadios que se ha propuesto traducir como “prostituta”. El que más debate ha generado, por su relación con el hebreo, ha sido el acadio *qadištu*. Al respecto véase WESTENHOLZ 1989 y más recientemente, desde la óptica de los estudios bíblicos feministas, BIRD 2019 (con referencias previas). Para un listado de los otros términos, con bibliografía previa, véase BUDIN 2018: 258 y nota al pie 28.

ḥarimtu (§2.2). A continuación agrupamos estos argumentos a partir de tres temas que suscitan debate en el ámbito de los estudios cuneiformes: en primer lugar el funcionamiento mismo de la lista léxica *malku=šarru*; en segundo lugar las variantes de las traducciones de los términos *ḥarimtu*, *kezertu* y *šamḥatu* poniendo especialmente de relieve la raíz de cada uno de ellos; en tercer lugar el vínculo de *kezertu* y *šamḥatu* con la prostitución sagrada y la definición misma de lo que en los estudios del mundo antiguo suele denominarse con esta etiqueta.

Empecemos por el primero de los argumentos: la interpretación de la lista léxica *malku=šarru*. Ivan Hrůša, responsable de la edición completa más reciente de la lista, ejemplifica a partir de algunos de los términos que él mismo relaciona con prostitución en las traducciones propuestas una premisa importante: los términos a derecha y a izquierda de la ecuación no son equivalentes entre ellos, no son simplemente intercambiables el uno por el otro, sino aclaraciones el uno del otro. Así Hrůša advierte que “eine Prostituierte (*šamuktu*) in einer bestimmten Situation dieselbe Rolle wie eine *nadītu* haben kann. Dagegen sagt die Gleichung nicht, dass *nadītu* eine Art Prostituierte ist” (HRŮŠA 2010: 6). Si consideramos por lo tanto esta interpretación de Hrůša sobre el funcionamiento de la lista, que se presenten en la misma ecuación *ḥarimtu*, *kezertu* o *šamḥatu* no significa que sean equivalentes, sino que, en un contexto determinado, estas mujeres tienen algo en común. Este algo en común podría ser, desde el punto de vista de ASSANTE 1998 o incluso de DIAKONOFF 1986, que se ocupa precisamente de *nadītu* y de *ḥarimtu* en su artículo, que se trata de mujeres que no están bajo autoridad patriarcal. Vemos pues que el componente sexual no es necesariamente el único que pueden tener en común estos distintos términos incluso si aceptamos que alguno de ellos sí pueda relacionarse con el sexo. Además, cabe observar aquí que primar una lectura sexual de un término o de una fuente que presenta varias posibles lecturas es ya de por sí algo que activa la alarma de quienes trabajamos con perspectiva de género, puesto que la hipersexualización, como apuntábamos anteriormente, es uno de los sesgos habituales que genera las desigualdades por motivo de sexo, género o sexualidad que se denuncian y que se tratan de contrarrestar desde este prisma.

En segundo lugar, tener en cuenta las posibles traducciones más literales de cada uno de los términos, considerando sus raíces, es algo que puede arrojar luz sobre el debate. Fijémonos en los tres términos que citábamos al inicio de esta sección: *ḥarimtu*, *kezertu* y *šamḥatu*. La *ḥarimtu* sería literalmente “la que está apartada/separada”, del verbo *ḥarāmu* “separar”. La *kezertu* sería una “mujer con el pelo rizado” o al menos con un peinado particular, del verbo *kezēru* “rizar el cabello”. Finalmente, la *šamḥatu* podría leerse como una “mujer voluptuosa” ya que el término se relaciona con el verbo *šamāḥu* “crecer” o “florecer”. Vemos que el primer término, *ḥarimtu*, alude a la separación o distinción de una mujer respecto al conjunto de mujeres. En este caso, en un contexto social en el que el matrimonio sería el destino habitual y esperado para las chicas, encajaría bien la interpretación de “mujer soltera”, en términos contemporáneos, o “mujer que no está bajo autoridad patriarcal”, en los términos de Assante o de Diakonoff antes referidos. Conviene recordar que el término “harén” cuyo uso para el POA se ha puesto tanto en cuestión desde los estudios de género, tiene también la misma raíz que *ḥarimtu*.²⁷

27. La crítica al uso de “harén” desde los estudios de género parte de lo connotado del término por la hipersexualización y el orientalismo con que se ha tratado. Para algunas reflexiones, con referencias previas, de la poca adecuación de su uso acrítico en los estudios sobre POA, véase GARCIA-VENTURA 2017: 13-15. Sin embargo el término sigue en uso en este ámbito de estudio,

En *kezertu* se destaca un detalle del físico, en este caso el pelo, un elemento sexualizado en diversos contextos culturales. La *kezertu* además se atestigua en contextos musicales, por lo que tendríamos una mujer música con un peinado particular. El hecho de destacar un elemento del aspecto físico y de asociar el término a la farándula alimenta, desde una mirada androcéntrica, la vinculación de estas mujeres a la actividad sexual, pese a que en ningún caso en las fuentes escritas haya evidencia alguna de esta asociación. Haciendo uso del anacronismo de forma consciente y controlada, como propone la helenista Nicole Loraux como una de las estrategias útiles e imprescindibles a la vez en los estudios del pasado (LORAUX 2005),²⁸ pensar en cuál es la lectura social que se hace hoy en día en nuestro contexto cultural de mujeres músicas como las cantantes de orquesta de baile puede ayudarnos a entender por qué la interpretación de una *kezertu* como prostituta, pese a no tener evidencias que la vinculen con el sexo, encaja con un estereotipo androcéntrico. La hipersexualización historiográfica de la figura de la *kezertu*, como la de la cantante de orquesta de baile actual, responde por lo tanto a una idea preconcebida que vincula sexo y música, sexo y farándula, atribuyendo además a esta combinación una connotación negativa cuando la encarna una mujer. Así, en estos casos, el uso de términos como “prostituta” o “puta”, tanto para tiempos pasados como presentes cuando se hace referencia a estas mujeres músicas, parecería responder más a un tratamiento peyorativo de las mismas que a una caracterización meramente descriptiva en términos profesionales.²⁹

Por otra parte, hay que observar que en varios estudios dedicados a la música en el POA a partir del análisis riguroso de las fuentes escritas se ha puesto de relieve que no hay ningún texto en el que se pueda vincular de forma directa o indirecta una mujer *kezertu* con una práctica sexual. Y claro está, si anteriormente insistíamos en la importancia de la retribución para poder hablar de prostitución, si hay retribución, pero no hay sexo, tampoco puede haber prostitución. En este sentido Nele Ziegler y Dahlia Shehata, dos de las estudiosas que se han dedicado al tema a partir de fuentes de inicios del segundo milenio a.n.e. de Mari (ZIEGLER 1999) y de Kiš y de Sippar (SHEHATA 2009: 196-205 y 221-222) respectivamente, constatan la ausencia de evidencias que vinculen a estas mujeres con el sexo y por lo tanto con la prostitución.³⁰ Por consiguiente ambas proponen para el término *kezertu* las traducciones de

con propuestas de definición que ponen el acento en la centralidad de la división sexual de los espacios. Al respecto véase el detallado estado de la cuestión y la discusión sobre la adecuación de su uso, con un punto de vista distinto al más habitual en los estudios de género, en SHARLACH 2017: 71-101.

28. La propuesta de Loraux sobre el uso controlado del anacronismo, tal y como se indica al inicio de esta reimpresión que citamos aquí de 2005, incluida en un número temático de *Espace Temps* dedicado a Nicole Loraux, circuló en 1992 y 1993 a partir de una conferencia y de un artículo respectivamente. Para un análisis de esta propuesta de Loraux en su contexto historiográfico, véase PECHRIGGL 2011.

29. Acerca de las desigualdades y discriminaciones de las mujeres en la praxis musical actual, así como de la percepción de las mismas como “disruptivas” cuando desarrollan ciertos roles como intérpretes, véase MORENO-BONET & ARRIBAS-GALARRAGA 2018.

30. Véase también BRISCH 2021, con referencias previas, que dedica a *kezertu* una sección de su estudio.

“música” y de “artista”, en ningún caso de “prostituta”.³¹ En este sentido es elocuente este fragmento de un estudio en el que Ziegler resume sus conclusiones al respecto:

“La fonction des femmes *kezertum* n’est pas encore bien établie; les dictionnaires la tiennent pour une ‘prostituée avec une coiffure spéciale’. Une telle traduction est impensable dans le contexte du harem royal. Il est en revanche plus probable de les identifier comme une catégorie particulière de musiciennes.”³²

En cuanto al último de los términos en los que aquí nos fijamos, *šamḫatu*, de nuevo como sucedía con *kezertu* se pone de relieve el aspecto físico de la mujer así denominada. Así pues, no parece descabellado plantear que quizás también en este caso la historiografía tradicional se ha servido del estereotipo de la hipersexualización de una mujer descrita como “voluptuosa” para proponer “prostituta” como una de las posibles traducciones para *šamḫatu*. En este caso además el argumento de la vinculación de *ḫarimtu* con *šamḫatu* para justificar tal traducción no solo se sustenta en la ecuación de la lista *malku=šarru*, para la que ya hemos visto cuáles son los problemas de tomar tal interpretación, sino que se ha discutido profusamente a partir de un personaje del *Poema de Gilgameš*. Se trata de un personaje cuyo nombre propio es Šamḫat, que se califica como una *ḫarimtu* y que tiene relaciones sexuales con Enkidu. La confluencia de Šamḫat como nombre propio, *ḫarimtu* y actividad sexual explícita ha hecho que en efecto este personaje se haya interpretado como arquetipo y a la vez prototipo de “la prostituta” de la Mesopotamia antigua.

El episodio de sexo entre Šamḫat y Enkidu se desarrolla en las líneas 140-244 de la tablilla I del *Poema de Gilgameš*. La palabra *ḫarimtu* con la que se presenta a Šamḫat en la línea 167 se traduce habitualmente, en efecto, como “prostituta” o como “ramera”.³³ De nuevo vemos que la lectura de *šamḫatu* aquí se vincula a la interpretación de *ḫarimtu* en relación con este personaje Šamḫat (BUDIN 2018: 246-250). Todo depende también en esta ocasión de la traducción primera de *ḫarimtu*. En este sentido invita a la reflexión la nota explicativa de SANMARTÍN 2018: 107, nota 75, que traduce el término por “ramera” pero indica cuáles son también las otras posibles traducciones, vinculadas con la raíz del término tal y como exponíamos anteriormente: “El término *ḫarimtu* que aquí traducimos por ‘ramera’, significa realmente ‘mujer segregada, excluida, tabú’”.

Por otra parte, es interesante notar que “cortesana” es también una opción habitual para la traducción de *šamḫatu* (FELIU MATEU & MILLET ALBÀ 2007: 108) y por extensión se ha propuesto en algún caso

31. *Contra* véase COOPER 2013: 51, nota 4: “The *ḫarimtu* and *kezertu* are discussed at length by SHEHATA 2009. She emphasizes that they should not be circumscribed as mere prostitutes, because they were also involved in the cult and musical activity (103). She includes excellent summaries of the Sippar (chap. 9.6.3.1) and Kiš (9.8.4) evidence, but denies that either points to sexual activity. I would disagree, but admit that the available evidence allows both interpretations”. Nótese que Cooper las presenta como “also involved in the cult and musical activities”, poniendo de nuevo énfasis en una actividad sexual que en el caso de *kezertu*, como hemos visto, Shehata no halla atestiguada en las fuentes.

32. ZIEGLER 1999: 87.

33. Véanse, respectivamente, las traducciones de FELIU MATEU & MILLET ALBÀ 2007: 49 al catalán y SANMARTÍN 2018: 107 al castellano.

traducir el término *ḥarimtu* cuando se encuentra junto a *Šamḥat* de este mismo modo (ABUSCH 2005). El matiz entre “prostituta” y “cortesana” no parece menor y al respecto es sugerente ver la tercera y la séptima acepción de “cortesana” en el diccionario de la Real Academia de la Lengua: “Dicho de una mujer: que ejerce la prostitución, especialmente si lo hace de manera elegante o distinguida” y “Mujer de costumbres libres”.Cuál es el sentido exacto de esta séptima acepción del término, “Mujer de costumbres libres”, es algo que se escapa a la comprensión de la autora de este artículo, pero sin una lectura androcéntrica de tal definición no parece que “cortesana” debiera vincularse necesariamente a la prostitución, es decir al intercambio de sexo por retribución, tal y como recoge la tercera acepción antes citada.

En tercer lugar, otro aspecto que planea en el debate entorno a los tres términos que nos ocupan es si se trata, al menos en algunos contextos, de palabras relacionadas con la denominada prostitución sagrada. El concepto de prostitución sagrada ha sido y es muy debatido y polémico y de nuevo polariza a estudiosos y estudiosas como hemos visto que sucedía con la prostitución secular. Sin entrar aquí en este debate a fondo,³⁴ algo que excedería los objetivos de este artículo, sí parece interesante apuntar un par de aspectos que contribuyen a completar las reflexiones sobre la aplicación de las perspectivas de género que aquí estamos desgranando: en primer lugar, la definición de “prostitución sagrada”; en segundo lugar, la problemática traducción de los tres términos cuando aparecen juntos en un pasaje de la tablilla VI del *Poema de Gilgameš*.

Empecemos por la definición. Como hemos visto que sucedía con la prostitución secular, también en el caso de la prostitución sagrada es habitual encontrar definiciones en las que se pone énfasis en el sexo sin tener en cuenta si hay o no retribución, un aspecto polémico que ya hemos discutido anteriormente (véase §2.1; COOPER 2013: 49). Además, en este caso se insiste desde los estudios de género en la necesidad no solo de que haya retribución a cambio de sexo para poder hablar de prostitución, sino de que esta retribución se destine al templo o a una divinidad para que se trate estrictamente de prostitución sagrada y no de prostitución secular.³⁵ Tampoco en este caso las evidencias son fehacientes. Además, el problema de la definición de “prostitución sagrada” afloraría, teniendo en cuenta la necesidad de la vinculación del pago al templo o a la divinidad, incluso si aceptáramos “prostituta” como una de las traducciones para estos términos, algo que ha resumido Gonzalo Rubio de manera muy elocuente en un artículo dedicado al tema:

34. Para varias perspectivas y varios análisis de la prostitución sagrada en el POA, véanse las referencias recogidas en la nota al pie número 7.

35. En el ámbito de los estudios del POA suelen manejarse incluso dos definiciones. La primera, a la que aludimos en el texto principal, se centra en quienes debían dedicarse a la prostitución habitualmente. La segunda en cambio parte del comentario del pasaje de Heródoto (*Historia* I 199) en el que se habla de prostitución ocasional, concretamente una vez en la vida, por parte de todas las mujeres de Babilonia. Para varias definiciones que evidencian la falta de fuentes cuneiformes que permitan hablar de prostitución sagrada en ninguna de las dos modalidades, particularmente en esta segunda, véanse, con referencias previas, ROTH 2006: 21-24; BUDIN 2006: 78; BUDIN 2008: 3; BUDIN 2018: 256.

“El que las prostitutas estuvieran ligadas a Ištar o tuvieran a ésta como patrona, no implica que ellas se prostituyesen para recaudar fondos para el culto de la diosa —en cierto sentido sería como decir que los marinos españoles trabajan para la Virgen del Carmen porque ésta es su patrona.”³⁶

Pese a cuán compartidas son estas observaciones y limitaciones de las fuentes, las traducciones de los tres términos, *harimtu*, *kezertu* y *šamḫatu*, como “prostituta sagrada” o similar, y no solo como “prostituta”, dando por lo tanto una vuelta de tuerca más a los problemas que hemos ido detallando es algo habitual. Buena muestra de ello son precisamente algunas de las traducciones e interpretaciones del pasaje del *Poema de Gilgameš* en el que se atestiguan juntas. Este sería el caso por ejemplo de la traducción castellana de Sanmartín de la línea 158 de la tablilla VI, que cita a *kezertu*, *šamḫatu* y *harimtu* respectivamente: “Reunió Ištar a las prostitutas sagradas, a las mujerzuelas santas y a las fulanas del rito” (SANMARTÍN 2018: 210). También en esta misma dirección iría la interpretación de Andrew George, que identifica a *Šamḫat* como “temple prostitute” en la publicación de un nuevo fragmento del *Poema de Gilgameš* recientemente hallado que recoge también el episodio de sexo entre *Šamḫat* y Enkidu al que nos referíamos antes (GEORGE 2018).

Nótese, en cambio, que este salto cualitativo y problemático de “prostitución” a “prostitución sagrada” no se da en la traducción al catalán de FELIU MATEU & MILLET ALBÀ 2007: 108 de la línea 158 de la tablilla VI: “Ishtar va reunir les meretrius, les cortesanes i les prostitutes”. Y en este sentido es especialmente sugerente la opción tomada por Sophus Helle, en su traducción al inglés del *Poema de Gilgameš*, en la que el autor, en una línea muy distinta a la habitual, elimina el componente sexual de la traducción y se centra en el cultural, de modo que propone traducir esta línea 158 como “Ishtar convened her devotees, her temple girls and priestesses”. Si tenemos en mente la propuesta de Hrůša referida anteriormente, de interpretar la relación de estos tres términos en la lista *malku=šarru* como muestra de que estas mujeres, en un contexto determinado, tenían algo en común, la traducción de Helle apunta que el factor que las relacionaría sería el cultural, y no el sexual, como hasta ahora se ha puesto de relieve en multitud de ocasiones. Sin duda este es un giro que creará debate en el seno de las traducciones de este texto literario. Es interesante observar que Helle trabaja sus traducciones y análisis con perspectiva de género, de modo que con esta propuesta sigue también la estela de estudios como los de Assante y Budin presentados aquí. Los argumentos que explican el porqué de esta decantación por el aspecto religioso y no por el sexual pueden leerse en uno de los breves ensayos, incluidos como capítulos interpretativos, que acompañan a la misma.³⁷

36. RUBIO 1999: 131.

37. Véase HELLE, en prensa. Agradezco a Sophus Helle su generosidad al compartir conmigo su estudio y traducción al inglés del *Poema de Gilgameš*, un manuscrito todavía no definitivo, así como su permiso para publicar en este artículo su propuesta de traducción de la línea 158 de la tablilla VI.

2.4. Y para “prostitución”, ¿había un término?

Hemos visto hasta ahora que hay acuerdo sobre la ausencia de fuentes atestiguando un intercambio de sexo por retribución entre las varias posturas del debate (§2.1), mientras que hay discrepancia acerca de si es adecuado traducir *harimtu* siempre como “prostituta” (§2.2) y de si otros términos como *kezertu* y *šamḫatu* pueden traducirse como “prostituta” o “prostituta sagrada” (§2.3). Llegados a este punto resulta interesante cerrar este repaso fijándonos en un último término, sumerio en este caso, que en ocasiones se ha traducido como “prostitución”.³⁸ Se trata de *nam-kar-kid*. Si el acadio *harimtu* es la traducción del sumerio *kar-kid*, la traducción de “prostituta” para uno irá claramente vinculada al otro. En este caso además se añade a *kar-kid* la partícula *nam-*, usada en sumerio para formar términos abstractos. De ahí que si se acepta la traducción de *kar-kid* como “prostituta”, cuando se encuentra *nam-kar-kid* se traduzca por “prostitución”. Hay que observar, sin embargo, que estas propuestas relacionadas con las traducciones de *kar-kid* y de *nam-kar-kid* presentan algunos problemas.

En primer lugar, no hay consenso acerca de la traducción del sumerio *kar-kid* como “prostituta”, como hemos visto que tampoco lo había para el acadio *harimtu*.³⁹ En segundo lugar, incluso si aceptamos la traducción de *kar-kid* como “prostituta” y por lo tanto de *nam-kar-kid* como “prostitución”, hay que tener en cuenta que el término *nam-kar-kid* se atestigua en un solo texto literario conocido como *Inana y Enki*.⁴⁰ Que se trate pues de una sola atestación y en un texto literario ha llevado a que en los debates que hemos mostrado hasta ahora no suela discutirse la traducción de este término, ni suela usarse como prueba de la existencia de la prostitución en el POA o del registro de la misma. Aunque es cierto que tener constancia de esta referencia es en sí significativo para el análisis de un marco cultural y mental determinado, sería cabal contar con más atestaciones, ya que para ello se necesitarían más atestaciones y repartidas en textos de distintos tipos, preferentemente legales y administrativos para tratar la prostitución de las mujeres de carne y hueso. En tercer lugar, a estos varios aspectos hay que sumar otra dificultad vinculada con el modo en que se traduce otro término sumerio: *me*. En efecto el texto literario *Inana y Enki* es también denominado en ocasiones *Inana y los me* porque en él el dios Enki, bajo los efectos del alcohol consumido durante un banquete, otorga a Inana un conjunto de *me*, algo de lo que se arrepiente cuando se despierta ya sobrio de nuevo. Entre estos *me* se encuentra el polémico *nam-kar-kid*. Así, la traducción de *me* y de *nam-kar-kid* están imbricadas y a menudo las decisiones tomadas para uno, acaban influyendo en el otro.

38. Agradezco a Lluís Feliu su observación, como editor del volumen, acerca de la ausencia del debate sobre el término *nam-kar-kid* en la primera versión del presente artículo. Su sugerencia de incluir una nota al pie sobre el término y su habitual traducción como “prostitución” fue el impulso que me llevó a desarrollar esta sección, algo que sin duda ha enriquecido el texto y por lo que le estoy agradecida.

39. Para argumentos acerca de estas dudas véase ASSANTE 1998: 11-12. Véase también BUDIN 2008: 26-27, con referencias previas incluyendo el punto de vista de Jean-Jaques Glassner, del que nos ocuparemos a continuación al tratar *nam-kar-kid*.

40. Para la transliteración, traducción del texto al inglés y publicaciones previas, véase *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL), texto 1.3.1 (accesible en línea: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/b131.htm>, consultado a octubre de 2020).

El término *m e* se ha traducido de muchos modos: “normas”, “prescripciones”, “prerrogativas”, “principios”, “fuerzas divinas” o “poderes” son algunos de ellos.⁴¹ El debate sigue abierto y claro está que interpretar este término como una “norma” o como un “poder”, por tomar dos de las opciones más distintas, es decir con una lectura que tendiera a la constrictión o con otra que tendiera al empoderamiento, condicionaría la forma de interpretar *n a m - k a r - k i d*. Así es interesante notar que Cooper, uno de los autores que hemos tomado como ejemplo en este artículo para ilustrar algunos debates, opta por *m e* como “norma” y por *n a m - k a r - k i d* como “prostitución” (COOPER 2009: 258).⁴² Jean-Jaques Glassner, en cambio, opta por *m e* como “poderes”, concretamente los poderes relacionados con la diosa Inana, y por *n a m - k a r - k i d* como “office de *k a r - k i d*” (GLASSNER 1992: 63). Esta opción de Glassner no apunta a la “prostitución” de manera inmediata y aunque a primera vista podría parecernos un tanto ambigua y una manera de eludir la elección, su postura en contra de “prostituta” y “prostitución” como marcos de interpretación se concreta en el texto de su artículo. Veamos algunos ejemplos.

Glassner se fija en los términos *k a r - k i d* y *ḥarimtu*, así como en el rol de la diosa Inana, para entender mejor cómo interpretar este *n a m - k a r - k i d* que él traduce como “office de *k a r - k i d*”. Es significativo que en ningún momento del texto aluda el estudioso ni a “prostitución” ni a “prostitutas”, dos traducciones que él no usa para ninguno de los términos discutidos. Así describe a Inana como “opérateur privilégié des inversions” (GLASSNER 1992: 77), a la *k a r - k i d* como “maîtresse de certains rites de passage” (GLASSNER 1992: 78),⁴³ y a *ḥarimtu* como “opérateur de la mutation, voir de l’inversion” (GLASSNER 1992: 79). Con todo ello Glassner propone interpretar el sexo de las mujeres como un lugar de mediación, un lugar de liminalidad que tiene la potestad de ser un medio en ciertos rituales de paso, algo que se evidenciaría por ejemplo en las escenas de sexo entre Šamḥat y Enkidu del *Poema de Gilgameš*. Así cuando Glassner traduce *n a m - k a r - k i d* como “office de *k a r - k i d*”, se refiere al oficio de una persona responsable, experta, en ciertos rituales de paso.

En la interpretación de Glassner el componente sexual de *ḥarimtu*, como sucede también en la traducción del *Poema de Gilgameš* de Helle a la que nos referíamos anteriormente (§2.3), ni se vincula de manera directa con la prostitución, ni se considera axial en la interpretación de los términos. En consecuencia, en la lectura de Glassner ni se confunde sexo con prostitución ni se minimiza el componente ritual, algo que sucede a menudo cuando el sexo se pone en primer plano. Estos dos factores nos permiten ver que Glassner, aunque no parte de los estudios de género, sí hace propuestas que no caen en algunas de las “trampas” identificadas como tales en estudios como los de Assante o Budin

41. Para una primera aproximación breve al tema, con bibliografía previa, véase BRISCH 2013. Para una interpretación de algunas de las traducciones desde la mirada de la historia de las religiones y de la antropología, poco habituales en las propuestas más filológicas, véase la monografía de ROSENGARTEN 1977. Para un completo estado de la cuestión que recopila las distintas interpretaciones y traducciones, así como sus autores y autoras, véase SLOBODZIANEK 2012: 76-85.

42. Para *n a m - k a r - k i d* como “prostitución” a partir del comentario del texto *Inana y Enki*, desde distintos puntos de vista, véanse, entre otros, LEICK 2008: 126-127 o GADOTTI 2010: 59.

43. Esta misma línea de interpretación ha sido adoptada por discípulos de Glassner como Iwo Slobodzianek, que en su tesis doctoral define a *k a r - k i d* como “une femme libre non liée par le serment du mariage, servante d’Inanna, occupant parfois la position sociale de maîtresse” (SLOBODZIANEK 2012: 39, nota 129).

ampliamente referidos aquí, algo interesante que nos permite vislumbrar los efectos de la aproximación crítica a las fuentes, con rigor metodológico, sea cual sea el marco teórico.⁴⁴

En resumen, vemos que incluso la atestación de *n a m - k a r - k i d*, usada como un argumento por parte de quienes defienden que la existencia de este término abstracto confirma que se atestigua la prostitución en el registro escrito de la Mesopotamia antigua, no está exenta de problemas, tanto por el contexto en que se encuentra el término como por su problemática interpretación en relación con los *m e*. Así pues, igual como veíamos que no hay acuerdo en las traducciones de *ḥarimtu*, *kezertu* y *šamḫatu* como “prostituta”, tampoco la hay para *n a m - k a r - k i d* como “prostitución”.

3. *A modo de conclusión: la aplicación de las perspectivas de género al estudio de la prostitución*

El estudio de la prostitución en el mundo antiguo, y en particular en los estudios cuneiformes, ejemplifica bien las diferencias entre aplicar o no las perspectivas de género al análisis, algo que hemos tratado de mostrar a través de los distintos ejemplos de interpretación de los términos en las fuentes secundarias recogidas en este artículo. Y es que en especial en temas en los que el cuerpo, la sexualidad y las mujeres son protagonistas, como sería el caso de la prostitución, aplicar o no estas perspectivas, así como tener o no cierto acercamiento crítico a los textos, cambia mucho la aproximación a las fuentes primarias por varios motivos. En primer lugar, debemos siempre tener en cuenta que somos herederas y herederos de una tradición de estudio, que se forja y afianza a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, desarrollada con patrones androcéntricos en un contexto en el que la mirada de la tradición grecolatina de las fuentes próximo-orientales condicionó en gran manera su interpretación. Además, el peso de la tradición judeocristiana en la que se desarrollaron (y en buena parte se desarrollan) estos estudios sobre el POA, se evidencia de manera particular en todo aquello que se vincula con el cuerpo y la sexualidad, percibidos en esta tradición como entidades emanadoras de pecado y de conflicto, vistos por lo tanto en negativo, algo que no necesariamente se corresponde con lo que encontramos en las fuentes cuneiformes.⁴⁵

44. Nótese que un caso similar al de GLASSNER 1992 sería el de BRISCH 2021. En efecto Brisch no parte de un estudio de la prostitución con perspectiva de género, pero como Glassner plantea dudas metodológicas acerca de las propuestas que defienden las traducciones “prostituta” y “prostitución”, siempre llamando al rigor del trabajo filológico. Esta es sin duda una línea de argumentación que es de esperar que tenga mayor influencia que la que los estudios de género han tenido hasta ahora en el planteamiento mayoritario sobre el tema en el ámbito de los estudios cuneiformes, a menudo reacios a ciertos puntos de partida teóricos.

45. Son numerosas las estudiosas que han reflexionado sobre el peso de esta múltiple herencia y sobre las distintas formas que ha tomado a lo largo del tiempo, condicionando el modo en que se han llevado a cabo durante décadas los estudios sobre el POA en especial en lo referente a ciertas temáticas. Para algunos ejemplos recientes y especialmente reflexivos que ponen el foco en la sexualidad, con puntos de vista distintos y complementarios, véanse GUINAN 2018; ASSANTE 2003; ASSANTE 2009; MASETTI-ROUAULT 2009. Nótese además que también Jean Bottéro, desde otro punto de vista, había advertido de este asunto al tratar la sexualidad en el POA, tal y como comenta COOPER 2009: 259. Véase también GARCIA-VENTURA 2018 para una reflexión acerca de la toma de marcos teóricos de la modernidad o de la postmodernidad de manera implícita en los estudios cuneiformes y la influencia que ello tiene en el tratamiento de ciertos temas relacionados con las mujeres y sus cuerpos.

En segundo lugar, en parte como consecuencia del peso de estas tradiciones heredadas, se ha tendido a hipersexualizar a las mujeres del oriente cuneiforme de modo que se ha visto sexo en lugares en los que no hay trazas del mismo, alimentando así también la visión de un oriente hipersexualizado, una construcción en clave de alteridad en toda regla.⁴⁶ El caso del término *kezertu* del que nos hemos ocupado es un buen ejemplo: aunque las fuentes registran solo la actividad musical de estas mujeres, su presunta actividad sexual, pese a no ser ni explícita ni implícita, tiende no solo a ponerse sobre la mesa, sino a ponerse en ocasiones en primer plano.

En tercer lugar, hemos visto que la confusión entre sexualidad y prostitución es también habitual en los estudios que no trabajan con perspectiva de género, como si la diferencia entre una y otra no fuera significativa. Uno de los caballos de batalla de los estudios de género ha sido precisamente, como hemos visto a partir de los trabajos de Assante y Budin, evidenciar que la diferencia entre sexualidad y prostitución no es menor: no se trata de un matiz sino de un cambio de punto de partida y de perspectiva del estudio que lo trastoca todo. Además, hemos visto que, afortunadamente, también desde otros marcos teóricos se ha notado lo tendenciosa que puede ser esta confusión y la necesidad de evitarla, como hemos ejemplificado con estudios como los de Brisch y Glassner.

En cuarto lugar debe destacarse la labor ingente llevada a cabo en el ámbito de los estudios de género dedicados al pasado, en especial desde la arqueología del género a partir de la década del 1990, de poner en el centro del estudio el cuerpo y la sexualidad.⁴⁷ Así en estos estudios se ha trabajado instensamente para despojar cuerpo y sexualidad tanto de esa pátina negativa que les había conferido la tradición judeo-cristiana como de la naturalización que les negaba historicidad y que, por consiguiente, les negaba también la posibilidad de un tratamiento como objetos de estudio. Así pues, con el nuevo enfoque propuesto desde las miradas engeneradas se pretende no solo colocar los estudios sobre cuerpo y sexualidad en el centro de atención, sino desprender de los mismos las miradas morbosas que tan a menudo se han dado a estos temas cuando ocasionalmente han recibido atención. Buen ejemplo de ello es la línea de trabajo que ha tomado Helle para su nueva traducción del *Poema de Gilgameš* al inglés que hemos referido y comentado.

Por todo ello consideramos que la pregunta crucial en los debates acerca de la prostitución en el POA no es si existía o no prostitución, sino si la tenemos atestiguada y cómo. Asumir que en una sociedad patriarcal debieron darse formas de explotación de las mujeres y de control de su sexualidad, muy posiblemente también de mercantilización de la misma, no parece osado, pero de ahí a definir como “prostitutas” a todas las mujeres que no encajan como “esposas de” o “hijas de” en ese patrón patriarcal, hay una distancia enorme. Los estudios de género han tratado de evidenciar los sesgos que han llevado a asumir de forma acrítica un uso abusivo de las traducciones “prostituta”, “prostitución” y “prostitución sagrada” con un clásico movimiento de péndulo que va al extremo para llamar la atención sobre una

46. Este planteamiento lo expuso el ya clásico estudio de Edward Said, *Orientalism*, publicado originalmente en 1978, desde una perspectiva postcolonial. Acerca de la sexualización de oriente a partir de un caso de estudio véase, por ejemplo, SAID 1995 [1978]: 309-315, aunque la idea claramente atraviesa toda la obra. Para esta misma idea desarrollada ulteriormente y con nuevas perspectivas a partir de los estudios de género, véase CARLA-UHINK & WIEBER 2020, con referencias previas.

47. Para una revisión historiográfica de varias de estas propuestas, con casos de estudio, véase LÓPEZ-BERTRAN 2014.

situación que debe revertirse. Ello no significa que debamos posicionarnos en un extremo de manera sostenida en el tiempo, sea cual sea nuestra opción. Aquí hemos planteado la importancia de definir, reconocer y conocer ambos extremos para poder tomarlos como apoyos que nos ayuden a leer las fuentes de manera más matizada.

Finalmente, es necesario prestar siempre una atención escrupulosa a los peligros de las ideas preconcebidas androcéntricas y de los estereotipos de género que, sin duda, han alimentado demasiados debates sobre prostitución en el mundo antiguo y en especial en el Próximo Oriente Antiguo y desarrollar una labor analítica e historiográfica de los estudios previos es sin duda de gran ayuda en esta empresa. Lo que se propone desde los estudios de género, por lo tanto, no es el debate sobre la traducción de un término sin más, sino el debate sobre el marco epistemológico en el que se da el estudio del término y la necesidad de reflexionar sobre el mismo y modificarlo para que pueda producirse un debate más fructífero, precisamente, a nivel filológico. El debate filológico desde este punto de vista, por lo tanto, es un medio, no un fin en sí mismo, y debe analizarse siempre el marco epistemológico en el que se da. Como tantas veces recordamos desde los estudios de género haciéndonos eco de las palabras de Audre Lorde (1934-1992), “las herramientas del amo no desmontan la casa del amo”, así que lo que necesitamos es pensar sobre las herramientas que nos permiten discutir términos como *kar-kid*, *nam-kar-kid*, *ḥarimtu*, *kezertu* y *šamḫatu*, y también sobre la prostitución, en lugar de asumir que las que hemos utilizado durante décadas sean necesariamente las más eficaces.

4. Bibliografía

- ABUSCH, T. (2005). “The Courtesan, the Wild Man, and the Hunter: Studies in the Literary History of the Epic of Gilgamesh.” En Y. Sefati, P. Artzi, C. Cohen, B. L. Eichler & V. Hurowitz, eds., “*An experienced scribe who neglects nothing.*” *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jakob Klein*. Bethesda: CDL Press, pp. 413-433.
- ALSTER, B. (2005). *Wisdom of Ancient Sumer*. Bethesda, Maryland: CDL Press.
- ARNAUD, D. (1973). “La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique?” *Revue de l’histoire des religions* 183, 1, pp. 111-115.
- ASHER-GREVE, J. M. (2000). “Stepping into the Maelstrom: Women, Gender and Ancient Near Eastern Scholarship.” *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity* 1, pp. 1-22.
- ASSANTE, J. (1998). “The *kar.kid/ḥarimtu*, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence.” *Ugarit Forschungen*, 30, pp. 5-96.
- ASSANTE, J. (2003). “From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals.” En A. A. Donohue, & M. D. Fullerton, eds. *Ancient Art and Its Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 13-47.
- ASSANTE, J. (2007). “What makes a “Prostitute” a Prostitute? Modern Definitions and Ancient Meanings.” *Historiae* 4, pp. 117-132.
- ASSANTE, J. (2009). “Bad Girls and Kinky Boys? The Modern Prostituting of Ishtar, Her Clergy and Her Cults.” En T. S. Scheer & M. Lindner, eds., *Tempelprostitution im Altertum*. Berlin: Oikumene, pp. 23-54.

- BEARD, M. & HENDERSON, J. (1997). "With This Body I Thee Worship: Sacred Prostitution in Antiquity." *Gender & History* 9, 3, pp. 480-503.
- BIRD, P. A. (2019). *Harlot or Holy Woman? A Study of Hebrew Qedešah*. University Park, Pennsylvania: Eisenbrauns-Penn State University Press.
- BOTTÉRO, J. (1965). "La femme dans la Mesopotamie ancienne." En P. Grimal, eds., *Histoire mondiale de la femme. Préhistoire et antiquité*. Paris: Nouvelle Librairie de France, pp. 158-223.
- BRISCH, N. (2013). "ME (Sumerian Term)." En R. S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, A. Erskine & S. R. Huebner, eds., *The Encyclopedia of Ancient History, volume VIII Li-Ne*. Oxford: Wiley - Blackwell, p. 4370.
- BRISCH, N. (2021). "Šamḥat: Deconstructing Temple Prostitution One Woman at a Time." En K. Droß-Krüpe & S. Fink, eds., *Perception and (Self)Presentation of Powerful Women in the Ancient World. Proceedings of the 8th Melammu Workshop, Kassel, 30 January - 1 February 2019*. Melammu Workshops and Monographs 4. Münster: Zaphon.
- BUDIN, S. L. (2006). "Sacred Prostitution in the First Person." En C. A. Faraone & L. K. McClure, eds., *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, pp. 77-92.
- BUDIN, S. L. (2008). *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge - New York: Cambridge University Press.
- BUDIN, S. L. (2018). "Prostitución secular y prostitución sagrada en la antigua Mesopotamia." En J. J. Justel, & A. Garcia-Ventura, eds., *Las mujeres en el Oriente cuneiforme*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, pp. 241-266.
- BUTLER, J. (1996). "Gender and Performance." En P. Osborne, ed., *A critical sense: interview with intellectuals*. London - New York: Routledge, pp. 108-125.
- BUTLER, J. (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- BUTLER, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- BUTLER, J. (2004). *Undoing Gender*. London - New York: Routledge.
- BUTLER, J. (2006). "La cuestión de la transformación social." En *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, pp. 289-327.
- CARLÀ-UHINK, P. & WIEBER, A. (2020). "Introduction." En P. Carlà-Uhink & A. Wieber, eds., *Orientalism and the Reception of Powerful Women from the Ancient World*. London: Bloomsbury Academic, pp. 1-15.
- CONKEY, M. W. & SPECTOR, J. D. (1984). "Archaeology and the study of gender." En M. B. Schiffer, ed., *Advances in Archaeological Method and Theory*. New York: Academic Press, pp. 1-38.
- COOPER, J. S. (2006). "Prostitution." *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 11, pp. 12-21.
- COOPER, J. S. (2009). "Free Love in Babylonia?" En X. Faivre, B. Lion & C. Michel, eds., *Et il y eut un esprit dans l'Homme: Jean Bottéro et la Mésopotamie*. Travaux de la Maison René-Ginouvès 6. Paris: De Boccard, pp. 257-260.

- COOPER, J. S. (2013). "Sex and the Temple." En K. Kaniuth, A. Löhnert, J. L. Miller, A. Otto, M. Roaf & W. Sallaberger, eds., *Temple im Alten Orient. 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 11.-13. Oktober 2009, München*. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 7. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 49-57.
- COOPER, J. S. (2016). "The Job of Sex: The Social and Economic Role of Prostitutes." En B. Lion, C. Michel, eds., *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*. Boston-Berlin: de Gruyter, pp. 209-227.
- DEL OLMO LETE, G. (1987). "Figuras femeninas en la mitología y la épica del Antiguo Oriente." En VVAA eds., *La dona en l'antiguitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*. Orientalia Barcinonensia 1. Sabadell: AUSA, pp. 7-25.
- DEL OLMO LETE, G. (2012). "Descubrimiento del Oriente Antiguo y su impacto cultural en Occidente." En A. Agud, A. Cantera, A. Falero, R. El Hour, M. Á. Manzano, R. Muñoz & E. Yildiz, eds., *Séptimo Centenario de los Estudios Orientales en Salamanca*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, Estudios Filológicos 337, pp. 139-151.
- DIAKONOFF, I. M. (1986). "Women in Old Babylonia not Under Patriarchal Authority." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 29, pp. 225-238.
- DURAND, J. M. (1987). *La femme dans le Proche-Orient antique. 33ème Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 7-10 juillet 1986)*. Paris: Recherche sur les civilisations.
- FELIU MATEU, L. & MILLET ALBÀ, A. (2007). *El Poema de Gilgamesh segons els manuscrits en llengua accàdia dels mil·lenis II i I aC*. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona-Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- GADOTTI, A. (2010). "The Nar and Gala in Sumerian Literary Texts." En R. Pruzsinsky, D. Shehata, eds., *Musiker und Tradierung. Studien zur Rolle von Musikern bei der Verschriftlichung und Tradierung von literarischen Werken*. Wien-Münster: LIT, Institut für Orientalistik der Universität Wien, pp. 51-65.
- GADOTTI, A. (2014). "Sumerian Wisdom Literature." En M. W. Chavalas, ed., *Women in the Ancient Near East. A Sourcebook*. London-New York: Routledge, pp. 59-74.
- GARCIA-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>.
- GARCIA-VENTURA, A. (2017). "Defining collectives: materialising and recording the Sumerian work force in Ur III times." En M. Hilgert, ed., *Understanding Material Text Cultures. A Multidisciplinary View*. Berlin: Materiale Textkulturen 9, De Gruyter, pp. 5-30.
- GARCIA-VENTURA, A. (2018). "Postfeminism and Assyriology: an (im)possible relationship?" En S. Svärd & A. Garcia-Ventura, eds., *Studying Gender in the Ancient Near East*. University Park, Pennsylvania: Eisenbrauns-Penn State University Press, pp. 183-201.
- GARCIA-VENTURA, A. (2019). "The Archaeology of Women and Women in Archaeology in the Ancient Near East." En M. D'Andrea, M. G. Micale, D. Nadali, S. Pizzimenti & A. Vacca, eds., *Pearls of*

- the Past. Studies on Near Eastern Art and Archaeology in Honour of Frances Pinnock. marru 8.* Münster: Zaphon, pp. 349-366.
- GARCIA-VENTURA, A. & JUSTEL, J. J. (2018). "Las mujeres en el Oriente cuneiforme. Una aproximación desde la Historia de las Mujeres y los Estudios de Género." En J. J. Justel, & A. Garcia-Ventura, eds., *Las mujeres en el Oriente cuneiforme*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, pp. 23-42.
- GARCIA-VENTURA, A. & KARAHASHI, F. (en prensa). "Socio-Economic Aspects and Agency of Female Maš-da-ri-a Givers in Presargonic Lagash." En N. Brisch & F. Karahashi, eds., *Women, Religion, and Society in the Ancient Near East and Asia*. Boston-Berlin: De Gruyter.
- GEORGE, A. R. (2018). "Enkidu and the Harlot: Another Fragment of Old Babylonian Gilgameš." *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 108, pp. 10-21.
- GILCHRIST, R. (1999). *Gender and Archaeology. Contesting the Past*. London-New York: Routledge.
- GLASSNER, J.-J. (1992). "Inanna et les me." En M. De Jong Ellis, ed., *Nippur at the Centennial. Papers Read at the 35e Rencontre Assyriologique Internationale (Philadelphia 1988)*. Occasional Publications of the Sammel Noah Kramer Fund 14. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum, pp. 55-86.
- HELLE, S. (en prensa). *Gilgamesh: A New Translation of the Ancient Epic. With Essays on the Poem, Its Past and Its Passion*. New Haven-London: Yale University Press.
- HRŮŠA, I. (2010). *Die akkadische Synonymenliste malku = šarru. Eine Textedition mit Übersetzung und Kommentar*. Münster: Alter Orient und Altes Testament 50, Ugarit-Verlag.
- JUSTEL, J. J. & GARCIA-VENTURA, A. (2018). *Las mujeres en el Oriente cuneiforme*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.
- KARAHASHI, F. & GARCIA-VENTURA, A. (2016). "Overseers of Textile Workers in Presargonic Lagash." *KASKAL. Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico* 13, pp. 1-19.
- LEICK, G. (2008). "Sexuality and Religion in Mesopotamia." *Religion Compass* 2, 2, pp. 119-133.
- LÓPEZ-BERTRAN, M. (2014). "Cossos i gèneres: perspectives d'anàlisi i aplicacions a l'arqueologia." En A. Vizcaíno, S. Machaue, V. Albelda & C. Real, (eds.). *Desmuntant Lara Croft. Dones, arqueologia i universitat*. Saguntum. Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia, Extra 15. València: Universitat de València, pp. 33-39.
- LORAUX, N. (2005). "Éloge de l'anachronisme en histoire." *Espaces, Temps. Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales* 87-88, pp. 127-139.
- MASETTI-ROUAULT, M. G. (2009). "Femmes, mythes et cultes dans la culture mésopotamienne ancienne." En F. Briquel-Chatonnet, S. Farès, B. Lion & C. Michel, eds., *Femmes, cultures et sociétés dans les civilisations méditerranéennes et proche-orientales de l'Antiquité*. Topoi Supplément 10. Lyon: Maison de l'Orient méditerranéen, pp. 129-144.
- MATUSZAK, J. (2018). "La imagen de la esposa ideal según la literatura didáctica sumeria." En J. J. Justel & A. Garcia-Ventura, eds., *Las mujeres en el Oriente cuneiforme*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, pp. 141-158.
- MCCAFFREY, K. (2013). "The Sumerian Sacred Marriage: Texts and Images." En H. Crawford, ed., *The Sumerian World*. London-New York: Routledge, pp. 227-245.

- MORENO-BONET, L. & ARRIBAS-GALARRAGA, S. (2018). "Perfil de la mujer intérprete de música: formación, adherencia, frecuencia y profesionalismo." *Cuestiones de género* 13, pp. 29-46.
- OLIVER, M. R. & URBANO, L. (2018). "Mujeres reales entre lo instituido y lo instituyente: alianzas matrimoniales y política estatal en la Mesopotamia paleobabilónica." En J. J. Justel & A. Garcia-Ventura, eds., *Las mujeres en el Oriente cuneiforme*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, pp. 347-374.
- PECHRIGGL, A. (2011). "Linking psychoanalysis and historiography in the "controlled use of anachronism." *Classics@. Center for Hellenic Studies of Harvard University* 7, <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/3822>.
- PEDREGAL RODRÍGUEZ, M. A. (2011). "La Historia de las Mujeres y la Historia Antigua en España: Balance historiográfico (1980-2008)." *Dialogues d'histoire ancienne* 37, 2, pp. 119-160.
- ROSENGARTEN, Y. (1977). *Sumer et le sacré. Le jeu des Prescriptions (me), des dieux, et des destins*. Paris: De Boccard.
- ROTH, M. T. (2006). "Marriage, Divorce, and the Prostitute in Ancient Mesopotamia." En C. A. Faraone & L. K. McClure, eds., *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, pp. 21-39.
- RUBIO, G. (1999). "¿Vírgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente Antiguo." *Gerión* 17, pp. 129-148.
- SABSAY, L. (2010). "¿En los umbrales del género? Beauvoir, Butler y el feminismo ilustrado." *Feminismo/s* 15, pp. 119-135.
- SAID, E. W. (1995 [1978]). *Orientalism. With a new afterword*. London: Penguin Books.
- SANMARTÍN, J. (2018). *Gilgamesh, rey de Uruk*. Madrid: Editorial Trotta.
- SHARLACH, T. M. (2017). *An Ox of one's Own. Royal Wives and Religion at the court of the third Dynasty of Ur*. Berlin-New York: De Gruyter.
- SHEHATA, D. (2009). *Musiker und ihr vokales Repertoire. Untersuchungen zu Inhalt und Organisation von Musikerberufen und Liedgattungen in altbabylonischer Zeit*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- SLOBODZIANEK, I. (2012). *Acquérir, exprimer et transmettre les "pouvoirs" divins: une comparaison entre Aphrodite et Inanna-Ištar*. Toulouse: Tesis doctoral, Université Toulouse le Mirail-Toulouse II.
- STUCKEY, J. H. (2006). "Priestesses and "sacred prostitutes" in the Ancient Near East." *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 1, 1, pp. 45-49.
- TEPPO, S. (2008). "Sacred Marriage and the Devotees of Ištar." En M. Nissinen & R. Uro, eds., *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, pp. 75-92.
- VIDAL, J. (2016). *Historia del Instituto del Próximo Oriente Antiguo (1971-2012)*. Barcino Monographica Orientalia 6. Barcelona: Universitat de Barcelona edicions.
- VVAA (1987). *La dona en l'antiguitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*. Orientalia Barcinonensia 1. Sabadell: AUSA.

- WESTENHOLZ, J. G. (1989). "Tamar, *Qēdēšā*, *Qadištu*, and Sacred Prostitution in Mesopotamia." *The Harvard Theological Review*, vol. 82, 3, pp. 245-265.
- WESTENHOLZ, J. G. (1990). "Towards a New Conceptualization of the Female Role in Mesopotamian Society." *Journal of the American Oriental Society* 110, pp. 510-521.
- ZIEGLER, N. (1999). *Le harem de Zimri-Lim. La population féminine des Palais d'après les archives royales de Mari*. Mémoires de NABU, 5 / Florilegium Marianum 4. Paris: Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien (SEPOA).