

Estelas en el aire, palabras sobre el mar: Wenamón y el monarca fenicio

José-R. PÉREZ-ACCINO
Centro de Estudios Fenicios y Púnicos
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Lo egipcio ha sido con frecuencia objeto de soslayo en el análisis de la transmisión de algunos elementos de la cultura fenicia en el Mediterráneo. El conocido texto conocido como *Viaje de Wenamon* contiene un diálogo único entre un egipcio y un monarca fenicio a propósito de la posibilidad de erección de una estela para este último. La conversación pone de manifiesto una serie de aspectos dignos de reseñarse en cuanto a la estructura del discurso textual de un texto de tales características y relacionados también con la funcionalidad del mismo, especialmente el hecho de que la confección y erección de una estela es algo inherente a la esencia del poder monárquico y reservado a ella. El presente comentario pretende señalar el grado con el que este diálogo arroja luz sobre el concepto de estela como documento y materialización de la acción monárquica así como de las circunstancias de su diseño textual y de su confección. .

Palabras clave: Literatura egipcia, cultura fenicia, Unamón, Wenamón, estelas, Biblos

Stelae in the Air, Words on the Sea: Wenamon and the Phoenician Wing

ABSTRACT

Egyptian culture has been often overlooked as an operative element within the broader phenomenon of the dissemination of phoenician culture in the Mediterranean. *The Report of Wenamun* contains a unique dialogue between an Egyptian and a Phoenician king in respect of the design and fabrication of a stela for the second. This interchange highlights several different aspects pertaining to the functionality of a stela, particularly its direct connection with the essence of royalty as an object whose fabrication is reserved to it. This article throws some light onto the operative concept of a stela as a material proof of the royal action as well as the circumstances of its design and fabrication.

Key words: Egyptian literature, phoenician culture, Wenamun, stelae, Byblos.

“Encajar de un modo interesante”, frase acuñada por Martin Bernal en la dedicatoria de *Atenea negra*¹ que le ofrece a su padre cristalógrafo e historiador de la ciencia, es una propiedad de las cosas y las ideas que ilumina nuestra comprensión de las mismas y hace placentera su observación, elevando al tiempo los trabajos y los días a ellas dedicadas a la categoría de arte. La obra que tal dedicatoria abre está destinada, con mayor o menor logro en el esfuerzo, a hacer encajar fragmentos hasta

¹ Martin Bernal. *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona: Crítica, 1993

el momento no yuxtapuestos y, especialmente, a identificar como parte del rompecabezas piezas cuya pertenencia al mismo se había obviado, pese a las referencias explícitas de los autores antiguos a la relevancia de esas piezas en el conjunto. Desde un punto de partida filológico, y con los ojos nuevos de un renovador de paradigmas *à la Kuhn*² por su procedencia académica distinta y distante, Bernal propuso que las piezas necesarias para encontrar el origen de un número considerable de los nombres antiguos referentes al mundo clásico griego hubieran de ser buscadas y encontradas en el mundo fenicio y egipcio.

El mismo Bernal no oculta en la introducción de su obra que su propia experiencia personal ha jugado un papel esencial en esa búsqueda de piezas inconexas, convirtiéndose a sí mismo en un ejercicio práctico de rompecabezas de su propia identidad. Su origen familiar judeoespañol expulsado varias generaciones atrás de un solar extremo occidental y mediterráneo como es la Península Ibérica se encuentra en la base de una reivindicación cultural que él integra en su persona y aún con el parentesco que le une, como nieto, a una de las más grandes figuras de la egiptología, Alan H. Gardiner. Uno no sabría juzgar qué pesó más en el esfuerzo generador, si el lejano ancestro semita o el más inmediato abuelo, pero es el caso que la reivindicación de Bernal de esas piezas no consideradas incluye a ambos elementos, fenicios y egipcios, como clave esencial para la construcción de un modelo cultural para el Mediterráneo oriental mucho más integrado y coherente.

Varias razones son las apuntadas por Bernal para explicar la razón del soslayo al que se había sometido a esas piezas desdeñadas por los modelos anteriores. La construcción del modelo que Bernal denomina *moderno* cristaliza a la vez que se establecen las mejores y más influyentes cátedras de historia y arqueología en una Europa embarcada en la dominación colonial de Asia y Africa en el último tercio del siglo XIX y que tendría serios problemas de autoestima y de conciencia en fundar las bases de su propia identidad cultural en los antepasados de aquéllos a quienes con tanto ahínco se empeñaba en civilizar (y explotar). Además, como sabemos todos, Grecia es otra cosa. No es el oriental semítico ni el misterioso africano. Es lo racional, lógico, heroico y la madre de todas las virtudes modernas que nos adornan.

Probablemente sin pretenderlo, la propuesta de Bernal se materializa en fechas cercanas a la lectura que Edward Said produjo de la génesis del orientalismo como un fenómeno (fundamentalmente literario) reduccionista y cosificador de las naciones y pueblos que van a ser objeto de explotación colonial.³ Ese reduccionismo se materializa en un uso del término “Oriente” que reúne una serie de realidades diversas y dispares, cuya simplificación y alterización es una condición previa y necesaria a su dominio físico. El concepto “oriental”, pues, señala al “otro”, diferente, peor, inculto, mezquino, cruel, bárbaro, extraño y antítesis de los valores que comparten aquéllos que usan el término y en los que fundamentan su dominio.

Más de veinte años han pasado desde las propuestas de Bernal y Said, y éstas han tenido diversas continuidades que no es necesario manifestar aquí. Pero sí es

² Thomas Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1981

³ Edward Said *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2003.

conveniente hacer patente, especialmente en el caso de Bernal (por las bases personales de su motivación), que la búsqueda de piezas perdidas del rompecabezas o eslabones sueltos en la cadena es una actitud encomiable en cualquier disciplina, especialmente cuando uno las personaliza hasta el extremo que él lo ha hecho. Con todo, y pese a las apariencias, nuestro país no es ajeno a las corrientes académicas de su entorno. Una ancestral tradición antisemita actúa como seña de identidad cultural en nuestros ambientes más arriscados. La búsqueda y el anhelo de una limpieza de sangre cultural (exenta de mancha de judío o moro) podría ayudar a explicar actitudes historiográficas que han categorizado peyorativamente la presencia fenicia, por semita y mercantilista, en la Península Ibérica a la vez que ensalzaban los aspectos marcadamente heroicos de las gestas de Coleo de Samos y sus émulos, dotadas a los ojos de los protagonistas de esas mismas actitudes historiográficas de un neto perfil clásico descendido y encarnado sin duda a partir de los relieves del Partenón. Mejor descender de los héroes de Ilión que de los abuelos de los judíos.⁴

Con todo, esa pieza que faltaba en este rompecabezas es, a su vez, compleja y múltiple, dotada de dinámicas internas y fenómenos de expresión externos que hacen conveniente no sólo su explicitación sino también su análisis, como los veinte años transcurridos desde Bernal y Said aconsejan. La dinámica de los flujos históricos y culturales eficientes entre los mundos egipcio y fenicio dista mucho de haber sido evidenciada. El mundo egipcio faraónico permaneció en una burbuja histórica desde sus orígenes acorde con las características geoculturales de su posición en el mundo. Su surgimiento y desarrollo precede en milenios al del resto de culturas que posteriormente van a constituir los mimbres de la cesta interpretativa de las dinámicas históricas en el Mediterráneo y sólo esta circunstancia de mera longevidad permitiría ya establecer un claro crédito en su haber en relación con su responsabilidad o no en lo que las fuentes de todo tipo nos trasladan de esa cesta interpretativa antes mencionada.

A menudo se pasa por encima el hecho de que siglos antes de que los fenicios se aventuraran en el mar motivados, entre otras razones, por las poderosas presiones ejercidas por imperios continentales, sus puertos y ciudades habían sido visitados regularmente por las naves que hasta ellas viajaban desde el delta del Nilo. La ruta que estas naves realizaban, la costera a lo largo de Palestina, era con toda probabilidad la mejor conocida del Mediterráneo oriental, aunque sólo sea por el hecho de que uno de los dos términos de la ecuación, el egipcio, estaba en condiciones sociales, culturales y técnicas de realizarla siglos antes que el resto de los posibles candidatos. El rastro de esta actividad puede ilustrarse con los restos arqueológicos de procedencia egipcia en Levante y, especialmente, por el papel que la navegación a Biblos desempeña en la religión y la literatura egipcia, precediendo en siglos al momento de expansión fenicia que es el principal responsable con diferencia de la

⁴ Una muestra de esta actitud se puede evidenciar en la obra de Schulten (*Tartessos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1945) como se ha puesto de relieve recientemente por Moreno Arrastio, F. J. "El viaje fractal de Adolfo Schulten" en Plácido Suárez, D., Moreno Arrastio, F. J. y Ruiz Cabrero, L. (coords.), *Necedad, sabiduría y verdad: el legado de Juan Cascajero*. *Gerión*. Vol. Extra, Madrid, 2007, 143-172.

diseminación de elementos, materiales o de otra índole de la cultura egipcia en el entorno mediterráneo, siendo un hecho que a los propios egipcios este aspecto de la expansión territorial y cultural les dejó siempre particularmente fríos, a pesar de la temperatura habitual de su habitat. Los egipcios hicieron de Biblos y su entorno una parte esencial de su sistema ideológico al integrarlo en argumentos teológicos y en mitos tan centrales al sistema monárquico como el ciclo de Osiris, cuyo féretro navega hasta esta ciudad costera en la que encalla y se convierte en el pilar *Djed*, símbolo de la estabilidad dinástica.⁵

Los intereses egipcios en Biblos no son territoriales. Los navegantes egipcios actúan por encargo real, y comercian en su nombre repatriando con ellos a su regreso una cantidad importante de objetos suntuarios y materiales exclusivos que, precisamente por llegar a Egipto en el contexto de expediciones encargadas por el monarca, adquieren inmediatamente el sentido de expresar la cercanía de quien ostente un objeto de esa procedencia o material a la figura del rey y, por tanto, su participación en las tareas reales, sacras o civiles. El hecho de que estas expediciones estén exclusivamente en manos del rey explicaría el porqué de este valor añadido a los objetos y materiales procedentes de estas expediciones.

Durante los siglos que van desde la II dinastía hasta el final del Reino Nuevo, la actividad egipcia en Levante va a estar encaminada a asegurar el flujo de materiales, el tránsito seguro de las caravanas, la amistad y protección de sus enviados que lleven a cabo su misión bajo las garantías de la monarquía egipcia.⁶ La presencia egipcia en Levante aparece, pues, a los ojos de los que los ven llegar cargada significativamente de una serie de características que serán probablemente relevantes para entender la peculiar fascinación que lo egipcio como seña de identidad ejerce en ese ambiente. Para el habitante de las costas de Levante el egipcio que llega hasta ellas es un ser distinto y superior desde el mismo momento en el que es él el que visita al levantino y éste está imposibilitado en este momento de hacerlo a la inversa. Si pensamos en los momentos iniciales del contacto quizá pudiésemos entender cómo el hecho evidente de la no contigüidad territorial ha permitido categorizar a los navegantes egipcios que se acercaban a los puertos levantinos, especialmente Biblos, como alguien cuyo contacto no engendra amenaza, sino únicamente prosperidad, al ser portadores de capital dispuesto al intercambio comercial con las caravanas que proceden de lugares más lejanos. La mayor afluencia económica exenta de amenaza y la capacidad tecnológica suficiente como para llegar a sus tierras salvando la no contigüidad sin que esta visita pueda ser devuelta, inmediata e inevitablemente hubo de generar en la cultura visitada (la levantina) una percepción de superioridad hacia los visitantes lo que, tarde o temprano, generará una voluntad de emulación y una serie de manifestaciones mimética en el seno de esta cultura receptora. El reflujo fue largo, primero por tierra, en forma de caravanas cananeas que visitan el propio Egipto y, desde luego, en forma constante y constatada de corrientes inmigratorias

⁵ Plutarco *Isis y Osiris*. Barcelona: Obelisco, 1997 (trad. de Mario Meunier).

⁶ Donald B. Redford *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*. El Cairo: American University in Cairo Press, 1995.

desde Palestina y más allá que encontraron acomodo y asentamiento en Egipto fundamentalmente como población servil y, varias generaciones más tarde, convertidos en población egipcia de pleno derecho y naturaleza en cuyo bagaje personal y cultural se hallaba ese origen levantino como marca distintiva pero no segregadora de sus personas.

El panorama de intercambio entre el mundo semita que devendrá en fenicio y el egipcio experimentará una interesante inversión de tendencia en torno a los momentos del inicio del I milenio AEC. A orillas del Nilo estos son los años y los reinados que contemplan el final del Reino Nuevo y los monarcas ramésidas. También son, en las tendencias historiográficas más y mejor establecidas, años de decadencia en lo exterior y de disgregación en lo interior. Mientras que lo primero es incontrovertible, lo segundo podría abocarnos a un debate que, aunque interesante de encajar en el tema que nos ocupa, nos llevaría inevitablemente a otros cerros no buscados. Al efecto del argumento que aquí se presenta, estos son también los años en los cuales las naves egipcias disminuyen e incluso detienen su ir y venir a los puertos levantinos. Decadencia o no decadencia, el hecho objetivo es que las mercancías y los bienes que allí iban a buscar los egipcios en el pasado son ahora traídos a sus puertas y a sus puertos por los descendientes de aquellos semitas asombrados por su proverbial opulencia, ciencia y sabiduría desde los albores de su experiencia histórica. La expansión fenicia tiene como uno de sus apartados, tan soslayado como las etimologías y aspectos formales y de fondo resaltados por Bernal, el hecho difícilmente discutible de que la ruta comercial naval establecida entre ambos mundos, abierta y eficiente desde un milenio y medio antes, se constituya ahora en una de las primeras autopistas de salida de los navegantes fenicios a un mundo nuevo, amplio, abierto a la exploración y a la explotación.

La evidencia es difícil de ver pero no de encajar. El conocido texto de Wenamón⁷ pone en boca del gobernante fenicio lo que es todo un homenaje a esa situación de dependencia histórica y cultural cuando contrapone la evidente falta de maneras del egipcio en sus acciones con lo que habría de esperarse del enviado procedente de un país del cual “toda ciencia y sabiduría” había llegado hasta la tierra gobernada por el fenicio. Uno se ve obligado a señalar, en este contexto, que la regañina que recibe Wenamón no le es dirigida por ser un egipcio en decadencia, sino por serlo torpe. Varios pasajes en el texto dejan muy a las claras que la consideración, estima, mutuo beneficio, respeto y consideración de Djekerbaal hacia la monarquía egipcia se centra en la figura de Smendes, quien controla el delta del Nilo y con quien éste último mantiene una relación constante y contante. Los valores expresados por Wenamón no se corresponden con los egipcios en un sentido general, sino con los valores de un sacerdote de Tebas, alejado del mundo de intercambio y mutua relación de beneficio en la que se halla cada vez más inserto el mundo delta egipcio (incluida la capital Menfis) y cuya génesis puede sin duda rastrearse desde el reinado de los prime-

⁷ Una traducción y comentario con abundante aparato crítico y notas en José M. Galán *Cuatro viajes en la literatura del antiguo Egipto*. Madrid: CSIC, 1998.

ros ramésidas, con el empuje decidido a hacer de Tanis la puerta de entrada al país.

El intercambio verbal entre Wenamón y Djekerbaal es muy rico en matices y contrastes, especialmente porque no existen testimonios escritos abundantes en los cuales se pueda observar a un egipcio poniendo sus valores encima de una mesa compartida por otros que también depositan los suyos. De los varios diálogos que el texto contiene, quizá el más apropiado para el propósito que nos hemos fijado en el presente trabajo sea el que tiene lugar en Wenamón 2,55 y ss. Tras varias peripecias en las que se han puesto de manifiesto de una parte la torpeza del sacerdote egipcio en el contexto, nuevo para él, en el que se encuentra y de otra la paciencia y el entorno egipcio del monarca de Biblos, una vez que éste último ha efectuado, por fin, lo que Wenamón siempre había sostenido que se trataba de una orden de Amón (la entrega de la madera para la barca sagrada de la divinidad) y está a punto de partir con el cargo, el sacerdote tebano le pregunta al monarca fenicio:

“¿no te placería tener una estela hecha para ti? y que dijera “Amón-Ra, Rey de los Dioses me envió a Amón-del-Camino, su mensajero vida, salud, fuerza y a Wenamón, su enviado humano, a buscar madera para la noble y grande barca de Amón, Rey de los Dioses. Yo la talé (la madera), la cargué a bordo. La proporcioné con mis propios cargueros y mis tripulaciones. Hice que llegaran a Egipto para que se me concedieran cincuenta años por parte de Amón por encima de mi destino. Y puede ser que llegue después un mensajero desde la tierra de Egipto que conozca la escritura y que lea tu nombre en la estela; recibirás entonces agua del Oeste como los dioses que allí se encuentran.”

La propuesta de Wenamón es crucial, porque es el último de los valores que, como egipcio, pone encima de la mesa de la negociación. Es el argumento que cierra el tema de la discusión sobre si Djekerbaal va a hacer la voluntad de Amón o no. Clara y simplemente el tebano le propone al fenicio que se haga una estela en la que mencione que ha llevado a cabo lo que desde el principio de su encuentro Amón (hablando por su boca) le ha pedido. La respuesta que recibe es lo suficientemente ambigua como para que merezca algo de atención. El monarca fenicio le dirige la frase “es un buen discurso el que has hecho”, y esta afirmación se ha querido interpretar como una alusión irónica de desprecio a los valores del egipcio. Quizá esté aún por descubrirse entre las ruinas de Biblos la estela egipciante de un pequeño monarca que aportó madera para la barca sagrada de Amón en torno al cambio de milenio. O quizá el pasaje citado sólo se materializó en la mente de su autor egipcio para epitomizar la esencial diferencia de valores entre dos mundos, un subgénero literario ya clásico en la literatura egipcia y que contaría con ejemplos tan notables como *La historia de Sinuhé*.⁸ En cualquier caso, el fragmento citado permite observar en un único momento tanto este intercambio entre la mentalidad egipcia y la fenicia como el contexto en el cual se justifica y explica la erección de una estela egipcia.

La estela propuesta por Wenamón ha sido generalmente interpretada como un monumento conmemorativo. Pero esta explicación deja abiertas las cuestiones rela-

⁸ Galán *op. cit.*

tivas a los presupuestos en los que tal conmemoración se debiera de basar. La integridad física y la seguridad de Wenamón quedarían en posición inestable si esa conmemoración tuviera visos funerarios en relación con el propio Djekerbaal, especialmente tras el pasaje en el cual el fenicio le enseña al egipcio las tumbas de los enviados egipcios anteriores a su llegada. No hay ironía en las palabras de Wenamón. Literariamente hablando el tebano es un carácter carente de sentido del humor y sus palabras tienen el ardor del clérigo convencido de que el mundo que habita se desvía peligrosamente de lo establecido en los designios divinos. Uno se pregunta qué es exactamente lo que el tebano propone al fenicio que conmemore. Si fuera el hecho de haber comerciado con Egipto lo conmemorable, el propio Djekerbaal ya menciona en los pasajes anteriores que está habituado a ese trato con Smendes, y no es algo que le sea tan extraño que le merezca una atención especial. El clérigo empeinado no le viene a descubrir que ha hecho algo digno de sentirse orgulloso. Lo hace un día sí y otro también. Lo que el pequeño zelota tebano le está diciendo es algo perfectamente coherente con su discurso anterior. Cada vez que se han encontrado Wenamón ha bombardeado a Djekerbaal con el argumento de autoridad religiosa egipcia: “Tienes que cumplir la voluntad de Amón.” Djekerbaal podría haber expresado con intensidad vocálica justificada el concepto que Amón le sugería en esos momentos, pero en su favor hay que señalar que en el texto se abstiene de ello, por el contrario, produce la frase anteriormente mencionada en la cual rinde un claro homenaje (en un texto egipcio, hay que recordar) a la posición prestigiosa de la cultura y los dioses egipcios en el desarrollo de la sociedad levantina. La posición de Djekerbaal es la de que Wenamón no sabe dónde tiene la mano derecha y le pide algo que ningún egipcio le ha pedido antes. Ahora, una vez que el fenicio ha hecho lo que le ha pedido el egipcio enviado del dios Amón (cómo no cesa de repetir) el tebano le propone que mande realizar un documento que exprese precisamente el hecho de que ha cumplido la voluntad del dios.

Un interesante aspecto del texto de Wenamón radica en que, a pesar de la intensa carga tradicional del discurso del sacerdote, sin embargo éste no reconoce a ningún carácter la categoría de rey egipcio, es decir, de faraón. Se la niega a Smendes y a Tanetamon a los que se refiere como “los dos pilares que Amón ha colocado en el norte del país.” Se la niega también a Khaemwese, probablemente uno de los últimos reyes ramésidas a los que su superior inmediato, Herihor, primer profeta de Amón en Tebas ha substituído o derrocado. Tampoco se la concede a éste último carácter, Herihor, a pesar de que nos conste que la irregular situación del sacerdocio tebano en este momento desembocará en la asunción de la titulación real por Pinedjem, el hijo de Herihor. La realeza como tal ha desaparecido de la tierra, o tal parece, y la frase aplicada a Khaemwese por Wenamón es definitiva de su actitud; “era un hombre y sólo un hombre.” Pues bien, con todo, el único carácter al que el texto le aplica el calificativo de faraón, es decir, de rey en el sentido egipcio del término es, precisamente, Djekerbaal. La corte del monarca fenicio está lo suficientemente egipcianizada como para que los dos principales caracteres hablen sin intérprete entre ellos, lo que no ocurrirá cuando Wenamón llegue a Alashiya y pida un intérprete entre la audiencia que pueda hablar egipcio y la reina del lugar, Hatiba, exprese claramente en el texto que no entiende a Wenamón cuando éste le habla. Es

también una corte lo suficientemente egipcizada como para que rodeen a Djekerbaal no sólo cantantes egipcias como Tanetet que le consolará cuando lllore su desesperación sobre las playas de Biblos, sino también y especialmente, Penamón, el consejero de apropiado nombre egipcio (*pAy-n-imn* “El que pertenece a Amón”) que le reconvenirá cuando la sombra de Djekerbaal le toque. Las palabras del consejero egipcio son claras “la sombra de Faraón, vida, salud, fuerza, te ha tocado. Has cometido sacrilegio.” Esta es la única ocasión en que el autor del texto ha decidido otorgar a un carácter del texto la condición de rey egipcio, con la jaculatoria tradicional que acompaña la mención de su nombre.

La identificación de Djekerbaal como un faraón egipcio a los ojos del sacerdote tebano permite comprender mejor la respuesta de Djekerbaal a la propuesta de erección de una estela. La frase “es un buen discurso el que has hecho” puede tener ironía, es cierto, pero en el seno de la dinámica intratextual supone un punto de inflexión fundamental que altera la dirección de la narración. A partir de este momento el monarca fenicio cambia completamente de actitud hacia Wenamón. Previamente se ha mostrado iracundo y displicente, incluso insultante. A partir de este momento el trato que le muestra al egipcio es benévolo y complaciente. Le envía al secretario a interesarse por la causa de sus lágrimas sobre la arena cuando observa las naves de los *tjeker* que le cierran la salida y, a fin de que no se desespere le envía a la cantante Tanetet y un cordero, presumiblemente para ser consumido en su compañía. De la misma manera, cuando los *tjeker* formulan su acusación de piratería contra Wenamón ante el monarca fenicio, Djekerbaal se limita a declarar salomónicamente que mientras se encuentre en su puerto, Wenamón está bajo su protección, y que si quieren capturarlos tendrán que hacerlo una vez que se halle en el mar abierto. Esta actitud por parte de Djekerbaal puede ser explicada en virtud de los tratos habidos con Smendes con quien, como se ha visto más arriba, es en el momento presente y ha sido en el pasado más reciente su socio comercial y con quien el trato relativo a la madera se ha llevado a efecto. El enviado que llegó como pirata sin credenciales se ha visto confirmado y validado en su misión una vez que las cartas mandadas a Smendes fueron respondidas con el envío de bienes para materializar la transacción. Sin embargo, no es menos cierto que la actitud de Djekerbaal hacia Wenamón no experimenta este cambio radical una vez que el trato se ha producido y la madera está lista, momento en el que Djekerbaal aún le trata con desprecio y le insta a marcharse pronto si no quiere experimentar su furia. El cambio se produce tras las palabras del egipcio, recitando una estela para el rey y recibiendo unas palabras de aprobación, irónica o no, de éste último. Este discurso de Wenamón acompaña el cierre de este trato a los ojos de los dioses egipcios (para Djekerbaal probablemente se había cerrado antes) y abren una nueva fase en la narración. Como se ha mencionado, esta fase está caracterizada por una actitud diferente por parte del propio Djekerbaal hacia Wenamón. De la ira comparable a la furia del mar se pasa a la clemencia y a la justicia. Algo ha ocurrido entre ambos extremos y la última conversación mantenida entre ambos parece ser la clave. Si nos atenemos a la idea anterior de que el autor del texto parece conferirle a Djekerbaal la categoría de monarca egipcio, entonces estaríamos en condiciones de entender mejor la escena que se desenvuelve ante nuestros ojos como un ejemplo más de un *topos* literario egipcio, el

que podríamos denominar “El justo alejado.” En esta tematización, un personaje ajeno a la corte, no perteneciente a ella, es reclamado para dirigirle al monarca palabras que le solucionen un problema, que le produzcan solaz o que le descubran algo nuevo. Generalmente, el término utilizado para definir el discurso que el justo pronuncia ante el monarca es el de *mdt nfrt*, similar al que el fenicio Djekerbaal utiliza para referirse a las palabras de Wenamón cuando le propone la erección de la estela. El ejemplo más completo sería el contenido en el “Discurso de Neferti” en el cual un rey Snefru preocupado por obrar bien y de un modo justo requiere la presencia de un sabio desconocido por él, Neferti, que le va a proporcionar una visión del futuro que anunciará la llegada del Reino Medio.⁹ Obviamente, se trata de un texto de éste último periodo. En otros contextos, el “buen discurso” tiene por objeto sacar al monarca de un estado de ánimo colérico, impredecible, destructivo y negativo, cercano al de Seth, parte de su identidad ideal, e inclinarlo hacia una identificación con Horus, apaciguado, predecible, justo y constructivo. Esto es exactamente lo que hace Wenamón con Djekerbaal por medio de su “buen discurso.” No cabe mayor halago para el fenicio que ser tratado de faraón, ni cabe mayor consideración para el tebano que jugar el papel de “justo alejado.”

Así pues, el episodio de la propuesta de erección de una estela por parte de Wenamón parece tener un doble sentido en seno de la dinámica intratextual de la narración. De una parte cierra el discurso del sacerdote tebano, machaconamente repetido, y que exige al monarca fenicio que cumpla la voluntad del dios. Una vez que, aunque haya sido por la intercesión *in extremis* de Smendes, Djekerbaal ha llevado a cabo lo que Amón le ha pedido (obviamente por boca del propio Wenamón), el egipcio le señala al fenicio esta circunstancia. Djekerbaal ha cumplido lo que se esperaba de él. Probablemente si pudiésemos preguntar a Djekerbaal cual es el trato que él había cumplido, nos encontraríamos con que el fenicio nos respondería que el trato fue con Smendes, quien envió los bienes materiales necesarios para llevar a buen fin la transacción y con quien tiene una larga relación comercial explicitada en la propia narración. Es obvio que la especial situación y personalidad de Wenamón le hace ver y defender otra cosa, es decir, que el trato ha sido directamente con Amón, y que eso eleva a Djekerbaal a la categoría real faraónica que le ha sido negada a otros personajes de la narración. Este es el segundo sentido que la propuesta de erección de la estela nos indica. La consideración de Djekerbaal como monarca a los ojos de un egipcio supone que *puede y debe* realizar un monumento que materialice el hecho de haber realizado la voluntad del dios. Esto es algo inherente a la condición de monarca que Wenamón, como halago tras un trato difícil, le otorga a Djekerbaal con sus palabras y que el autor del texto parece corroborar como algo esencial al sentido general de la narración. El cambio evidente de actitud de Djekerbaal corrobora que este halago de Wenamón no ha caído en oídos completamente sordos,

⁹ El *topos* puede identificarse en el personaje Djedi del cuento de la corte de Khufu contenido en el papiro Westcar, e incluso en el conocido como *El campesino elocuente* (Emma Brunner-Traut *Cuentos egipcios* Madrid: Edaf, 2000).

aunque el texto esté muy probablemente destinado para su consumo a orillas del Nilo y no del Orontes.

La estela propuesta por el tebano nos permite especificar y ejemplificar dos aspectos esenciales en los que radica el mecanismo intelectual que las produce. En primer lugar el hecho de que las estelas las crea el rey, ya sea por orden directa o por delegación de su potestad. En segundo lugar, y consecuencia del primero, que ésta creación expresa la materialización de una relación directa entre el monarca y la divinidad, lo que hace incontrovertible el hecho de que sea el monarca el que las realice o las propicie. Las estelas egipcias son, por lo tanto, primariamente documentos que le dan corporeidad material a la relación entre un monarca y una divinidad. Este es el halago de Wenamón, lo que le dice a Djekerbaal es básicamente que “después de todo, tú que eres un rey tienes derecho a poner entre tus honores el que has cumplido la voluntad del dios, y esto perdurará para siempre.” En resumidas cuentas, el tebano le propone una estela porque eso es lo que un rey egipcio haría, y para él Djekerbaal se ha comportado como tal al cumplir la voluntad de Amón.

Un elemento clave de esta perduración eterna es la expresión escrita de esta materialización, especialmente en el caso de la lengua egipcia expresada a través de los caracteres jeroglíficos. El propio Wenamón lo resalta al señalar que “vendrá otro enviado que sepa leer (jeroglífico) y dirá [...]. Lo que sigue no es sino el texto de una estela tal y como la concibe un monarca egipcio, de hecho, lo que hace Wenamón es leerle mentalmente el texto de esa estela que propone. Le presenta una estela en el aire. La expresión escrita en jeroglífico refuerza la relación existente entre la monarquía y la divinidad, toda vez que el jeroglífico es el vehículo de comunicación escrita entre ambas entidades. La escritura se presenta así, en la propuesta de Wenamón, como el vínculo exclusivo entre el monarca y la divinidad, un privilegio inigualable del que sólo un rey puede hacer uso. El discurso de Wenamón se cierra, pues, con este planteamiento. De nuevo, el cambio de actitud del egipcio es prueba de una aceptación, siquiera tácita, de este discurso.

La categoría de documento escrito de la estela está en la raíz de su estructura como vehículo de comunicación y de mensaje. La estela es, en esta concepción, un discurso en el que se entremezclan significante y significado. La peculiar estructura del sistema jeroglífico de escritura permite una flexibilidad en la expresión del mensaje propuesto en el que se integren tanto el modo de la expresión como lo que se quiere expresar dada la iconicidad de los signos lingüísticos empleados en los que la forma física puede jugar un papel determinante en el mensaje final. Como ya se ha mencionado, la estela egipcia es un documento que explicita actos reales. Los actos reales, especialmente los expresados por medio del sistema jeroglífico de escritura, tienen por finalidad la adición al proceso de la creación del mundo o al mantenimiento de éste, de tal manera que la volatilidad de una palabra pronunciada quede materializada y, por tanto, añadida a la realidad presente. Uno puede concebir también la estela como un pacto por escrito entre las dos entidades mencionadas. Pero el pacto, y su constatación por escrito nos habla de prestaciones y contraprestaciones por parte de los signatarios. Si la estela es algo privativo del rey, el mensaje de la estela debería expresar lo que el rey ha realizado en virtud de ese pacto. Este sería un contexto apropiado para entender la posición de Wenamón y Djekerbaal. El

monarca fenicio ha cumplido lo que el pacto con la divinidad le obliga, contraído por él a sabiendas o no, que poco les importa esto a Wenamón y a Djekerbaal, a cada uno por razones diferentes. Ha entregado la madera necesaria para el dios. La contrapartida que el dios otorga es, básicamente, poder en la tierra o, en palabras del propio Wenamón ... *cincuenta años de vida sobre lo concedido*. La justificación del poder radica en el ejercicio del mismo. El poder sobre esa tierra que pertenece a la divinidad pero que está escasamente hollada por ella, le es concedido al monarca junto con los atributos para ejercerlo. *Fuerza, vida, salud*, la triple jaculatoria típica egipcia expresa un compendio de la serie de conceptos englobables en esta categoría de atributos. Los dioses egipcios, a diferencia de sus colegas del mundo clásico, no gustan de pasearse por sus dominios terrenales ni de alternar relajadamente con sus dependientes mortales. Los dioses egipcios son terratenientes ausentes que le dan poder a un individuo que comparte su esencia divina, el rey, para que administre la creación y, a su vez, les haga llegar los réditos que les son debidos. Pero para que el rey pueda administrar el mundo de los mortales al menos parte de él mismo debe ser mortal, de modo que pueda habitar un mundo ajeno y separado del de los dioses y para que pueda relacionarse libremente con los dioses parte suya debe ser divina. Tal es la base de la personalidad dual del monarca egipcio.

El diálogo sostenido por los dos principales personajes es ilustrativo del contraste entre dos mentalidades bien diferenciadas. La oposición en la narración de la visión de la realidad egipcia y la fenicia han sido una parte fundamental en la interpretación global del texto. El papel intratextual que representa la estela propuesta por el sacerdote tebano como punto de unión de ambas actitudes y punto final de la disputa que ha tenido lugar ante los ojos del lector es, probablemente, una ventana abierta de comunicación entre esos dos mundos aparentemente opuestos encarnados por Wenamón y Djekerbaal. Asomarse a esa ventana debería facilitarnos la observación y comprensión del paisaje.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, Jan, "Literatur zwischen Kult und Politik: zur Geschichte des Textes vor dem Zeitalter der Literatur" en Assmann, Jan y Blumenthal, Elke, (eds.) *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten : Vorträge der Tagung zum Gedenken an Georges Posener, 5.-10. September 1996 in Leipzig*, 3-22.
- EGBERTS, Arno, "Hard Times: The Chronology of "The Report of Wenamun" Revised", *Zeitschrift der Ägyptische Sprache* 125, 9. 1998.
- EYRE, Christopher J., "Irony in the Story of Wenamun: the Politics of Religion in the 21st Dynasty" en Assmann, Jan y Blumenthal, Elke, (eds.) *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten : Vorträge der Tagung zum Gedenken an Georges Posener, 5.-10. September 1996 in Leipzig*, 235-252. El Cairo : Institut français d'archéologie orientale, Bibliothèque d'étude ; t. 127, 1999.
- LOPRIENO, Antonio, *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne. Quatre séminaires à l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences religieuses, 15-27 mai 2000*. Édition revue par Christiane Zivie-Coche, Paris, Cybele, 2001.

- LOPRIENO, Antonio, *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz = Ägyptologische Abhandlungen, 48. 1988.
- MOERS, Gerald, *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität*, Leiden - Boston - Köln, Brill = Probleme der Ägyptologie, 19. 2001.
- MOERS, Gerald, Travel as Narrative in Egyptian Literature en Moers, Gerald (ed), *Definitely : Egyptian literature, proceedings of the symposion "Ancient Egyptian literature: history and forms"*, Los Angeles, March 24-26, 1995, 43-61. Gottingen: Seminar fur Agyptologie und Koptologie. *Lingua aegyptia. Studia monographica*. 1999.
- PÉREZ-ACCINO, José-R. "Unamón revisado" en González Wagner, Carlos, López Pardo, Fernando y Fernández Uriel, Pilar (eds), *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo : actas del I coloquio del CEFYP, Madrid, 9-12 de noviembre, 1998*, 1-8. Centro de Estudios Fenicios y Púnicos. 2000.
- SATZINGER, Helmut, "How good was Tjeker-Ba^cl's Egyptian? Mockery at foreign diction in the Report of Wenamⁿ", *Lingua Aegyptia* 5, 171-176. 1997.
- SCHEEPERS, Anne, "Le voyage d'Ounamon: un texte "littéraire" ou "non-littéraire"?", en Obsomer, Claude y Oosthoek, Ann-Laure (eds), *Amosiadès : mélanges offerts au Professeur Claude Vandersleyen par ses anciens étudiants*, 355-365. Louvain-la-Neuve: Academia , 1992.
- SUHR, Claudia, "Zum fiktiven Erzähler in der ägyptischen Literatur", en Moers, Gerald (ed), *Definitely: Egyptian literature, proceedings of the symposion "Ancient Egyptian literature: history and forms"*, Los Angeles, March 24-26, 1995, 91-129 Gottingen: Seminar fur Agyptologie und Koptologie. *Lingua aegyptia. Studia monographica*. 1999.