

# Claroscuro Nº 23 (Vol. 2) - 2024

Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario – Argentina

E-mail: [claroscuro.cedcu@gmail.com](mailto:claroscuro.cedcu@gmail.com)

---

Título: Movilidad y parentesco en los rituales de investidura de las sacerdotisas de Emar.

Title: Mobility and kinship in the installation rituals of the Emar priestesses.

Autor(es): Rocío López Karababikian y Dana Abigail Godoy.

Fuente: Claroscuro, Año 23, Nº 23 (Vol. 2) - Diciembre 2024, pp.1-19.

DOI: <https://doi.org/10.35305/cl.vi23.153>

Publicado en: <https://claroscuro.unr.edu.ar/>

---



Claroscuro cuenta con una licencia

Creative Commons de Atribución

No Comercial Compartir igual

ISSN 2314-0542 (en línea)

Más info:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Los autores retienen sus derechos de usar su trabajo para propósitos educacionales, públicos o privados.



Universidad  
Nacional  
de Rosario

# Movilidad y parentesco en los rituales de investidura de las sacerdotisas de Emar

*Rocío López Karababikian\**      *Dana Abigail Godoy†*

## Resumen

El hallazgo de una serie de tablillas en acadio en la década de 1970 ha permitido el conocimiento de dos rituales religiosos relacionados con la instalación de autoridades religiosas en la ciudad de Emar, en el norte de la actual Siria. En las tablillas Emar 369 y Emar 370 encontramos descripciones del ritual de instalación de las sacerdotisas NIN.DINGIR y *maš'artu* del templo del dios de la tormenta. Los paralelos entre estos rituales son muchos; en particular se percibe en ambos una insistencia en la movilidad de las futuras sacerdotisas, que a lo largo del ritual se desplazan continuamente entre sus hogares paternos y los templos. Considerando que la naturaleza de esta movilidad no ha sido explorada a fondo, el presente trabajo se propone analizar los rituales en conjunto para comprender el papel de la movilidad religiosa en la configuración de las relaciones sociales de Emar, centrándose en cómo transforma el estatus de las personas y en cómo opera para reafirmar el orden social existente a la vez que modifica las relaciones sociales de los sujetos entre sí (particularmente viendo cómo actúa sobre los lazos parentales) y con las deidades. Retomamos también las hipótesis propuestas por Daniel E. Fleming y Daniel Arnaud en relación con el carácter comunitario del rito como independiente de y predecesor a la estructura estatal.

**Palabras clave:** Movilidad; Parentesco; Peregrinación; Estatus

---

\*Universidad de Buenos Aires, Argentina. E-mail: rociolopezk@gmail.com.

†Universidad de Buenos Aires, Argentina. E-mail: godoydana09@gmail.com.

Recibido: 23/07/2024, Aceptado: 07/09/2024

## Mobility and kinship in the installation rituals of the Emar priestesses

### Abstract

The discovery of a series of Akkadian language tablets in the 1970s has led to an awareness of two religious rituals related to the installation of religious authorities in the city of Emar, in the north of present-day Syria. In the tablets Emar 369 and Emar 370, we find descriptions of the installation rituals for the NIN.DINGIR and *maš'artu* priestesses of the temple of the storm god. The parallels between these rituals are many; in particular, both have a strong emphasis on the mobility of the future priestesses, who throughout the ritual move continuously between their family homes and the temples. Considering that the nature of this mobility has not been as of yet thoroughly explored, the present work aims to analyse the rituals together to understand the role of religious mobility in shaping the social relations of the kingdom, focusing on how it transforms the status of the people involved and how it reaffirms the existing social order while simultaneously altering social relations among subjects (particularly regarding how it affects parental bonds) and with the deities. We also revisit the hypotheses proposed by Daniel E. Fleming and Daniel Arnaud relating to the communal nature of the rite as independent from and preceding the state structure.

**Key-words:** Mobility; Kinship; Pilgrimage; Status

## 1 Introducción

Las tradiciones religiosas de la antigua ciudad de Emar, ubicada en el territorio que hoy corresponde al norte de la República Árabe de Siria, han sido objeto de varias investigaciones. La excavación del sitio resultó en la década de 1970 en el hallazgo de una serie de tablillas en idioma acadio, publicadas unos años más tarde por Daniel Arnaud, que fomentaron el interés en la ciudad, exponente de una religiosidad local decididamente semítica occidental que sin embargo tenía sus propias particularidades, distintas a las de la costa siro-palestina.

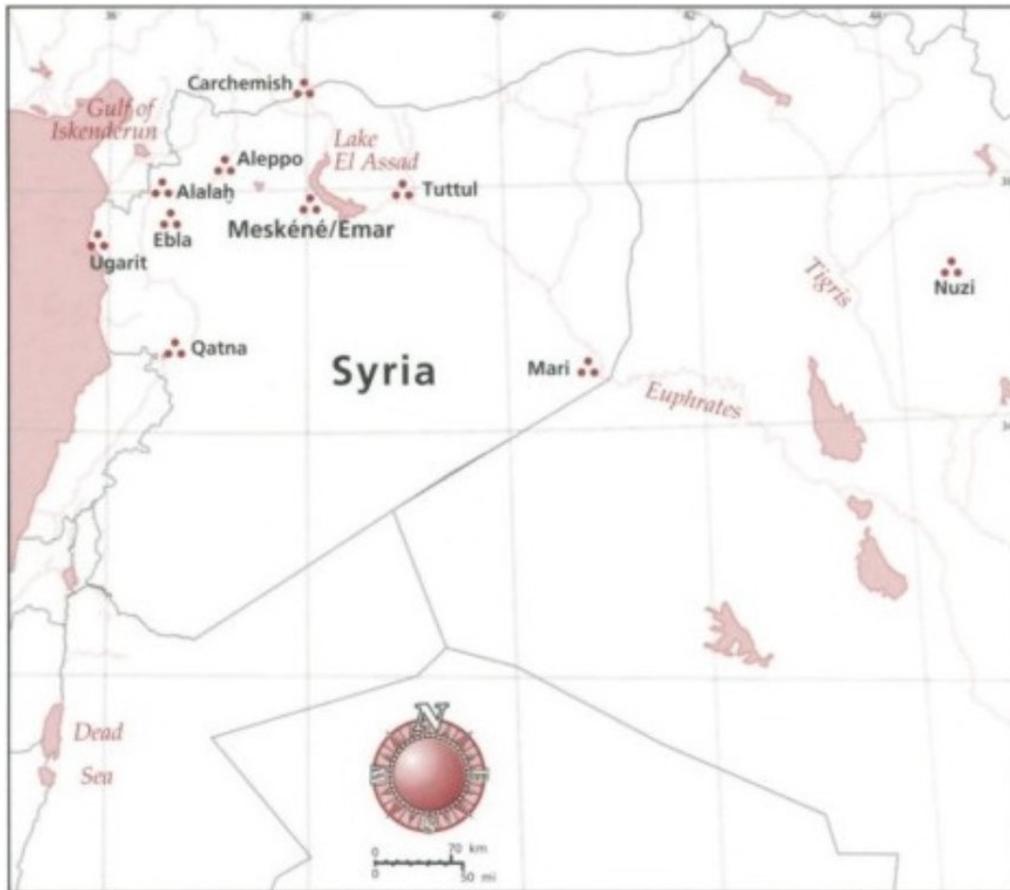


Figura 1: Ubicación de Emar - Tell Meskéné, según Margueron (2011[1995]: 135).

Emar ocupaba un lugar estratégico en la región durante el Bronce Tardío (período que abarca aproximadamente entre el 1300 y el 800-700 a.C.) por su ubicación geográfica, conectando la región mesopotámica con el sureste de Anatolia. Los escritos que poseemos de la ciudad pertenecen al período que va desde el siglo XIV hasta el XII, un período de hegemonía (y más tarde dominación) hitita, pero también nos hablan de un frecuente contacto con Asiria y Babilonia, aunque el contacto con estos espacios no parece haber penetrado de manera profunda en las tradiciones cúllicas de la ciudad (Archi 2001: 20). El análisis de las características de su religiosidad permite entenderla en relación y en contraste con estas potencias vecinas.

Entre los rituales religiosos de los que tenemos registro en la ciudad, dos se relacionan con la instalación de autoridades religiosas, específicamente sacerdotisas: los textos de Emar 369, que deja establecida la normativa para el ritual de la investidura de la sacerdotisa NIN.DINGIR del dios de la tormenta, y Emar 370, que hace lo propio para la investidura de la sacerdotisa *maš'artu*. Los paralelos entre ambos rituales son muchos. Una de las cosas que tienen en común es que en ambos ritos encontramos una insistencia en la movilidad: el proceso mediante el cual las mujeres escogidas pasan a ser sacerdotisas es un ritual que abarca varios días y un desplazamiento constante entre sus hogares originales (“É a-bi-ši”, *bīt abiši*, la casa de su padre) y los templos.

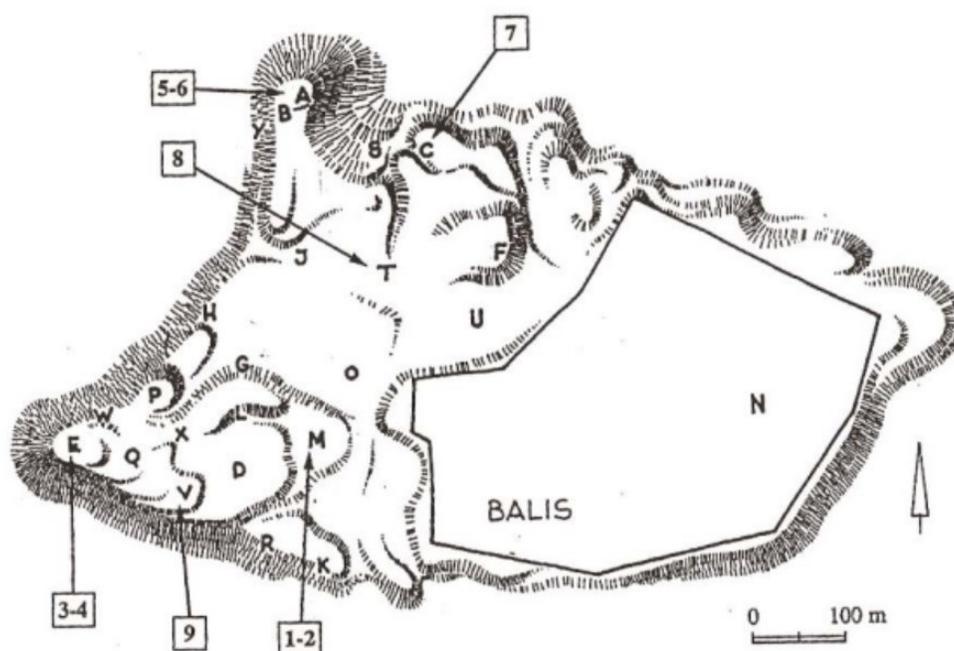


Figura 2: Scriptoria de Emar, según Pedersen (1998: 63).

El propósito que nos proponemos en este trabajo es el de explorar la naturaleza de esta movilidad, que creemos no ha sido hasta ahora considerada a fondo. Nuestro interés es analizar ambos rituales en conjunto para comprender la influencia que ha tenido la movilidad religiosa en la configuración de las relaciones sociales de este reino. Nos centramos especialmente en cómo esta movilidad opera para reafirmar el orden social existente a la vez que transforma las relaciones sociales de los sujetos entre

sí y con las deidades (entendiendo por esto fenómenos como la creación de un parentesco ficticio a través de un matrimonio divino), y el estatus de las personas (en este caso las sacerdotisas, pero también su parentesco original). Exploraremos las modalidades de circulación de personas en el contexto de estas procesiones rituales, y retomaremos las hipótesis propuestas por Daniel Arnaud y Daniel E. Fleming y en relación con el carácter comunitario del rito como independiente de y predecesor a la estructura estatal y sus influencias, analizando las dinámicas sociales presentes.

## 2 Las sacerdotisas y sus rituales de investidura

Nuestro análisis se centra fundamentalmente, como mencionamos, en dos rituales específicos de investidura de personal religioso: el de la NIN.DINGIR y el de la *maš'artu* de <sup>d</sup>IM, dios de la tempestad. De qué dios específico se trata es objeto de debate, puesto que en las tablillas referenciadas aparece siempre escrito de manera ideográfica, aunque la mayoría de los autores parecen identificarlo alternativamente con Ba'lu/Ba'al o con Addu<sup>1</sup>.

La NIN.DINGIR, o sacerdotisa principal, de <sup>d</sup>IM, era la cabeza del culto al dios de la tormenta en la ciudad de Emar. Su ritual de entronización es descrito en detalle por Daniel E. Fleming en su exhaustivo análisis de 1992, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: A Window on Ancient Syrian Religion*. Procedemos a resumir los pasos del complejo ritual, según fueron listados por Fleming:

El ritual tiene lugar cuando se precisa una nueva NIN.DINGIR para el templo de <sup>d</sup>IM<sup>2</sup>. El primer paso, y por consiguiente el primer día del ritual, es la identificación por adivinación (es decir, se le consulta a <sup>d</sup>IM) de la nueva sacerdotisa, que ha de ser hija de cualquiera de los hijos de Emar. Ese mismo día se toma aceite del templo de <sup>d</sup>NIN.KUR<sup>3</sup> y se realiza una

<sup>1</sup>Para una exploración más profunda del tema ver Schwemer 2008.

<sup>2</sup>Es debatible si esto ocurre ante la muerte de la sacerdotisa anterior o si es un cargo con una duración finita. Algunos autores como Arnaud (1995) sostienen lo segundo, basándose en que el ritual incluye dotaciones por un año y en que la sacerdotisa anterior pareciera formar parte del ritual. Sin embargo, creemos junto a Fleming (1992: 193) e Hidalgo Moreno (1995: 92) que la ausencia de una referencia temporal en el ritual da a entender que no se trata de un ciclo fijo y que la presencia de la sacerdotisa anterior ha de ser simbólica, no literal. La dotación sería repetida anualmente, y el cargo vitalicio.

<sup>3</sup>Una antigua deidad siria, probablemente de la tierra, que pareciera jugar un rol importante en el proceso de duelo (Fleming 1992: 252-253).

primera unción de la muchacha escogida. Acto seguido se ofrecen sacrificios a <sup>d</sup>IM, se envía alimento al templo de <sup>d</sup>NIN.URTA<sup>4</sup>, y se hace un pago al adivinador.

El segundo es el día del afeitado. Se dirige una procesión al templo de <sup>d</sup>IM, liderada por los cantantes, seguidos de un buey y seis ovejas, que representan la ofrenda que debe hacer la NIN.DINGIR. Esta última irá detrás de los animales, llevando el “arma sagrada”, aparentemente un hacha (Fleming 1992: 50). La procesión se detiene ante la entrada del atrio del templo, en donde afeitan la cabeza de la NIN.DINGIR, luego de lo cual es el padre de la sacerdotisa quien lleva el hacha. Se realiza el *kubadu*, que Fleming (1992: 162) interpreta como una “presentación del sacrificio”, un ritual por el cual se honra al dios y se expone la ofrenda antes de realizarla. Acto seguido, se sacrifica a los animales, que se sirven al dios junto con otros alimentos de origen agrícola (pan y vino). Comerán y beberán en el templo de <sup>d</sup>IM los hombres que participan del ritual: los “hombres del *qidašu*”<sup>5</sup>, los “hombres *hussu*” y siete *hamša’u*, figuras ambas cuyo papel desconocemos, pero que quizás estén ligados al culto a los muertos (Fleming 1992: 96). El *bēl bīti*<sup>6</sup> matará un cordero en su propia casa y lo cocinará ante las puertas del templo. Se preparan mesas que corresponden a la NIN.DINGIR anterior, la *maš’artu*, el rey de Emar, y dos figuras de ciudades vecinas: la NIN.DINGIR de Šumi y (quizás, dependiendo de la fuente) el rey de Šatappi. Los autores tienden a pensar que la preparación de las mesas no necesariamente implica la presencia literal de todos estos personajes en el banquete (Fleming 1992: 124; Hidalgo Moreno 1995: 92). Se distribuyen alimentos entre estos invitados ilustres (el cordero, el pan, la cerveza) y también se ofrecen a los dioses de Emar en su conjunto. Antes de que comience la noche, tomarán nuevamente aceite del templo de <sup>d</sup>NIN.KUR para ungir a la joven por segunda vez, ante la entrada del templo. Luego se santifica a los dioses con pan y cerveza y se lleva a la NIN.DINGIR a la casa

<sup>4</sup>Desconocemos la identidad de esa figura, seguramente la deidad patrona de la ciudad de Emar. Arnaud propone que quizás se trate de Aštar (Fleming 1992: 249).

<sup>5</sup>Según Fleming (1992: 95) quizás sean los oficiales que se ocupan de dar las ofrendas santificadoras, o en palabras de Hidalgo Moreno (1995: 89) “los oficiantes que dan la consagración”. Hidalgo Moreno argumenta que el ritual de la NIN.DINGIR deja implícito que quizás sean el adivino, los cantantes y el rey.

<sup>6</sup>El significado literal es “señor de la casa”. Fleming propone que quizás se trate de algún hombre rico, líder de un clan, que intervenga en estos rituales proveyendo los animales para el sacrificio. Hidalgo Moreno (1995: 91) señala su presencia en otros rituales de Emar, también proporcionando la carne, pero interpreta que es probable que fuese un cargo religioso, aunque no descarta que se trate de un jefe de clan.

de su padre, hacia donde también se traslada la estatua de <sup>d</sup>NIN.KUR. Allí se acuesta a la diosa, colocándole encima la vestidura roja de lana que está también en su templo. Nuevamente se preparan cuatro mesas, en este caso para los dioses, con ofrendas de pan.

El tercer día comienza la investidura propiamente dicha. El proceso empieza en la casa del padre de la NIN.DINGIR. Como en el día del afeitado, se realiza una procesión hacia el templo de <sup>d</sup>IM, liderada por los cantantes, seguidos de la ofrenda hecha por la sacerdotisa (un buey y seis ovejas, como se mencionó), y finalmente la sacerdotisa con el arma sagrada. Primero la procesión se dirige a la *bīt tukli*<sup>7</sup>, donde ofrenda una oveja a Adammatera. Luego va camino a la *bīt Gadda*, aparentemente una suerte de casa particular de <sup>d</sup>IM y Hebat, su diosa consorte, a la cual no ingresan, pero donde ofrendan una oveja a cada deidad, y donde la NIN.DINGIR derrama aceite sobre la estela de Hebat, santificándola. Ante las puertas del templo se realiza el *kubadu* con el arma sagrada que ella lleva. Una vez terminado, se la ingresa finalmente y por vez primera al templo de <sup>d</sup>IM, donde se ofrendará al dios el sacrificio del buey y las ovejas, además de incienso, pan, vino y cerveza. De este banquete participan los hombres del *qidašu* y los hombres *hussu*.

Antes de que caiga la noche, sentarán a la flamante sacerdotisa de <sup>d</sup>IM en su trono y prepararán una mesa proveniente de la casa de su padre para ella. También la adornarán con pendientes de oro de la casa de su padre, en su mano derecha colocarán el anillo de oro de <sup>d</sup>IM, y sobre su cabeza un tocado de lana roja (reminiscente al de <sup>d</sup>NIN.KUR antes mencionado). Por último, se ofrecerá aceite a <sup>d</sup>IM y se pagará al adivino.

Se hace una última procesión a la casa del padre de la NIN.DINGIR, como siempre liderada por los cantantes. Detrás de ellos, los hermanos de la sacerdotisa la llevarán ya ataviada, y tanto ellos como los ancianos de la ciudad le darán regalos de parte de la ciudad. Cierra la procesión el arma sagrada, que al llegar a la casa se colocará sobre <sup>d</sup>NIN.KUR, donde se mantendrá por los siguientes siete días. Durante esos días se harán sacrificios a los dioses y se les ofrendará alimentos como vino, buey, cordero y cebada, tanto en la casa de los parientes de la NIN.DINGIR como en el templo de <sup>d</sup>IM. De estos siete días de banquete que tienen lugar en la casa participan nuevamente los hombres del *qidašu*, los hombres *hussu*, los *hamša'u*, y habrá también mesas preparadas para la NIN.DINGIR anterior, la NIN.DINGIR de Dagan, la *maš'artu*, el rey de Emar y quizás el rey de Šatappi.

<sup>7</sup>Su función nos es desconocida, aunque quizás se trate de un depósito (Fleming 1992: 113).

El último día del ritual<sup>8</sup> se levanta a <sup>d</sup>NIN.KUR y se devuelve su vestimenta de lana roja a su templo junto con una ofrenda de pan y cerveza. Luego el texto describe dos acciones que los participantes toman frente a la sacerdotisa “como si fuese una novia” (*kīma kallāti*): primero se le cubre la cabeza con una banda colorida de la casa de su padre, y luego sus dos compañeras la abrazan. Antes de que caiga la noche tiene lugar la última procesión al templo de <sup>d</sup>IM, similar a la hecha durante el tercer día, cuando la sacerdotisa es instalada: los cantantes lideran, con un buey y siete corderos esta vez (que luego serán enviados al *bēl bīti*), luego la NIN.DINGIR y por último el arma sagrada tras ella. La procesión se detiene en una serie de lugares para ofrendar en cada uno un cordero y a veces pan; primero en el *bīt tuklī*, luego en el templo de <sup>d</sup>NIN.KUR, finalmente el de <sup>d</sup>IM. Allí comerán también los ancianos de la ciudad y los hombres del qidašu, y luego ofrecerán a la sacerdotisa una prenda, una serie de elementos para sus nuevos aposentos, y ofrendas para Hulelu, para quien también se cantará.

Este ritual es, entonces, uno que implica el paso de una muchacha del común de la población a la cabeza del culto de una deidad importante de la ciudad. Son centrales al ritual el desplazamiento y la procesión, hacia templos varios y también desde y hacia la casa del padre de la nueva sacerdotisa. Llama la atención la aparente intervención de diversos parientes de la muchacha; su padre, sus hermanos y su hermana. Ciertos detalles nos dan a entender que partes del ritual están estructurados para representar un matrimonio divino entre <sup>d</sup>IM y la sacerdotisa, particularmente en lo que es el último día, cuando abandona la casa de su padre por última vez “como una novia”. Todas estas aristas serán exploradas en la siguiente sección.

La otra sacerdotisa de la que hablaremos es la *maš’artu*, para la que tenemos menos información: lo que sabemos de ella está fundamentalmente en las tablillas que listan los pasos de su ritual de investidura, las cuales no se han conservado en un buen estado. Parece tratarse de una sacerdotisa ligada al culto a Ištar MÈ («Ištar del combate»), y según Hidalgo Moreno (1995: 91) y Justel (2007: 369) en su ritual participaban fundamentalmente soldados y otro personal militar, lo cual ilustra su cercanía a los asuntos de la guerra. Tenía un rango elevado, sólo superado por la NIN.DINGIR, y su participación en los rituales es listada inmediatamente después de la

<sup>8</sup>Puede ser el noveno o el décimo, dependiendo de cómo se interpreten esos siete días previos de banquete. Si pensamos que luego de los siete días hay un octavo en el que tiene lugar la conclusión, este sería el día diez del ritual. Si creemos que el fin del ritual ocurre en el séptimo día, que es la opción por la que Fleming argumenta, se trata del noveno día.

de aquella y siempre delante del rey. De igual forma que sucede con el de la NIN.DINGIR, en el texto detallando el rito no se encuentran referencias al calendario ritual, con lo que no se ha podido identificar el ritual como algo cíclico que tuviese lugar en un momento particular del año, lo que ha llevado a varios autores a interpretar aquí también que se trataba de un cargo vitalicio, y que la investidura de una nueva sacerdotisa tenía lugar al morir la sacerdotisa anterior.

El término *maš'artu* no es una palabra conocida en acadio, por lo que la etimología de este título está discutida. Arnaud (1995: 20) lo deriva de la raíz \*š'r, «cabellera», y lo traduce como “(joven) de los cabellos largos”. Para Fleming (1992: 99) podría venir de *ša'āru*, “vencer”, lo que estaría en consonancia con el carácter bélico del culto al que está dedicada.

El ritual de investidura de la sacerdotisa lleva aparentemente unos siete días, y transcurre fundamentalmente de noche. En la opinión de Fleming (1992: 210), este ritual implica, como el de la NIN.DINGIR, un primer día de “santificación”, o *qaddušu*, y luego una serie de días de fiesta y ofrendas en varios templos, el *malluku*, que parecen ser siete. Al cabo del segundo día, el primero del *malluku*, a la sacerdotisa se le da su atuendo, y en los días siguientes se realizan ofrendas a Ištar en el techo de la casa de la *maš'artu* y se visitan templos, como el de Ea, donde la sacerdotisa debe declarar que sacará agua para bañar a Ištar, su señora. Aparecen también menciones a la importancia militar del ritual; los soldados le deben reverencias, y son actores fundamentales en el ritual, estando desde el principio en el patio de la sacerdotisa.

Ante la información más reducida que tenemos, no podemos saber cuán central era el papel de la movilidad en este ritual, pero al compararlo con el de la NIN.DINGIR, al que se parece en lo que a su sentido fundamental respecta y también en términos de lenguaje y al menos algunas de las instrucciones, podemos asumir que el desplazamiento al templo de Ea no es el único, y que la *maš'artu* también se moviliza por varios espacios. En cuanto al parentesco, para el caso de la *maš'artu* no tenemos prácticamente referencias, más allá de haber encontrado registro de la existencia de personas que se identifican como sus parientes, como ya hemos mencionado (Hidalgo Moreno 1995: 92).

Con base en la descripción ofrecida, procedemos entonces a pensar y analizar el papel de la movilidad religiosa y del parentesco en estos rituales emariotas de investidura sacerdotal.

### 3 Pequeños peregrinajes

¿Qué entendemos por movilidad religiosa? Para Wendrich y Barnard (2008: 5), si definimos movilidad simplemente como la necesidad y capacidad de moverse de un lugar a otro, podemos entender que los grupos sociales se desplazan de modos diferentes y persiguiendo también motivos diversos. Las poblaciones no necesariamente son “móviles” o “sedentarias”, sino que podemos encontrar formas de movilidad en toda sociedad humana. Por ejemplo, no necesariamente es el grupo entero el que tiene que desplazarse, sino que muchas veces se movilizan sólo segmentos de este, y cuáles son esos segmentos, por qué motivo se desplazan, por cuánto tiempo y a qué distancia, son aspectos que hay que analizar caso a caso. Desde esta perspectiva, la movilidad sería la combinación del momento, el tipo y la motivación del movimiento.

Uno de los movimientos que pueden explorarse, justamente, es el de los desplazamientos con motivo religioso, según Wendrich y Barnard (2008: 11) una razón potente de movilización para poblaciones que por lo demás se mantienen fijas.

En general, los análisis de las movilizaciones religiosas tienden a focalizarse en las peregrinaciones, un tipo de movilidad (a veces irregular, a menudo siguiendo un patrón), que está por fuera de la cotidianidad social, y que Morinis (1992: 4) acabará por definir como un viaje llevado a cabo por una persona o un grupo de personas en busca de un lugar o estado (convencionalmente, un templo ubicado en un punto geográfico determinado) que, cree, encarna un ideal. Si bien Morinis incluye en su definición peregrinaciones personales, individuales, reduciremos nuestra propia definición a la peregrinación colectiva y lo seguiremos en la afirmación de que los espacios identificados por la comunidad como lugares de peregrinaje encarnarían entonces un ideal cultural colectivo, en general de carácter religioso.

Morinis (1992: 11-12) ofrece también una tipología de la peregrinación. Utilizando ese recurso teórico, quizás podríamos clasificar las movilizaciones presentes en los rituales de Emar que hemos descrito como peregrinaciones “normativas” (Morinis 1992: 11), es decir que ocurren como parte de un ciclo ritual, que suelen estar asociadas a momento de cambio, al inicio de un nuevo ciclo. Es notorio, por otro lado, que, como se expuso, las investiduras de las sacerdotisas no parecen ocurrir en un momento particular del calendario, pero es posible pensar en la vida y la muerte de una sacerdotisa como el inicio y el fin de un ciclo vital que se repite, porque siempre tiene que haber

una NIN.DINGIR y una *maš'artu*. Otra forma de tipificarla sería como una peregrinación “iniciática” (Morinis 1992: 13), una que opera un cambio en el estatus social de la figura que lleva a cabo el viaje. En nuestro caso, una muchacha del común de Emar se transforma, en el transcurso del ritual, en una sacerdotisa de increíble importancia para el culto local.

Tratándose de instrumentos conceptuales del tipo ideal, ambas definiciones de Morinis requieren que los adaptemos a la evidencia disponible para poder aplicarlas a los casos que analizamos. Si bien sostenemos la importancia de la movilidad en estos rituales (particularmente el de la NIN.DINGIR, para el que tenemos más información), se trata en ellos de desplazamientos muy reducidos: no largos peregrinajes sino pequeños traslados al interior de la ciudad, fundamentalmente desde el hogar hasta varios templos. Las procesiones no abandonan, en principio, el espacio cotidiano, aun cuando el lugar al que se dirigen es de carácter sagrado. Sin embargo, nos parece útil entender cómo operan estos desplazamientos a modo de referencias metafóricas a desplazamientos mayores, quizás ligados a un contexto pastoril más amplio al que la región (aunque urbanizada) estaba ligada. Coleman y Eades (2004: 17) hablan de que el peregrinaje puede ser visto como una institucionalización (o incluso domesticación) de la movilidad en términos físicos, metafóricos o ideológicos. Al mismo tiempo, Morinis (1992: 24) afirma que, siendo que el peregrinaje tiende a consagrar ideales colectivos, es usualmente una fuerza conservadora que refuerza el orden social existente. Considerar ambos aspectos ilumina algunos de los significados del ritual.

En atención a lo expuesto, consideramos que, ante la muerte de la sacerdotisa previa, el peregrinaje o la representación de este puede operar una doble función: por un lado, en un momento de cambio (y, simbólicamente, crisis), reforzar el orden social vía la sacralización de los ideales colectivos, representados aquí en los templos que se visitan y las figuras que participan del ritual, pero también en los ideales de la estepa representados en el desplazamiento mismo, que se ven en este sentido “domesticados”, sometidos al ámbito ritual institucionalizado. Por otro, hacer uso del carácter transformador del movimiento para convertir a una joven cualquiera en una sacerdotisa del dios de la tormenta, conllevando un cambio fundamental en su estatus.

## 4 El orden social urbano y la relación con el pastoralismo

Los rituales ligados a la movilidad han sido a menudo analizados en clave de “reminiscencias” de un pasado nómada, desde una perspectiva que tiende a oponer de forma absoluta sedentarismo y nomadismo, pensando al segundo como una etapa anterior del primero y evaluándolo como inferior. Quisiéramos explorar el probable origen nómada o seminómada de estos rituales reproducidos en un contexto urbano, sin dejar de problematizar estas afirmaciones. Entre los siglos XIV y XIII, la ciudad de Emar se había consolidado como un importante centro urbano (Belmonte Marín 2004: 216), rodeado de murallas, conectado con el exterior a través de múltiples puertas y articulado internamente por una red de calles (KASKAL/*harrānu*), avenidas (KASKAL GAL/*harrānu rabû*), callejuelas (*huhinnu SILA/sūqu*) y callejones (*urhu*). Admitiendo que probablemente exista en el ritual una idealización de lo móvil, estando en un ámbito plenamente urbano deberíamos poder ver también, si entendemos estos pequeños peregrinajes como formas de sacralizar el orden social, de qué manera sostendría también un estatus quo que corresponde a un espacio sedentario.

No son pocos los autores que plantean un origen seminómada de estos rituales. Según Arnaud (1995: 13), los clanes de la región se reagruparon en tribus que, luego de la sedentarización, se inscribieron en espacios específicos; así, los habitantes de Emar se autodenominan “hijos de Emar” y no sabemos si se trata de una tribu específica o de una fracción de la misma tribu que existe en Azu o Šatappi. En su opinión, la sedentarización produjo efectos en la religiosidad, pero no trastornos, considerando que todo pueblo semi-nómada tiene de cualquier forma algún tipo de asentamiento permanente fortificado, y que incluso luego de sedentarizarse la población de Emar tuvo contacto con las poblaciones de la estepa, que califica de nómades, lo cual explica para él por qué el ritual podría mantener características similares a las que pudo haber tenido en un pasado. En la visión de Arnaud, la autoconciencia de los emariotas es confusa; a medio camino entre los ideales de la estepa y los usos de la ciudad, entre la solidaridad igualitaria y colectivista y la que, dice, sería la división clasista típica de una población sedentarizada. Concluye que el origen de estos rituales podría ser muy antiguo, adaptado luego a un ámbito urbano, y que la reminiscencia del pasado nómada puede verse en la presencia de banquetes colectivos, que son el momento en la vida pública emariota en el que estas contradicciones entre

sedentarismo clasista y nomadismo igualitario se reconcilian, y la población se reúne como “tribu” (Arnaud 1995: 15). Vale la pena señalar que el paso de la sacerdotisa por varios templos es una forma de involucrar a la ciudad en su conjunto en el ritual. También Solans (2014: 103) remarca cómo en conjunto los rituales de Emar envuelven a toda la ciudad y no a una audiencia limitada, y en contraste con otras tradiciones rituales de la región —como en Ugarit, Hatti y Asiria, según Fleming (1992: 100)— tanto el rey como los oficiales religiosos tienden a ceder el protagonismo a entidades colectivas como “los hijos de Emar” o “los ancianos de la ciudad”. Por último, Arnaud (1995: 37) argumenta que puede identificarse la liturgia de los templos con el mundo urbano, la escritura, lo sedentario, la realeza, y lo masculino, mientras que las fiestas y festivales están asociados a una religiosidad popular ligada más bien a la estepa, la vida comunitaria, y las mujeres, lo cual explicaría el protagonismo de las figuras femeninas en ambos ritos de investidura.

Todo esto es útil a la hora de analizar el ritual de la NIN.DINGIR, que es escogida entre la población de “hijos de Emar”, es decir los hombres libres de la ciudad. Si bien Fleming (1992: 113) aclara que no debe tratarse de una mujer de una familia cualquiera, pues el gasto que requiere el ritual de parte de la familia difícilmente pudiese ser afrontado por fuera de la élite, simbólicamente se trata de una mujer libre como cualquier otra, lo cual representaría cierta idealización simbólica de lo igualitario, y remarcando la importancia de ese parentesco de origen tribal, donde los lazos que la unen a su parentela la hacen pertenecer al espacio “Emar”. Y además, el ritual implica una suerte de matrimonio simbólico, algo que está íntimamente ligado al carácter femenino de la sacerdotisa y que exploraremos en el apartado siguiente.

Archi (2001), que argumenta que la dominación hitita no afectó en gran medida a la tradición ritual de Emar, compara los rituales de investidura de las dos sacerdotisas con otros rituales de la zona de Anatolia sudoriental, en Kizzuwatna, y los contrasta a los de tradición hitita, que concluye representan una tradición distinta tanto a la de Kizzuwatna como a la de Siria, de la que Emar formaría parte. Los festivales hititas, argumenta, están más bien limitados a la realeza, mientras que podemos encontrar en la investidura de las sacerdotisas NIN.DINGIR y *maš'artu* largos y complejos rituales que implican la movilidad similares al de la fundación de un nuevo templo de la Diosa de la Noche en Kizzuwatna. Creemos que podemos interpretar esto en la línea Arnaud como una demostración más del carácter pastoril del ritual, relacionado a una lógica esteparia-tribal.

En este mismo sentido tenemos la posibilidad de interpretar la figura del *bēl bīti*. Si bien no tenemos la certeza de qué rol ocupa a nivel social, Fleming plantea que quizás se trate de la cabeza de un clan, una figura que representaría una organización más bien tribal. La escasa participación del rey de Emar en los ritos nos lleva a pensar también que hay cierta exclusión intencional de su figura, y con ella del ámbito estatal en su conjunto, aunque su presencia al menos al nivel textual no es despreciable: el estado no tiene un lugar central en el ritual, pero no está ausente. También es notable la presencia de “los ancianos”, institución local y colectiva, y la única no perteneciente al personal religioso que participa de manera activa del ritual. Se tiende a asociar a esta institución a los conceptos de tribalismo: es típico de las sociedades pre-estatales organizadas alrededor del parentesco que se reconozca la autoridad de algunos miembros en virtud de su lugar en la escala generacional (Solans 2014: 255).

A pesar de todo lo expuesto, es necesario matizar estas suposiciones, y no admitir acríticamente la naturaleza seminómada del ritual. Por ejemplo, Hidalgo Moreno (1995: 91) plantea seriamente la posibilidad del *bēl bīti* como un oficio religioso, que vemos presente en varios rituales, y, como advierte Solans (2014: 256), el colectivo de “los ancianos” aparece a menudo con una adscripción territorial (los “ancianos de la ciudad”) y en consecuencia habría que pensar que la edad no tenía por qué ser condición previa para alcanzar el estatus de “anciano”, y que si bien el origen de la institución sea probablemente gerontocrático, nada indica que para este momento histórico lo siga siendo. Pareciera que tenían atribuciones arbitrales a pequeña escala, avalando los acuerdos entre individuos, y estarían probablemente ligados al ámbito estatal. Por último, no es menor señalar el carácter de las ofrendas que se realizan; aunque los animales tienen un lugar central, también lo tienen los productos agrícolas, que denotan una sensibilidad más sedentaria. Además, el mismo hecho de que el ritual esté asentado en texto, y se componga de tantos pasos cuidadosamente señalados, habla de una institucionalización del rito, subsumido al ámbito estatal. Del mismo modo, si bien el paso por varios templos involucra de algún modo a todo el pueblo, es específicamente bajo la institucionalidad del espacio templo, y específicamente la importancia que se le da a <sup>d</sup>NIN.URTA, la deidad patrona de Emar, nos habla de una sacralización del espacio urbano como tal.

Pensamos que vale la pena pensar en ambos aspectos, el sedentario y el nómada, en lo que respecta a estos rituales de investidura. Si bien muchas de sus características nos llevan a pensar que probablemente existieran rituales similares en el ámbito no-urbano circundante, y que estos fuesen típicos de

las poblaciones pastoriles de la región, vemos también cómo la lógica estatal se articula aquí con las lógicas tribales de la estepa y la modifica, adaptando el ritual a un espacio urbano y logrando en simultáneo una justificación ideológica por los ideales tradicionales de la estepa, y una sacralización de la estatalidad de la ciudad.

## 5 La organización parental y el estatus

El otro aspecto que pretendemos analizar es el que está relacionado con la transformación de la NIN.DINGIR y la *maš'artu* de jóvenes del pueblo en sacerdotisas importantes, y de qué manera estos peregrinajes sirven a esa transición. Queremos hacer foco en el significado del estatus, particularmente en cuanto a su relación con el hecho de que las sacerdotisas son, en ambos casos, mujeres. A su vez, particularmente en el caso de la NIN.DINGIR, el ritual sugiere la creación de nuevos lazos de parentesco ficticio de la sacerdotisa con la deidad, con la cual está simbólicamente casada, lo cual nos invita a pensar cómo se conforman y también qué sucede con los lazos que la unían a sus parientes de sangre.

La unción de la NIN.DINGIR, según señala Fleming (1992: 173), guardaría como objetivo consolidar a la nueva sacerdotisa como el liderazgo visible del culto, la cabeza de la casa divina. Parte de este proceso se da como una emulación de un matrimonio. En esta emulación podemos ver cómo se reflejan aspectos de la posición jurídica y social de las mujeres, y la configuración de prácticas y mecanismos de protección de las mujeres en situaciones excepcionales, según nos revela el trabajo de Justel (2007).

El estatus de las mujeres en la Siria del Bronce Final, como argumenta Justel (2007), era sólo excepcionalmente superior, condicionado por situaciones fuera de lo ordinario tales como la viudez, el divorcio, o la dignidad de regentes u oficiales religiosos. Es decir, reinas y sacerdotisas eran, evidentemente, dueñas de un estatus distinto, superior al de otras mujeres sirias. Sin embargo, en el caso de la NIN.DINGIR ese estatus es fruto de un proceso que la lleva de su condición común a su nueva posición. Fleming (1992: 193) sugiere que las procesiones mueven a la NIN.DINGIR por cada etapa de la transición hacia su nuevo rol y su nueva residencia en el templo, y con él interpretamos que esto tiene que ver con una imposibilidad de operar una transformación de estas características de súbito. Pensamos que la movilidad, y el énfasis en la vuelta a la casa paterna cada noche, mantienen a la sacerdotisa en un estadio intermedio durante la duración del ritual, sin

dejar de ser la hija de su padre, pero ya cambiada, habiendo comenzado su transición en líder del culto al dios de la tormenta. Lo que sugerimos en adición a esto es que la intervención paterna puede entenderse además como una forma de asegurar la protección económica, jurídica y social tanto de su hija, como de su propia casa, un arreglo hecho entre familias (en este caso una “terrenal” en la de la futura sacerdotisa y una “divina” en el templo) comparable al que se realizaba en un matrimonio tradicional.

La transición de la NIN.DINGIR hacia un nuevo papel tiene las marcas rituales de la transición similar que opera en cualquier muchacha que parte, al casarse, de la casa de su padre. Encontramos además en las fuentes dos menciones al trato de la sacerdotisa “como una novia” durante la duración del ritual: la banda que se le coloca y el abrazo de sus dos compañeras, que Fleming (1992: 188) interpreta como la despedida de sus amigas de infancia a la muchacha que se encamina a su nueva vida de casada, plenamente adulta. Es significativo que la banda pertenezca a la casa de su padre, así como otros objetos mencionados a lo largo del ritual: el padre y su patrimonio tienen un rol central en este rito. Vemos entonces la movilidad continua entre el templo y la casa paterna, la extensión de la hospitalidad de <sup>d</sup>IM a aquella (es decir la posibilidad de celebrar estos banquetes de carácter religioso y consumir ofrendas allí), y el rol protagónico del padre junto con la NIN.DINGIR durante los *kubadu*, así como la proporción de objetos, mobiliario y joyas, que simbólicamente podemos entender como una dote. Es también notorio que, al finalizar la entronización, el padre recibe una indemnización a causa de la pérdida de su hija, lo cual podemos interpretar como una contra-dote o precio de la novia. Todo esto nos resulta esclarecedor para interpretar el rol del padre como garante y protector jurídico, económico y social de su hija, según las costumbres de Siria del Bronce Final, en el intersticio entre su nuevo y anterior estatus, el traspaso de su sujeción paternal a una sujeción divina.

De cierto modo este cambio de sujeción cercenaría los lazos que unían a la NIN.DINGIR a sus parientes: pertenece ahora al templo de <sup>d</sup>IM. Sin embargo, esta afirmación es dudosa. La dignidad de las sacerdotisas afecta también a sus parientes: hermanos y padres hacen apariciones en documentos legales que mencionan su relación de parentesco con ellas (Fleming 1992; Justel 2007; Hidalgo Moreno 1995), lo que lleva a pensar que ser pariente de la NIN.DINGIR efectivamente conllevaría un cambio de status también en ellos. Es notorio que, además, encontramos referencias a hijos para ambas sacerdotisas, lo cual genera dudas sobre la edad de las muchachas que son investidas, o en todo caso aporta a la discusión sobre la naturaleza vitalicia o

no del cargo; en el caso de la NIN.DINGIR, el matrimonio divino con el dios de la tormenta y su retiro de la casa paterna parecería identificarla como una mujer joven, no aún casada. Si el cargo es, efectivamente, vitalicio, la existencia de los hijos resulta intrigante. Hidalgo Moreno propone que otra opción es que se trate de adopciones. A partir de comparaciones con sacerdotisas babilónicas y de Mari, podríamos pensar también que contrataban concubinas para que tuvieran hijos por ellas.

Un último punto que vale la pena mencionar es el papel que juegan otros miembros de la familia de la NIN.DINGIR en su investidura: sus hermanos, que la adornan y la llevan una vez entronizada, y su hermana, que lava sus pies. Fleming (1992: 103) nota estas menciones como demostración de la importancia de la familia en este ritual, y sin duda es la posibilidad más fuerte. Si aceptamos que se trataba de su familia de sangre, como admiten varios de los autores, eso limita en cierto punto la elección de sacerdotisa a mujeres que tengan hermanos de ambos sexos, lo que nos lleva a preguntarnos si era algo tenido en cuenta al momento de escoger a la nueva NIN.DINGIR, si el ritual era sometido a modificaciones ante la ausencia de estos parientes, o si existía un mecanismo de elaboración de parentesco ficticio para el cumplimiento del ritual.

Sin embargo, no queremos desestimar la posibilidad de que el uso de estos términos no refiera de manera literal a hermanos de sangre de la sacerdotisa. No pensamos que se trate, como relata Solans (2014: 286-287) de la institución colectiva de “los hermanos”, que supera los límites del parentesco sanguíneo, pero sí es aquel un término común en el lenguaje sociopolítico, como nota la autora, a la hora de señalar igualdad o pertenencia a una comunidad política. Proponemos la posibilidad de que no se trate literalmente de la familia de la NIN.DINGIR, o incluso que, dado el momento del ritual en el que aparecen (luego de la instalación) pueda tratarse de su “nueva” familia, es decir de figuras que ocupan cargos en el templo. Si este fuera el caso, podríamos ver aquí al Estado haciendo uso del lenguaje del parentesco, una articulación distinta de la dinámica parental con la estatal a la que propone la otra interpretación.

## 6 Conclusiones

Entendemos el desplazamiento de un espacio a otro en los rituales de investidura de las sacerdotisas en Emar no sólo como un modo de introducir a la nueva sacerdotisa lentamente al lugar y el estatus que pasan a corresponderle, modificando sus lazos de parentesco previos y construyendo unos nuevos, que la ligan no ya a su familia terrenal sino a una familia divina, sino también como posible demostración de un comportamiento típico de poblaciones de origen pastoril. Tanto la movilidad como el parentesco son factores centrales en el análisis del ritual y de su significado para la sociedad emariota; el desplazamiento cumple la función de sacralizar una tradición religiosa quizás muy antigua, de una sensibilidad semi-nomádica conservada en festivales como este, a la vez que la “domestica”, subsumiéndola a la institucionalidad típica de la vida urbana. Al mismo tiempo, la movilidad ritual permite operar una transformación en las mujeres que se convierten en sacerdotisas, alternado su estatus de figura profana hacia figura sagrada, en paralelo con la imitación que se hace del matrimonio en el ritual de la NIN.DINGIR, que reproduce el cambio de la mujer del estatus de hija al de esposa.

Creemos que la comprensión de estos rituales requiere prestar atención a la cuestión de la movilidad, que los movimientos y procesiones son parte central de la estructura del ritual, como ilustra el detalle con el que son descritas, y que pueden entenderse a partir de esto como parte central de la sociedad emariota en sí, en particular en lo que respecta a las mujeres, cuyo cambio tradicional de estatus parece requerir siempre de ritos de movilidad.

## Bibliografía

ARCHI, Alfonso (2001) “Text Forms and Levels of Comparison: The Rituals of Emar and the Syrian Tradition”, en: Richter, T.; Prechel, D. y Klinger, J. (eds.) *Kulturgeschichten: Altorientalistische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, pp. 19-28.

ARNAUD, Daniel (1995) “La religión de los sirios del Éufrates medio siglos XIV-XII a.C.”, en: del Olmo Lete, G. (ed.) *Mitología y Religión de Oriente Antiguo II/2 Semitas Occidentales*. Sabadell: AUSA, pp. 5-43

BELMONTE MARÍN, Juan Antonio (2004) “El espacio urbano de Emar según la documentación cuneiforme”, *Huelva Arqueológica* 19: 207-232.

COLEMAN, Simon y EADE, John (2004) *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London: Routledge.

FLEMING, Daniel (1992) *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: A Window on Ancient Syrian Religion*. Atlanta: Scholars Press.

HIDALGO MORENO, M. Dolores (1995) “Nuevas categorías de oficiantes en el corpus de rituales de Emar”, *Scripta Fulgentina: Revista de Teología y Humanidades* 5 (9-10): 87-92.

JUSTEL VICENTE, Josué Javier (2007) La posición social de la mujer en la Siria del Bronce Final. Tesis de Doctorado, Universidad de Zaragoza.

MORINIS, Alan (1992) “Introduction”, en: Morinis, A. (ed.) *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport/London: Greenwood Press.

SCHWEMER, Daniel (2008) “The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies. Part II”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8 (1): 1-44.

SOLANS, Bárbara E. (2014) *Poderes colectivos en la Siria del Bronce Final*. Barcelona: Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

WENDRICH, Willeke y BARNARD, Hans (2008) “The Archaeology of Mobility: Definitions and Research Approaches”, en: Barnard, H. y Wendrich, W. (eds.) *The Archaeology of Mobility. Old World and New World Nomadism*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California, pp. 1-16.