

“Historiografía y orientalismo: la construcción occidental de Ishtar en los albores de la Asiriología”

Matías Alderete*

RESUMEN

Corría 1846 cuando Austen Henry Layard encontró en Mosul, en el marco de las excavaciones que habían arrancado dos años antes, un enorme obelisco negro hecho de alabastro. Sobre este descubrimiento, Edward Hincks, reverendo presbiteriano escocés, publicaría en 1849 el primer artículo dedicado a la mitología asirio-babilónica; en las aproximaciones vertidas en este texto, Hincks también nombrará por primera vez una deidad que será el objeto de minuciosos estudios en el campo de la Asiriología: Ishtar.

A partir de este momento, aumentarán los estudios sobre Ishtar a la par del florecimiento de los estudios de la antigua Asia Occidental con respecto a su historia y cultura. La diosa que hoy es estudiada por los asiriólogos es una imagen compuesta por las interpretaciones orientalistas decimonónicas, sumada a la evidencia histórica y arqueológica. Sus contradictorias características, como divinidad del amor sexual o como diosa de la guerra y destrucción, ha llevado a disímiles interpretaciones. En este sentido, analizaremos la diferencia cultural que se ha establecido entre Oriente y Occidente a partir de la sexualidad y las representaciones de Ishtar. Este aspecto es habitualmente pensado como generador de alteridad sexual, pero no siempre como generador de diferencia colonial. Estos dos elementos se conjugan en la corporalidad erótica y exótica de Ishtar.

Palabras claves: Ishtar- género- historiografía- orientalismo

ABSTRACT

During 1846, Sir Henry Austin Layard found, during a pristine archeological excavation in Mosul, a black alabaster obelisk. Edward Hincks, a scotland presbyterian reverend, published by 1849 the first academic article about assyrian and babylonian mythology. On this paper, Hicks also wrote, for the first time too, about a deity who is gonna be the object of thorough studies on the field of the Assyriology: Ishtar.

From this moment, the studies about this goddess were up on par with the new discoveries of the civilizations of the Ancient West Asia. However, the goddess studied by assyriologist nowadays is an image composed of the nineteenth-century orientalist interpretations, combined with the historical and archaeological evidence. Her contradictory characteristics, like her numinous power of sexual love, or beauty at the same time she is the goddess of war and destruction, has led to different interpretations. In this sense, we will analyse the cultural and epistemological difference established between west and east based on the representations, the theoretical starting points and the body language assigned to Ishtar. This aspect is usually thought as sexual otherness performer, but not usually as a colonial difference performer. This two elements are combined in Ishtar's erotic and exotic body.

Key words: Ishtar- gender- historiography- orientalism

* Prof. de Enseñanza Media y Superior en Historia, FFyL, UBA. Ayudante de trabajo Prácticos en Historia Antigua I (Oriente), FFyL, UBA. Investigador UBACyT, IHAO (Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rossenvaseer”). Contacto: matialderete@outlook.com

“...todas las formas del espejismo imaginario, como se presenta aquí la mujer y como se sitúa en este sueño (...). En este nivel, el dialogo permanece sometido a las condiciones de la relación real, en cuanto ella misma se encuentra completamente impregnada de las relaciones imaginarias que la limitan y que constituyen (...) un obstáculo”

Jaques Lacan, “El sueño de la inyección de Irma (2ª parte)”, en *Seminario 2: el Yo en la teoría de Freud*, p. 235

1. Introducción

Corría el año 1846 cuando Austen Henry Layard encontró en Mosul, en el marco de las excavaciones que habían arrancado dos años antes, un enorme obelisco negro, hecho de alabastro. Conmocionado por el descubrimiento, Layard tomaría las precauciones necesarias y el monumento sería cuidadosamente protegido para ser enviado a Bagdad y, eventualmente, a Londres, teniendo como destino final el *British Museum* hasta el día de hoy. En 1849, Edward Hincks, reverendo presbiterano escocés, publicaría el primer artículo dedicado a la mitología asirio-babilónica; las aproximaciones vertidas en este texto están extraídas, en gran parte, del primer intento de desciframiento del aquel monumento encontrado, posteriormente denominado *Obelisco de Salamanasar III* (858-824 a.C). En este artículo, Hincks también nombrará por primera vez una deidad que será el objeto de minuciosos estudios en el campo de la Asiriología: Ishtar.

Hincks no había logrado decodificar de manera exacta el significado de esta palabra: dudaba si hacía referencia a una deidad específica o era una palabra que designaría el vocablo diosa. Creyó, aparte, identificar otras divinidades conjuntamente a Ishtar. En este sentido, el desenterramiento de la Historia del Antiguo Iraq¹ trajo consigo una crasa

¹ Recurrimos a las expresiones como Antiguo Iraq y Asia Occidental para designar lo que conocemos generalmente como Mesopotamia y Cercano Oriente. La deconstrucción de las denominaciones de estas zonas geográficas es necesario para superar la diferencia epistemológica que se crea a partir de la mentalidad occidental. Cuando hacemos referencia a esta zona como Medio Oriente o Cercano Oriente, no tenemos en cuenta que este tipo de acepciones encierran una posición política funcional al orientalismo (¿Por qué no Medio Occidente?). Con respecto al vocablo “Mesopotamia”, Susana Murphy señala que “el vocablo Mesopotamia de raigambre griega es una construcción intelectual del Occidente moderno y colonial europeo del siglo XIX que responde al poder y autoridad de la política del imperialismo. El uso del nombre Mesopotamia enmascara numerosas implicaciones políticas, en primer lugar es preciso destacar que algunos investigadores consideran que fue a partir de la

mitología, rica y diversa. Lo que resulta verdaderamente interesante de esta operación intelectual es que aquellos primeros asiriólogos intentaron amoldar parte de este nuevo descubrimiento del imaginario con la mitología clásica; así es como el reverendo Hincks logró resaltar algunas de las cualidades de Ishtar, suponiéndola esposa de Asshur y protectora del cielo y la Tierra. Le resultó, sin embargo, algo problemático la existencia de tantas atribuciones divinas absolutamente divergentes y hasta contradictorias: era improbable pensarla como una deidad guerrera a la vez de la protectora del cielo y la tierra de la violencia, o aquella que causa el regocijo de los hombres, o la protectora de Nínive, o la señora de los dioses, o la que multiplica los nacimientos, o la señora de todos los dioses, o la señora de la tormenta, o la generadora de vida, o la representación de la Luna, o la representación del planeta Venus; es por este motivo que Hincks sugirió la existencia de seis divinidades difusamente identificadas que le permitió escapar de un escollo epistemológico (Hincks, 1849: 416-422).

En este sentido, el presente trabajo indagará sobre dos ejes que se encuentran relacionados de manera intrínseca: por un lado, se intentará realizar un recorrido histórico del descubrimiento e interpretación de Ishtar a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, teniendo en cuenta las maneras en las cuales esta corporalidad ajena y oriental ha sido codificada a partir del conocimiento occidental, que terminará tergiversando la imagen de la diosa; es necesario tener en cuenta que este proceso se inscribe en la percepción y en la experiencia del mundo primariamente europeo. En segunda instancia, analizaremos la diferencia cultural que se ha establecido entre Oriente y Occidente a partir de la sexualidad atribuida a Ishtar. Es cierto que la teoría social contemporánea ha pensado este aspecto como generador de alteridad de género, pero no siempre como generador de diferencia colonial. Esta diferencia sexual crea,

etapa post-otomana que surge el nombre Iraq, sin embargo olvidan que el vocablo se registra a partir de los siglos VII y VIII precisamente en obras de geógrafos árabes como Yakut al Rumi, o bien en las descripciones de Ibn Hawqal y en el mapa del mundo conocido por al-Idrisi en el que claramente se designa a la región como al- Iraq (...) Así al reemplazar el nombre de Iraq por el de Mesopotamia se evita el compromiso historiográfico por el claro carácter “apolítico” que encierra el vocablo que incluso produce un distanciamiento lo que provoca en un sentido imaginario la idea de mundos diferentes preservando y legitimando nuevamente las ideas del colonialismo europeo de libertad, civilización y progreso frente al descubrimiento de un mundo salvaje, despótico e inerte (...)”, *vid.* Murphy, 2007: 2

performa² (Butler, 1990: 1-33) el género, a la vez que expresa una profunda alteridad racial: Edward Said pudo descifrar bien la propuesta de la literatura colonial que narraba las peripecias de aquellos lujuriosos árabes y bellas y atrevidas bailarinas (Said, 1978). De alguna manera, Ishtar representa el nexo de unión epistemológica de la asiriología con el orientalismo, a la vez que encarna sobre su cuerpo los rastros de construcción de un género femenino colonizado.

2. Ishtar, la diosa

Pocas divinidades de la mitología sumerio-acadia son tan conocidas como Ishtar. Su contrapartida sumeria, *Inanna*, es conocida a través de inscripciones iconográficas con una antigüedad de alrededor de 3500 años a.C. (Leick, 2002: 55-88). El proceso de sincretización entre ambas diosas no se ha logrado discernir de manera certera, ni cómo o cuando sucedió; Thorkild Jacobsen sugirió la probabilidad de que Ishtar no sea solamente la equivalente de *Inanna* sino que, más bien, originalmente diferentes deidades femeninas coincidieron en la figura de Ishtar, motivo por el cual encierra en sí misma diferentes personalidades o características (Jacobsen, 1976: 21). En este sentido, Jacobsen propone cinco tópicos centrales que la diosa salvaguarda: como deidad de Uruk y de la fertilidad, diosa de la tormenta, diosa de la guerra, la estrella del atardecer y amanecer y, finalmente, diosa de la prostitución (Jacobsen, 1976: 135), atributos

² La *performatividad* sugiere que el género es una actuación reiterada y obligatoria en función de unas normas sociales que nos exceden, es, de alguna manera, la capacidad del discurso de crear aquello que enuncia. *Lo performativo* actúa como un imperativo, pero siempre con carácter ritual: una práctica ritualizada que necesita, continuamente, de la repetición y de la citación para tener éxito que, al sedimentar gradual y progresivamente, va constituyendo lo que nombran a la vez que oculta el proceso constructivo que lo llevó a cabo. Desde la forma de vestir hasta la de hablar, sentarnos, dirigirnos a otras personas, mirar, modular nuestra voz; todos estos son factores que se ciernen sobre nuestra subjetividad para dotarla de entidad, todos son *actos* que visibilizan la identidad. La performatividad configura agentes e identidades discursivas fluctuantes, cuya apariencia de unicidad y consistencia proviene exclusivamente de la constante repetición que las constituye en norma. Performar el género indica que el mismo tiene que reinstituirse una y otra vez mediante el auxilio de instancias sancionadoras, de regulación y penalización. Así es que se establece la artificialidad del binomio naturaleza/cultura: desde el momento que se nos interpela y se nos denomina como “niño” o “niña”, no se está describiendo con ello un estado de la realidad, sino que se pone en marcha una cadena de repeticiones, rituales, citaciones e invocaciones que irán configurando nuestra subjetividad. Véase Butler, 1990: 1-33; Butler, 2006: 70.

generalmente aceptados en la comunidad académica. Gwendolyn Leick, sin embargo, encuentra que esta propuesta de Jacobsen no es más que una tendencia a asignar a los dioses los poderes numinosos de instituciones o fenómenos naturales de manera monolítica y bien estructurada (Leick, 1994: 28), recurriendo a una hipótesis *ad-hoc* para explicar aquellas excepciones que no encajan con el modelo teórico; en este caso, al sugerir que Inanna fue conjuntamente con otras diosas absorbida por la figura de Ishtar, se intentaría explicar las contradicciones aparentes de la diosa en un proceso histórico sugestivo y altamente especulativo, como lo propone Heimpel (1982). Por su parte, Zainab Bahrani nota también una disparidad entre Inanna e Ishtar, ya que la primera se presente principalmente como “la novia, y su identidad esta explícitamente asociada con la copulación heterosexual, ya sea dentro del matrimonio o fuera de él” (Bahrani, 2001: 145). Las connotaciones guerreras de Ishtar, su lugar como diosa del amor y la belleza, pero también de la sexualidad y la fertilidad deberían explicarse como parte de la personalidad mítica de la diosa; sin embargo, Bahrani sostiene que este tipo de paradojas ya se encuentran expresadas en la figura de Inanna como una diosa guerrera o de la sexualidad, idea que parece ser apoyada indirectamente por Leick a partir de su interpretación de diferentes himnos sumerios (Leick, 1994: 55-89)

Ya en la *Epopéya de Gilgamesh*, Ishtar/Inanna es retratada como una diosa vengativa y con cierta rapacidad sexual. Su propuesta de casamiento hecha a Gilgamesh, rey de Uruk, es rechazada por el héroe en un pasaje muy explícito. En la traducción realizada por Jorge Silva Castilla del poema, se dice que “en la belleza de Gilgamesh puso sus ojos Ishtar, la princesa” (Silva Castillo, 2008: 102). Sin embargo, el héroe rechaza a la diosa injuriándola, porque ella es “portezuela que deja pasar vientos y corrientes” (Silva Castillo, 2008: 104). Luego de enumerar los amantes que tuvo la deidad, se detiene especialmente en uno: Ilsullanu, el jardinero de Anu. Gilgamesh recuerda la historia de amor que la diosa tuvo con su padre:

“Él siempre te llevaba canastos con sus dátiles, cada día te preparaba mesas espléndidas. Pusiste en el los ojos y fuiste hacia él: ‘Ilsullanu mio, hartémonos de tu vigor sexual. Extiende tu mano, acaricia mi vulva’. Pero Ilsullanu te decía: ‘¿Qué es lo que quieres de mí? ¿No ha cocinado ya mi madre? ¡Yo no comeré!’ (...)

Y al oír tú lo que él dijo, lo tocaste y lo transformaste en sapo para que viviera en medio de su jardín” (Silva Castillo, 2008: 104-5)

El párrafo muestra no solamente el desprecio de Gilgamesh hacia Ishtar, sino también el deseo sexual explícito por parte de la diosa y el rencor hacia el desprecio de Ilsullanu,

que se ve transformado en sapo. Ishtar, luego, subirá a los cielos y obligará a Anu a crear un toro divino para castigar a la ciudad de Uruk por las infamias que sufrió por parte de su gobernador. Anu primero se resiste al pedido de su hija, pero termina cediendo. Ishtar se presenta no solo como vengativa, sino también como manipuladora y creadora conflictos, representación que se tenía de cualquier mujer en la sociedad paleobabilónica según Karel van der Toorn (1994: 13-41).

El polifacetismo de Ishtar le permite conjugar elementos, *a priori*, antagónicos e irreconciliables, pero que logran formar parte de una totalidad coherente en la diosa. En este sentido, Ishtar es presentada como la garante absoluta del orden social y dadora de vida, incluso con ciertos atributos maternales (Harris, 1991). Cuando Ishtar desciende al infierno, los animales dejan de reproducirse y las plantas dejan de crecer. En su viaje por el *Irkalla* para traer a Dumuzi de nuevo a la vida, Ishtar se muestra como una diosa inocente pero con enorme fuerza de voluntad para llegar a confrontar con su hermana, Ereshkigal, y salvar a su consorte (Foster, 1996: 402-9). Esta faceta de Ishtar es la misma que garantiza el orden cósmico en los rituales de Año nuevo (Frankfort, 1976: 333-352; Kramer, 1969).

Aún con estos atributos, Ishtar representaba una figura marginal: femenino en apariencia, Ishtar rompía con los límites sociales y actuaba de manera transgresora. Su figura inestable le permitía posar tanto como un dispositivo de normalización absoluta de lo femenino, y al mismo tiempo ser lo prohibitivo, anómalo y peligroso para una sociedad heteronormativa. Como ha sugerido Bahrani, es necesario desarmar la construcción hecha de Ishtar que ha sido aprehendida a través de las categorías de género contemporáneas; por este motivo, “Ishtar emerge como una construcción mítica investida tanto de significantes antiguos y modernos” (Bahrani, 2001: 142).

3. Ishtar, estudiada

A medida que transcurría el tiempo, la otrora desconocida diosa empezaba a ser “descifrada”, al menos desde la percepción erudita. El supuesto avance en el terreno de la asiriología se realizaba de manera simultánea al desarrollo de los estudios religiosos, especialmente de la fenomenología de la religión: una relación, por otro lado, nada casual. En 1886, se publicará la primera edición de una obra central y fundadora de los estudios religiosos comparados *The Golden bough*, de James George Frazer. Su segunda

edición, en 1911, dedica una parte central a analizar lo que el simbolista belga llama “los rituales de casamiento”. En este contexto, Frazer analizará el dios sacrificial, una hipótesis central que William Robertson Smith esbozó en *Lectures on the religion of semites* en 1889. Smith sugiere que el sacrificio divino ceremonial de un dios le otorga entidad como tal *per se*: es decir que el rito mismo es una condición absoluta que constituye su esencia divina. Al mismo tiempo, este sacrificio es representado ritualmente para que los participantes del mismo entren en una solemne comunión con la deidad. Smith le otorga atributos performativos al sacrificio, ya que produce tanto la mistificación de la deidad como la cohesión religiosa del cuerpo social a un nivel esotérico (Smith, 1927: 312-440). Frazer retomará esta idea central de Smith para comprender a Adonis, Osiris y Tammuz. Ishtar quedará, a partir de estas interpretaciones, asociada a los cultos de fertilidad debido a su relación con Tammuz, equiparando el mito de Afrodita y Adonis con el descenso al *Irkalla* de Ishtar (Frazer, 1922: 290a-365b).

En 1915, el norteamericano Donald Mackenzie va a reforzar el imaginario orientalista construido sobre Ishtar con su *Myths of Babilonia and Assirya*, en el cual asegura –como ya lo había hecho antes Hincks- que Ishtar absorbe en su figura diferentes diosas locales en sí misma. También Mackenzie realiza un ejercicio comparativo, equiparando a Ishtar con las Isis y Hathor egipcias como diosas de la fertilidad (Mackenzie, 1914: 50, 67), invisibilizando otros atributos numinosos. Mackenzie dedicara un capítulo entero a analizar el matrimonio divino entre Tammuz, a quien define como “un dios agrario” (Mackenzie, 1914: 80), e Ishtar, y equiparando sus historias con las griegas de Afrodita y Adonis o la egipcia de Osiris e Isis. Recurriendo a una hipótesis *ad-hoc* similar a la que más tarde recurrirá Jacobsen, Mackenzie sugiere que todas las versiones del mito, incluidas las más primitivas indoeuropeas, se deben a un primigenio dios de la vegetación que tomo características particulares en cada región, ya que hay rastros del mito del dios sufriente desde Iraq hasta las islas británicas (Mackenzie, 1914: 82). En *Aspects of religious belief and practices in Assirya and Babylon* (1910), Morris Jastrow Jr intenta dar en la clave de los atributos tan contradictorios de Ishtar, sugiriendo que su figura guerrera se debe a la relación que tiene con su consorte o padre, Anu, Marduk o Asshur, dependiendo el recorte espacial y cronológico (Jastrow Jr., 1910: 133-135), a la vez que refuerza la hipótesis de Frazer

sobre el matrimonio sagrado y su importancia vital para el imaginario del hombre antiguo-oriental.

Este fenómeno religioso deriva del término de origen griego *hierogamia*, que fue utilizado por vez primera para hacer referencia a la unión sagrada entre Demeter y Jasón. Sin embargo, es a partir del siglo XIX que es tomado para hacer referencia a cualquier unión entre divinidades o, en este caso particular, entre el rey y la diosa Ishtar. Es notable que, a partir de la monumental obra de Frazer, cualquier tipo de unión sexual en el ámbito religioso será interpretada como un rito de fertilidad. Henri Frankfort y Noah Kramer, por ejemplo, sugieren que el ritual del matrimonio sagrado garantizará abundancia y la fertilidad de la tierra; hay que resaltar que, en la visión de estos autores, hay un determinante ecológico muy fuerte, ya que las particulares condiciones ambientales son las que le otorgan posibilidad de existencia a este rito (Frankfort, 1976: 333-352; Kramer, 1969).

En este sentido, ciertamente existió esta perspectiva ritualista, fuertemente influida por la gran obra frazeriana, que parecía dominar el ambiente académico; sin embargo, a partir de mediados de la década de 1970, el eje de los estudios sobre el Festival de Año Nuevo y el matrimonio sagrado se desplaza un poco, dando lugar a nuevas interpretaciones que subrayan la importancia política e ideológica del festival, incluso como elemento propagandístico, ya no solamente religiosa y metafísica. Así, Jonathan Smith sugiere que el Festival de Año Nuevo no es de ninguna manera un ritual que permite restaurar el orden cósmico, sino más bien el orden político; según Smith, el festival solamente tenía a lugar en situaciones de incongruencia estructural, por ejemplo, durante rebeliones sociales y/o dominaciones extranjeras (Smith, 1976). Van der Toorn, por otro lado, sostiene que el festival debe entender como un “rito de pasaje”, en el cual se desafía el orden político y social, y que la re-entronización del rey (y su posterior unión simbólica con la sacerdotisa) es el punto culmine de la confirmación de su poder de Estado (Van der Toorn, 1989). Hoy en día, a diferencia de las primeras interpretaciones, se ha logrado entender el Festival del Año Nuevo de manera dinámica y engarzada en la lógica política de las sociedades antiguas de Asia Occidental, sin dejar de lado su impronta religiosa aunque de ninguna manera reducida a ésta. De esta manera, Julye Bidmead reconoce la importancia trascendental del Festival *Akitu* durante el primer milenio a.C, en el cual el festival muta con respecto a los primeros tiempos sumerios, transformándose en un dispositivo de reafirmación del

poder rey y la casta sacerdotal, la articulación de la dominación sobre las ciudades sometidas y la cohesión del cuerpo social, que aportaba tributos extraordinarios para costearlo (Bidmead, 2004: 1-3).

El análisis de una perspectiva que complejice el fenómeno ha sido beneficiosa al conseguir abandonar los análisis monolíticos; sin embargo, la influencia de la fenomenología de la religión en las interpretaciones sobre Ishtar no han desaparecido. Estos estudios son, generalmente, fuertemente reduccionistas, ontológicos y esencializadores, al proponer la búsqueda en los mitos de significados ulteriores, ocultos, transhistóricos y comunes a un orden intrínseco del ser humano, que son representados en las narraciones como aquellos símbolos arquetípicos de la condición y experiencia humana. De esta manera, el método comparativo propuesto por los estudios religiosos inducen hacia generalizaciones que evaporan las particularidades de cada sociedad, pues parten de bases teóricas altamente especulativas y homogeneizantes³.

Desde un punto de vista metodológico, la fenomenología de la religión es fuertemente simbolista, otorgando una nula o discreta importancia a la evidencia histórica y arqueológica, tratando de codificar las estructuras mentales a través de la interpretación de las narraciones. Por otro lado, como Valerie Saiving (1976) ha remarcado, el androcentrismo imperante en los estudios sobre la religión permea las interpretaciones de los académicos que terminan, en vez de analizar la matriz ideológica encerrada en la narración mítica, reproduciendo la norma falocéntrica y heteronormativa de su propia sociedad al interpretar el objeto de estudio desde perspectivas esencialistas en lo que a las cuestiones de género se refiere⁴.

³ En este sentido, recalamos el valor del método comparativo que permite indagar acerca de las especificidades históricas de cada sociedad. Al decir de Marc Bloch, el método comparativo no simplifica ni generaliza sino que permite iluminar la singularidad de los casos que el investigador analiza simultáneamente, pues se trabaja a partir de la similitud y diferencia para poder comprender un proceso histórico en sus continuidades y rupturas. Para realizar un saludable ejercicio de historia comparada es necesario articular teoría y evidencia empírica. La aplicación del método comparativo supone la observaciones de dos o más casos que pueden ser estados, sociedades, economías, sistemas políticos o culturas próximas o alejadas tanto espacial como temporalmente, con la finalidad de examinar sus semejanzas y sus diferencias e indagar sus posibles causas. Esta cualidad se diluye en los estudios de la Fenomenología de la Religión al partir de máximas apriorísticas abstractas y especulativas, dejando de lado la evidencia empírica en favor de la teoría (Bloch, 1995 [1930]; Colino, 2004; Saiving, 1976)

⁴ La aguda crítica de Saiving hacia la fenomenología de la religión ha pasado casi desapercibida. Ciertamente no podemos reducir los estudios fenomenológicos de la religión, pero ciertamente aquellos estudios que parten de las perspectivas teóricas propuestas por Henry Frazer y, más particularmente, Mircea Eliade piensan al fenómeno religioso como un campo separado, autónomo y diferenciado de otras variables históricas; de hecho, para Eliade existe una lógica simbólica esencial que opera de la misma forma en todas las religiones. El análisis de la religión definitivamente necesita de presupuestos teóricos

El cuerpo y la sexualidad de la diosa han sido clasificados, rotulados y denominados a partir de las operaciones científicas que interpretan las representaciones de Ishtar a partir de los cánones intelectuales orientalistas. Tal es así que parte de los registros visuales y escritos sobre Ishtar fueron tomadas, ya hacia 1900, como indicativas de androginia. Las contradicciones aparentes de sus atributos, debido a la inestabilidad de los rasgos femeninos y masculinos, llevan a George Barton a proponer su androginia, aunque aclara e indica su posibilidad de existencia en la religión oriental ya que no era el único caso (Barton, 1900: 185-87). El proceder interpretativo que se toma refleja aquella afirmación hecha por Bahrani: la sexualidad tipifica una diferencia colonial, introduciendo la androginia para la comprensión de una situación excepcional en la religión oriental incapaz de ser equiparada a la experiencia clásica. Casi un siglo después, Rivkah Harris seguiría hablando del carácter andrógino y bisexual de Ishtar (Harris, 1991: 272). Bahrani criticará este acercamiento esencialista, sugiriendo revisar el canon teórico tradicional de la asiriología y tratando de entender que las categorías modernas deben ser puesta a debate al enfrentarse a las construcciones de género de hace más de 4000 años (Bahrani, 2001). Julia Asher-Greve, por su parte asegura que si bien la androginia tiene una historia bien conocida en Occidente que puede rastrearse hasta Aristofanes, no tiene una correspondencia exacta en las representaciones del Antiguo Iraq, en donde es complicado tipificar las representaciones de deidades andróginas, aunque sí existen representaciones de hombres y mujeres con roles invertidos desde la perspectiva occidental (Asher-Greve, 2002: 11-13).

4. Conclusiones

En la década de 1880, un poco conocido escritor francés, Joséphin Péladan, publicará *Istar*, una novela con fuerte influencia luciferina. La novela tiene como protagonistas a Ishtar y Nergal, ambos deidades asiro-babilónicas pero reconvertidos en hermanos con el deseo fuerte de ser amantes incestuosos en la narración de Péladan. Notorio es que el autor trate de mostrar una relación platónica, en la cual el erotismo se

compartidos y pasibles de explicar el funcionamiento de lo particular (las religiones) y lo general (la religión), pero la existencia de símbolos transhistóricos compartidos por la humanidad (como experiencia humana) implica un ejercicio filosófico, sociológico e histórico peligroso. Es en este sentido que preferimos pensar la contribución de Eliade como una orientación para reflexionar sobre espacio sagrado y su relación con otras variables históricas, entendiéndola como dinámica y mutable y no como estática o inmóvil.

insertaba a través de la exaltación del amor espiritual y la lealtad, y no a través, de manera directa, del contacto corporal. La representación visual de la portada, hecha por el simbolista belga Fernand Khnopff, resalta los atributos seductores de Ishtar, que se encuentra encadenada a las paredes de la lujuria sumida en placer, exponiendo su cuerpo a aquel espectador europeo hipnotizado; se debe resaltar su parte genital, ya que emerge una suerte de tentáculo fálico (Péladan, 2009 [1880]). La boca de Irma freudiana, aquel sueño que mantuvo compungido a Freud, se invierte:

“el surgimiento de la imagen terrorífica, angustiante, verdadera cabeza de Medusa; en la revelación de algo hablando estrictamente, innombrable, el fondo de esa garganta, de forma compleja, insituable, que hace de ella tanto el objeto primitivo por excelencia, el abismo del órgano femenino del que sale toda vida, como el pozo sin fondo de la boca por el que todo es engullido; y también la imagen de la muerte en la que todo acaba terminando” (Lacan, 2008: 245)

De alguna manera siguiendo a Lacan, Luce Irigaray ha puesto en evidencia como la mujer ha sido un elemento forcluido del estudio filosófico. Lo forcluido es un significante excluido en la producción y otorgación de sentido a lo material y metafísico (Irigaray, 1982: 216). Lo femenino no puede nombrarse en lo absoluto y su supresión es una condición necesaria para que el falogocentrismo se pretenda autoconstituyente; en palabras de Judith Butler, “lo femenino sobrevive como espacio de inscripción (...) que recibe las marcas de un acto significativo masculino (...) sin hacer ninguna contribución por sí misma” (Butler, 2008: 72).

El trabajo diacrónico realizado en el trabajo, que solamente refleja una parte de la producción académica, indica como el contexto orientalista había centrado en el erotismo de la figura femenina oriental que ha dado paso a una representación de Oriente hipersexualizado y peligroso.

El orientalismo construye un discurso hegemónico que, antes de hablar sobre la realidad oriental, expresa los temores y deseos de Occidente. El arte orientalista priorizó el placer visual masculino: un placer visual que estaba íntimamente relacionado con la identidad imperial que estaba investida con las relaciones de poder del imperio. En este contexto, la antigüedad jugó un rol importante, ya que se desplazaba el deseo y el erotismo hacia el reino geográfico de Oriente, específicamente Asiria y Babilonia. Esta era, en realidad, una doble operación intelectual: mientras los artistas realizaban este viaje imaginativo hacia el Oriente, no solamente constituían y dotaban de entidad a la mujer oriental, sino que también normaban la sexualidad de la mujer europea, plasmándola desde la pureza y lo celestial (Aldrich, 2003). Ishtar,

representando a la mujer oriental, juega un doble rol performativo: funciona como estandarte de género para la mujer oriental, y también como espacio de inscripción de lo prohibido para la mujer europea.

En los términos estrictamente disciplinares, Ishtar también fue la formadora de la diferencia colonial a través de la sexualidad: mientras las estatuillas con figuras de mujeres desnudas encontradas por los arqueólogos del Antiguo Iraq son descritas como objetos-fetiches de fertilidad, las esculturas griegas de cuerpos femeninos desnudos son entendidas como un estándar de belleza para la cultura occidental, como la imagen de la Afrodita de Knidos. Ishtar funcionó, de manera perfecta, como una *tabula rasa* a la cual se le confirieron cualidades que terminaron metamorfoseándola. En este sentido, retomando las palabras de Lacan, en lo femenino se inscribió lo terrorífico, angustiante, lo innombrable, lo insituable de la boca de Irma; ahora bien, el trabajo que se debe emprender es tratar de dar cuenta si no son los asiriólogos (desde la historia o la fenomenología de la religión) quienes transformaron a Ishtar en este espacio de inscripción absolutamente abyecto, o certeramente esta era la representación que los antiguos habitantes de Asia occidental tenían de ella.

5. Bibliografía

- Aldricht, R. (2003). *Homosexuality and Colonialism*. Londres/New York: Routledge
- Asher-Greve, J. (2002). Decisive Sex, Essential Gender. En S. Parpola y R. M. Whiting (Ed.), *Sex and Gender in Ancient Near East*. Helsinki: The Neo Assyrian Text Corpus Project.
- Bahrani, Z. (2001). *Women of Babylon*. London/New York: Routledge.
- Barton, G. (1900). “An Androgynous Babylonian divinity”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 21, Index to the Journal of the American Oriental Society, Vols. 1-20.
- Bloch, M. (1995 [1930]). Comparación. En *Historia e Historiadores*. Madrid: Akal. Madrid
- Bidmead, J. (2004). *The Akitu festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, New Jersey: Gorgias Press
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the subversion of Identity*. London/New York: Routledge.
- Butler, J. (2006). *Deshaciendo el género*. Madrid: Paidós

- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Colino C. (2004). Método comparativo. En Román Reyes (Dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Foster, B. (1996). *Before the Muses. An anthology to Akkadian Literature*. Maryland: CDL Press.
- Frazer, J. (1922). *The Golden Bough*. New York: The Macmillan Co.
- Frankfort, H. (1967). *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Revista de Occidente.
- Harris, R. (1991). “Inanna-Ishtar as Paradox and a Coincidence of Opposites”, *History of Religions*, Vol. 30, No. 3.
- Heimpel, W. (1982). “A catalog of Near Eastern Venus”, *Syro-Mesopotamian Studies*, Vol 3, No.4.
- Hincks, E. (1849). “On the assiryan mythology”. *The Transactions of the Royal Irish Academy*, Vol. 22, pp. 405-422.
- Jacobsen, T. (1976). *The treasure of Darkness: a history of Mesopotamian religion*. New Heaven: Yale University Press.
- Irigaray, L. (1982). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Saltes.
- Jastrow Jr., M. (1911). *Aspects of religious belief and practice in Babylonia and Assyria*. New York/London: Putnam’s Press
- Kramer, S. (1969). *The Sacred Marriage: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*. Indiana: Indiana University.
- Lacan, J. (2008). *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Leick, G. (1994). *Sex and eroticism in Mesopotamian Literature*. London/New York: Routledge.
- Leick, G. (2002). *Mesopotamia. La invención de la ciudad*. Barcelona: Paidós
- Mackenzie, D. (1914). *Myths of Babylonia and Assyria*. London: The Gresham Publishing Company.
- Murphy, S. (2007). “Como imaginar comunidades y hacer surgir Estados: entre Formas cerámicas, construcciones geométricas y avanzadas intrusivas”. En *Actas de la XI° Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Tucumán: UNT.

- Péladan, J. (2009 [1880]). *Istar*, Paris: Kessinger Pub Co.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Press.
- Saiving, V. (1976). “Androcentrism in religious studies”, *The Journal of Religion*, Vol. 56, No. 2.
- Silva Castillo, J. (2008). *Gilgamesh o la angustia por la muerte (poema babilonio)*. México: El Colegio de México.
- Smith, R. (1927). *Lectures on the religion of semites*. New York: The Macmillan Co.
- Smith, J. (1976). “A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams: A Study in Situational Incongruity”, *History of Religions*, Vol. 16, No. 1.
- Van der Toorn, K. (1989). The Babylonian New Year Festival: New Insights from the Cuneiform Texts and Their Bearing on Old Testament Study. En J. Emerton (Ed.), *Congress volume: Leuven, 1989*, Leiden.
- Van der Toorn, K. (1994). *Family and Religion in Babylonia, Syria and Israel*. Leiden/New York: Brill.