
UBA-INNER, “EL-QUE-ABRE-LA-PIEDRA”: EL PERSONAJE Y SU NOMBRE EN LA NARRATIVA EGIPCIA DE FICCIÓN, CON ESPECIAL REFERENCIA AL SEGUNDO RELATO DEL PAPIRO WESTCAR

José Miguel Serrano Delgado
(Universidad de Sevilla)

RESUMEN

El nombre es para los egipcios un elemento constitutivo de la naturaleza del individuo. En la narrativa de ficción, puede funcionar como caracterizador del personaje literario, ayudando a perfilar su imagen y actuación. En el segundo de los relatos contenidos en el Papiro Westcar, el “Cuento del Marido Engañado”, el protagonista, sacerdote-lector y mago, ostenta el nombre de Uba-Iner, “El-Que-Abre-la-Piedra”. Ofrecemos un estudio de este antropónimo, que puede llegar a relacionarse con la trama del cuento y con las acciones del protagonista.

ABSTRACT

The name was for the Egyptians an essential part of the individual. In narrative fictional texts, we find it describing the literary character, helping to shape its image and performance. In the second story contained in the Westcar Papyrus, the “Tale of the Deceived Husband”, the protagonist, a priest-reader and magician, bears the name of Uba-Iner, “He-who-open-the-stone”. We offer an assessment of the meaning and use of this name, clearly related to the plot of the story and the actions of the main character of the tale.

PALABRAS CLAVE

Nombre, literatura, Westcar, magia.

KEYWORDS

Name, literature, Westcar, magic.

Para los antiguos egipcios el nombre es un componente fundamental del ser. Conjuntamente con otros conceptos, la mayoría de ellos de compleja y difícil definición, como el Ka o el Ba, el nombre era parte fundamental de la persona, del individuo. Participaba de su esencia vital, compartía su historia y estaba ligado a su destino. Si se trataba de algo o de alguien poderoso y célebre, como un rey o un dios, su nombre será además tenido en alta estima y respeto, pudiendo llegar a convertirse incluso en objeto de culto y de veneración¹. Así, templos y tumbas se llenaran de copias del nombre de la deidad o del difunto bienaventurado. Y no se trata solo de una manifestación de admiración o de homenaje: la repetición del nombre en forma oral o, mejor aún, perennizado en la escritura, se constituye en vehículo del culto y del ritual, en una fórmula para reforzar la eternidad vital y la energía de este ser continua y reiteradamente nombrado. Pero también es cierto lo contrario: si se quiere combatir algún poder, si se le quiere debilitar, anular su acción o sencillamente destruirlo, nada mejor según los parámetros del pensamiento mágico-religioso egipcio que atentar contra su nombre, dañarlo, borrarlo incluso, con la convicción de que así se niega su existencia y por tanto cualquier capacidad de actuar y de infligir daño. Es lo que, siguiendo la terminología de la historia del Mundo Clásico, seguimos denominando en Egiptología *damnatio memoriae*.

Por todo ello, es opinión común entre los egiptólogos que la elección o la asignación del nombre distaba mucho de ser el resultado de factores casuales, de un proceso arbitrario

¹ Para una buena presentación de estas cuestiones ontológicas fundamentales, ver Hornung 1982 pp. 66 y ss. ; Speiser 2000. Este trabajo se ha realizado en el marco de proyecto de investigación nº HAR2014-52323-P del Ministerio de Economía y Competitividad (Programa Nacional de Investigación Científica, Tecnología e Innovación).

o mecánico, y tampoco fruto de decisiones ligeras o caprichosas. Para el egipcio, recibir y ostentar el nombre adecuado tenía suma importancia. Imprimía carácter; era la pantalla que proyectaba la imagen y la calidad del individuo. Se convertía en reflejo y espejo de cualidades, valores o esencias, y señalaba el lugar que uno ocupaba en el mundo². También podía contribuir en no poca medida al éxito de una trayectoria, o al triunfo social y político de una vida, humana o divina. En el caso de los dioses, apenas es necesario justificar o ejemplificar todo lo que llevamos dicho: el nombre del dios es uno de los elementos claves para entender la esencia divina y el ámbito de actuación de un poder sobrenatural. Los nombres del dios (que puede -y suele- tener varios) conectan con la parcela del cosmos que está bajo su protección, los procesos o dinámicas de la naturaleza, del universo creado que según la constitución original elaborada por el demiurgo han quedado como su competencia y responsabilidad. Si focalizamos en los soberanos, los faraones que se suceden en dinastías en el trono de Egipto, la cuestión adquiere la mayor relevancia y requiere una profunda y prioritaria atención por parte del historiador³. Y no solo porque según el período o la dinastía concretos estuviera de moda o fuera costumbre insistir en un nombre u otro nombre (Sesostris, Thutmosis, Amenhotep, Ramsés o Psamético), normalmente teóforos que en principio marcan claramente la predilección o devoción especial hacia determinadas deidades. Los reyes de Egipto asumían en la entronización todo un protocolo onomástico compuesto, en su formato clásico final, de hasta cinco “nombres” (en realidad, títulos seguidos de una denominación personalizada), además de un gran número de epítetos o expresiones que en su conjunto forman lo que los textos llaman el “Gran Nombre” (*rn wr*) del soberano. El “Gran Nombre” no solo era un complejo y sofisticado instrumento para individualizar al ocupante del trono, diferenciándolo de sus antecesores más o menos homónimos. Es también un vehículo de propaganda, un objeto de culto, por cuya mención se han de hacer los juramentos y las declaraciones oficiales. Pero, para lo que a nosotros nos interesa, el protocolo onomástico del soberano es uno de los mejores recursos para proclamar la misión real, la forma de entender el gobierno, las relaciones con los dioses, con los súbditos, con los pueblos y naciones vecinas; es un código capaz de contener, y comunicar a aquellos suficientemente preparados para entenderlo, el programa de gobierno que se va a seguir, las líneas de actuación que el soberano va a hacer suyas, la ideología teórica y los planteamientos pragmáticos –si se nos permite emplear estas expresiones tan actuales- de un reinado que comienza⁴. Prueba de todo esto es el cuidado y la formalización institucional que parece rodear la elección del nombre del nuevo rey, por un proceso en el que participaban posiblemente los más influyentes y poderosos cortesanos y notables, proceso seguramente pausado y meditado⁵.

Si descendemos al nivel de los simples particulares, la cuestión se nos plantea más ambigua y difícil de precisar, al menos en el caso de la élite de cortesanos, escribas y funcionarios del entorno real, el auténtico nervio que sostiene al estado egipcio y el sector socioeconómico que mejor podemos conocer. Está claro que el nombre se asigna con frecuencia en relación con las circunstancias del embarazo o del parto, algo perfectamente comprensible en un contexto en el que el nacimiento es un momento de altísimo riesgo para madre e hijo y donde la mortalidad infantil es uno de los azotes más temidos⁶. Pero

² Aún sigue siendo como vamos a ver imprescindible para todas estas cuestiones la recopilación clásica de Ranke 1935.

³ El referente habitual es J. von Beckerath 1999. Ver también Bonhême y Forgeau 1988, pp. 34 y ss.

⁴ Postel 2004; Serrano Delgado 2001, pp. 175-184.

⁵ Un buen ejemplo de ello se contiene en la biografía de Udjahorresnet, de época Persa (Serrano Delgado 2004, pp. 31-52).

⁶ La reiteración del empleo de nombre como Imhotep (“*Bienvenido*”) puede sin duda ponerse en relación con esto.

también es evidente que muchos egipcios ostentan nombres que significativamente tienen que ver con sus devociones particulares, que se vinculan con su condición social, su actividad profesional o simplemente con la parcela de la administración a la que están adscritos. Así adquiere pleno sentido que buen número de escribas o letrados lleven nombres teóforos compuestos a partir de Thot, Ptah y otras divinidades relacionadas con la escritura, la sabiduría y el conocimiento. Pero aún es más llamativa la abundancia de antropónimos de médicos o personas relacionadas con las artes curativas que hacen referencia a la diosa Sekhmet o similares⁷. Y por otra parte es bien conocido el predominio de nombre amonianos entre los sacerdotes, funcionarios y servidores del “Dominio de Amón”, en su período más brillante, entre las dinastías XVIII^a y XIX^a⁸.

En realidad, el problema es que aún hoy día el estudio de la nomenclatura de los simples particulares es un tema muy poco desarrollado en el Egipto Faraónico. Seguimos dependiendo aún en la actualidad de obras de referencia ya antiguas y en la actualidad incompletas, como la (por otra parte siempre útil y excelente) recopilación de Ranke⁹. Además persisten muchas interrogantes acerca de los usos y costumbres que acompañaban la concesión del nombre, y las posibilidades de cambiarlo o de adoptar un nombre diferente, algo que en el caso de los soberanos es bien conocido y sujeto a explicaciones que tienen que ver con el desarrollo histórico¹⁰. Solo muy recientemente está empezando a cambiar este panorama, y ya contamos con algún trabajo sistemático y completo que aborda la cuestión de la onomástica centrándose en períodos concretos y limitados de la historia Egipcia¹¹.

Nuestro trabajo va a centrarse también en un contexto muy restringido y desde luego francamente especial: nos interesaremos por la nomenclatura que reciben personajes imaginados, que no han tenido una existencia real cierta, los protagonistas y actores de las obras de uno de los géneros más originales y valorados de la literatura egipcia, la narrativa de ficción, los cuentos y relatos¹². Se trata de historias que, al margen del posible escenario social e incluso del contexto histórico que a veces las enmarcan, de las tradiciones religiosas o de otro tipo que las inspiran, son el resultado de un proceso de creación, posiblemente largo, pautado por continuas reelaboraciones hasta la puesta final por escrito del texto que nos ha llegado. Un proceso en el que la incidencia de una eventual autoría individual es muy limitada y donde rastrear los orígenes y justificación de muchos elementos de la composición y de la trama, del relato en sí (incluyendo los nombres) es muy comprometido. Se trata de una cuestión general que no cabe abordar en toda su dimensión en el corto espacio de esta aportación. Nuestro objetivo, más limitado y concreto, consiste en ofrecer algunas consideraciones acerca de la relevancia y significado del nombre que reciben algunos de los protagonistas de estos relatos de ficción. Vamos a explorar la posibilidad de que la elección de estos nombres sea el resultado de un proceso meditado, coherente con la caracterización literaria del héroe, su personalidad, su destino y su forma de comportarse o de actuar al hilo del argumento de la trama.

⁷ Sekhmet es una diosa relacionada con la salud, con las enfermedades y por tanto con su curación. Cf. Jonckheere 1953; Ghalioungui 1983.

⁸ Ver, por ejemplo, Eichler 2000, incluyendo un amplísimo catálogo de funcionarios al servicio del dios, y los bienes y rentas debidos a su santuario de Karnak.

⁹ Cf. n. 2.

¹⁰ Basta citar los archiconocidos ejemplos de Amenhotep IV/Akhenaton, inaugurando la época Amárnica, o los múltiples cambios de la onomástica de Mentuhotep II Nebhetepre, al hilo los cambios histórico-políticos del comienzo del Reino Medio (para este último caso, que tanto debate ha generado entre los estudiosos, ver Postel 2004, Capítulo VI).

¹¹ Scheele-Schweitzer 2014.

¹² Para una aproximación a las novelas y cuentos egipcios, y a los textos más destacados ver, por ejemplo: Loprieno 1996; Parkinson 1997 y 2002, y en castellano Lefebvre 2003 y Galán 1998.

Es bien conocido que en cualquier obra literaria están presentes toda una serie de recursos o elementos que sirven para definir e individualizar al personaje. Entre estos elementos podemos enumerar la caracterización física, de aspecto o de indumentaria, la manera de hablar, las formas de comportamiento, y por supuesto también el nombre o apelativos que el protagonista recibe. La combinación de todos estos recursos permite justificar o hacer comprensible la trama, ayuda al lector o al oyente a percibir una determinada imagen, a orientar sus emociones, proporciona realismo y verosimilitud, animando el aliento ético y humano del relato.¹³ Un reto importante es que todos estos elementos son el resultado de un proceso de creación o de reelaboración que en última instancia depende de una determinada forma de pensar y entender el mundo, en suma de una mentalidad inserta en un contexto cultural e histórico que la separa, o la hace incluso diametralmente diferente de la nuestra propia, de la del historiador actual. Aun teniendo en cuenta que el oficio del historiador se ubica siempre en un diálogo entre el pasado y el presente, hay que ser muy conscientes de que estas obras literarias del pasado son, siguiendo los magistrales planteamientos de M.I. Finley “cuasi inaccesibles” y que hay que aceptar que géneros como la tragedia griega pueden en última instancia ser “ininteligibles en sentido moderno”¹⁴. Y, como señala Lazaridis, abordando específicamente nuestro tema. “*an ancient reader of these narratives was probably able to grasp connotations intended by the ancient autor...that a modern reader is unable to detect*”¹⁵. Además, en el caso de la onomástica, desentrañar estas cuestiones puede ser algo más intrincado aún, pues la asignación de un nombre, el antropónimo, su mensaje cultural o semiótico, es en definitiva un fenómeno lingüístico, inserto directamente en la dinámica de una lengua, con sus códigos, con sus reglas, que muchas veces son desconocidas por el investigador actual. Quienes se mueven en el campo de la filología egipcia, y se interesan por cuestiones de etimología y o estudios lexicológicos pueden comprender bien a qué nos estamos refiriendo.

No obstante estas dificultades, se han hecho algunas aportaciones relevantes en cuanto a la importancia y significación que un nombre tiene para caracterizar al héroe de una narrativa de ficción. No es casualidad que el texto que más atención ha recibido sea la *Historia de Sinuhé*, ya que se trata del relato sin duda más leído, conocido y popular del antiguo Egipto, al menos si atendemos al número de copias que nos han llegado. No solo es una obra de una sobresaliente calidad compositiva, con una trama desarrollada con ritmo y fuerza, con un lenguaje cuidado y un hábil empleo de los recursos literarios. Sinuhé es además la encarnación en última instancia del modelo social ideal, de lo que para los egipcios sería una trayectoria vital deseable (al menos para la élite): al margen de sus aventuras, Sinuhé es un noble, el eficiente funcionario, el buen cortesano que es objeto de la deferencia y de los favores del soberano y de la familia real¹⁶. El nombre de Sinuhé, absolutamente inusual, puede traducirse literalmente como “*El Hijo del Sicomoro*”, y contiene una innegable asociación con la diosa Hathor, que se vincula especialmente con este tipo de árbol. Esto se adecuaba perfectamente con las funciones que aparentemente desempeñaba Sinuhé en la corte con anterioridad a su huida y a su periplo por Siria-Palestina; era un funcionario vinculado con el harén, con la reina y los príncipes, algo que explica la familiaridad y la confianza con la que se le recibe en palacio a su regreso a Egipto. Por otro lado se ha apuntado acertadamente que este antropónimo puede contener un juego de palabras derivado de la raíz *nh* “escapar (a la muerte)”, o *nht* “refugio”,

¹³ N. Lazaridis 2012 y 2013; E. Meltzer 2007.

¹⁴ Tomado de Finley 1975, pp. 7-14 (el título del capítulo, “Desesperadamente Ajeno” puede describir adecuadamente la situación en la que el historiador se encuentra ante esta y otras cuestiones del estudio de la Antigüedad

¹⁵ Lazaridis 2013, p. 127.

¹⁶ Una buena presentación en castellano de este texto cenital en Galán 1998, pp. 61-128.

“protección (mágica)”, etc.¹⁷. En todo caso, en este relato la relevancia del nombre parece quedar clara en una de las escenas finales, la recepción oficial ante el soberano, la familia real y la corte: en este escenario, que prácticamente cierra el relato, Sinuhé no solo es rehabilitado, reubicado al servicio de un príncipe y premiado con todo lo adecuado para un funeral y un enterramiento dignos, sino que se le da un nombre nuevo, *s3-mhyt*, claramente una modificación del original, y que en este caso significa “*Hijo del Viento del Norte*”. No solo se trata de un precioso ejemplo de cambio de nombre por un particular (además alguien de edad avanzada) y del contexto en que se podría producir, sino que el nombre nuevo deriva sin duda de las peripecias y aventuras de Sinuhé por las tierras septentrionales de Siria pero, por otra parte, sigue conservando las resonancias hathóricas de su nombre original, ya que Hathor es reconocida asimismo como la “*Señora del Viento del Norte*”.¹⁸

Otra de las composiciones narrativas que merece nuestra atención es el conjunto de relatos conocido como *Ciclo del Setne Khamwas*, en demótico y obviamente muchos más tardío que Sinuhé. En un reciente estudio, St. Vinson parte del presupuesto de que “*the exploitation of the name for literary effect had the potential to create and reveal meaning in an especially powerful way*”¹⁹. Así, entiende que los nombres de los dos protagonistas femeninos del “Primer Cuento” de este ciclo, Ihweret y Tabubue, deben ser entendidos como relacionables y vinculados con la figura divina de Isis, de la cual esas dos personalidades femeninas son un trasunto o reflejo, en tanto que Naneferkaptah, esposo de Ihweret, es un antropónimo que conduce a la figura de Apis y por tanto a Osiris. La conclusión de este trabajo es que buena parte de la trama del “Primer Cuento” de Setne Khanwas adquiere sentido y puede comprenderse mejor a la luz de la mitología osiriana, y de las leyendas e historias en torno a la pareja divina de Osiris e Isis²⁰.

Para terminar con estas premisas fundamentales, posiblemente no esté de más puntualizar que si bien la presencia de un antropónimo determinado, y su significación cultural o lexicológica, puede relacionarse más o menos directamente con la caracterización literaria de un personaje, también su ausencia o, mejor dicho, la aparición de protagonistas o héroes de estos relatos que son dejados voluntaria y conscientemente en el anonimato, es algo que tiene un sentido propio. En muchos casos se trata de personajes secundarios, o que juegan un rol menor en la historia y en la trama: una criada, un servidor, un campesino, gente predominantemente de una baja extracción social, condición que de esta forma queda posiblemente de esta manera reafirmada²¹. Pero hay algunas excepciones a esta norma, como es el caso, por otra parte notorio, de los protagonistas del *El Cuento del Naufrago*, y *El Príncipe Presdetinado*. En ambos relatos, el recurso al anonimato, o a no destacar al protagonista con un nombre propio específico, parece ser un modo de desligar la trama de cualquier similitud con un trono realista. Se trataría, en definitiva, de una estrategia para acentuar el carácter de ambos cuentos no simplemente como ejemplos de narrativa de ficción sino como relatos fantásticos (*fairy tales*)²².

Teniendo en cuenta todo lo que llevamos dicho, vamos tratar de realizar una aportación nueva al tema partiendo de otra de las más célebres muestras de la narrativa egipcia de ficción, el Papiro Westcar. Como es bien conocido, se trata de un documento que no solo contiene un relato, sino toda una serie de cuentos enlazados por una trama básica común: el célebre faraón Kheops, de la Dinastía IV^a, buscando distracción y ahuyentar el tedio,

¹⁷ Meltzer 2007, *passim*.

¹⁸ Parkinson 2002, pp. 163-165.

¹⁹ Vinson 2009.

²⁰ Vinson 2009, pp. 285 y ss.

²¹ Lazaridis 2012, pp. 3 y ss.

²² Lazaridis 2012, pp. 13 y ss.

reúne a los príncipes e hijos reales para que cada uno de ellos, por turno, ofrezca un relato, ambientado en general en los reinados precedentes y justificados por algún hecho mágico o maravilloso. Se han conservado hasta cinco de estos cuentos, aunque originariamente debían haber sido más. Todos ellos tienen como protagonistas a algún mago u hombre sabio, escriba y sacerdote, bien identificados por sus nombres, y que, por otra parte, conocemos por otras fuentes o documentos y parece que gozaron de una amplia popularidad y fama en el imaginario colectivo egipcio durante siglos²³. A priori uno puede suponer que esta obra es un precioso documento para la relación entre la onomástica y la caracterización literaria del personaje. Por ello es francamente llamativo que dentro de la amplia bibliografía y estudios centrados en el Papiro Westcar apenas se haya prestado atención a esta cuestión. Tanto más cuanto que una simple primera aproximación puede ya ofrecer resultados interesantes. Así, el personaje quizás principal y más famoso de esta serie de relatos, el “mago” Djedi, tiene un nombre *-ddi-* que se traduce fácilmente como el “*Perdurable*” (“*Estable*” o “*Firme*” en el sentido de permanencia o durabilidad).²⁴ Se trata de un nombre que se ajusta admirablemente con alguien que aparece caracterizado como una persona de extraordinaria longevidad, que ha alcanzado los 110 años²⁵, y que además diariamente ingiere la increíble cantidad de 500 panes, 100 jarras de cerveza, y la mitad de un buey²⁶.

Pero no es al mago Djedi al que vamos a dedicar nuestra atención. Nuestra intención es centrarnos en el Segundo Cuento del Papiro Westcar, que ha recibido diversas denominaciones según los estudiosos o traductores: “*Un Prodigio bajo el reinado de Nebka*” o “*El Cuento del Marido Engañado*”, este último quizás más elocuente y expresivo de la trama. Aunque su estado de conservación no es muy bueno, y abundan las lagunas, por estar el comienzo del documento conservado donde las roturas y las pérdidas son más graves, puede no obstante reconstruirse con relativa facilidad la historia en su conjunto y buena parte de los detalles que la adornan: durante el reinado de Nebka, de la dinastía III^a, vivía un sacerdote lector de nombre Uba-Iner (*wb3-inr*), favorito del soberano, quién lo llama y retiene a su lado para atender a rituales religiosos. Durante su ausencia, la esposa de Uba-Iner lo engaña con un hombre aparentemente de baja extracción²⁷, organizando, con la connivencia de la servidumbre, citas cotidianas en el pabellón del jardín de la casa, que cuenta además (y este es un detalle importante) con un estanque de recreo. Alertado por su fiel jardinero, Uba-Iner elabora una miniatura de cocodrilo de cera que, tras el conjuro pertinente, asume la facultad de convertirse en un saurio de verdad, arrebatará al amante y lo retendrá en el fondo del estanque. Finalmente Uba-Iner convoca al soberano para que contemple el prodigio, ponerle en conocimiento del delito y rogarle que imparta justicia, monopolio del rey: así, el cocodrilo se lleva definitivamente al hombre al abismo de las aguas, mientras que la esposa adúltera es quemada y sus cenizas finalmente arrojadas al río.

Pese a su brevedad y carácter fragmentario, nos atreveríamos a calificar el relato como una pequeña obra maestra: por su composición, por el ritmo, y por supuesto por la atención

²³ Para una buena primera aproximación a los relatos del Papiro Westcar ver Parkinson 1997, pp. 102-127, y sobre todo la monografía actualizada de Lepper 2008, *passim*. Para una presentación de los héroes de esta obra y su trascendencia y fama en el imaginario colectivo egipcio, ver especialmente las pp. 307-309.

²⁴ Ranke 1935, I, 412, 20.


²⁵ 110 años es considerada como una cantidad emblemática e ideal, a la que solo pueden aspirar personajes excepcionales. Cf. Léfèbvre 2003, p. 100 n.43.

²⁶ Curiosamente, la manera en que aparece presentada la alimentación diaria de Djedi tiene el aspecto (y la denominación) de las ofrendas que se deben a una divinidad o a un difunto bienaventurado, quizás para valorar la “santidad” del individuo, así como la entidad de los poderes y capacidades mágicos que acumula.

²⁷ La palabra empleada es *nḏs*, de traducción ambigua, como sucede con tantos otros términos alusivos a grupos sociales del Egipto Faraónico. Las traducciones de Faulkner, “*commoner, citizen*” (1962, p.145), o de Hannig, “*Bürger*” (1995, p. 451) da una idea de un campo semántico que en todo caso deja claro que se trata de alguien que no pertenece a la nobleza o el entorno cortesano

a unos detalles que vistos de cerca distan mucho de ser casuales. Por ejemplo, Uba-Iner tiene el título de Sacerdote-Lector; como tal es un hombre sabio, un letrado conocedor de los conjuros rituales y fórmulas de encantamiento, un experto por lo tanto en las artes mágico-religiosas. Cuando tiene conocimiento del engaño de que está siendo objeto, manda que le traigan su “*cofre de madera de ébano y oro*”, de donde extrae el material (la cera para elaborar el cocodrilo), y donde seguramente guardará también los textos que le van a posibilitar hacer su magia. Un cofre posiblemente similar es el que se encontró en una de las tumbas del Reino Medio excavada por J. E. Quibell en el Ramesseum; este cofre contenía 23 papiros fragmentarios de muy variado tipo, incluidos papiros médicos y mágicos. Del ajuar de la misma tumba proceden toda una serie de útiles u objetos apropiados para los rituales religiosos y mágicos, entre los que hay que destacar la presencia de figurillas zoomorfas. Por todo esto se identifica comúnmente al propietario original como un sacerdote versado en textos, rituales y conjuros, en definitiva un sacerdote-lector, lo más parecido a un mago que puede ofrecer Egipto²⁸. El cocodrilo, en Egipto, es obviamente un animal temido, que encarna a diferentes divinidades, relacionadas normalmente con las aguas y con el Nilo. Como figura que asume un rol de vengador o protector del justo, o en cualquier caso ejecutor de la justicia divina (quizás específicamente con Ra), lo encontramos de forma recurrente en la literatura egipcia, sin duda reflejando concepciones religiosas y creencias muy difundidas y afianzadas²⁹: así, sin salirnos del Papiro Westcar, en el célebre relato del origen maravilloso de los tres primeros soberanos de la Dinastía V^a (la última sección conservada del texto), protagonizado en parte por el ya citado mago Djedi, la criada que va a denunciar el nacimiento de los tres niños reales parece arrebatada por el saurio. Y en el “*Cuento de los Dos Hermanos*”, cuando el héroe protagonista, Bata, va a ser alcanzado por su hermano, que lo persigue para matarlo después de creer la calumnia que ha urdido su esposa, es salvado milagrosamente por la voluntad de Re, que hace aparecer un brazo de agua lleno de cocodrilos que los separa a ambos. Tampoco, a nuestro modo de ver, es casual el empleo reiterado del número 7 en diferentes pasajes del relato: el cocodrilo en miniatura de cera que modela Uba-Iner mide 7 dedos, y se transforma posteriormente en un monstruo de 7 codos; 7 son también los días durante los cuales nuestro protagonista se ve impelido a permanecer junto al soberano en atención sin duda a obligaciones y normativas rituales. Y hay que recordar que el 7 es un número reiteradamente empleado en la magia egipcia, con una larga tradición que pasará a otras culturas³⁰.

Un detalle importante, que interesa directamente a nuestra cuestión, es que todos los personajes del relato, salvo el faraón Nebka y obviamente Uba-Iner, permanecen en el anonimato: ni la esposa, ni su amante, y tampoco la criada y el jardinero reciben otra denominación que la genérica correspondiente a su condición social o su oficio. Se trata sin duda, como hemos apuntado más arriba, de un recurso o estrategia para centrar la atención en el auténtico protagonista recalcando el rol secundario de los demás caracteres. Lo que al narrador importa a fin de cuentas será la exhibición de poder mágico de Uba-Iner, su capacidad de obrar maravillas dignas de ser admiradas y recordadas, al margen de la trama dramatizada que la encuadra. Al servicio de este objetivo hay que entender, a nuestro modo de ver, la focalización de la atención en el propio nombre del personaje.

Antes que nada hay que hacer énfasis en que , *wb3-inr* como antrónimo se constata únicamente en este texto³¹. Se trata por tanto de un *unicum*,

²⁸ Para buenas descripciones recientes del conjunto de objetos incluidos en este hallazgo extraordinario, ver Lorand 2009 y Díaz Hernández 2014.

²⁹ Para estas matizaciones acerca del cocodrilo como instrumento de la justicia divina, e incluso protector frente a poderes malignos, ver: Eyre 1976; Parkinson 1997, p. 12, n. 8; Gasse 2008.

³⁰ Gasse 2008, pp. 199 y ss. y n. 19.

³¹ Ranke 1935, I, 77, 7 (es interesante señalar que Ranke no registra ningún otro nombre que comience por *wb3*, lo que incide en su singularidad).

similar a otros casos de héroes literarios, como antes comentamos al hablar de Sinuhé. Con toda probabilidad hay que entenderlo como un indicio -y no menor- de la selección cuidadosa e intencionada de que ha sido objeto, por lo que significa y por lo que tiene que ver con la caracterización literaria de su portador y su función en la trama. Desde una perspectiva etimológica, el sentido último o traducción no ofrece en realidad mayores problemas, y ha sido ya previamente puesto de relieve en los estudios y publicaciones existentes del Papiro Westcar³²: *wb3-inr* significa “*El que Abre La Piedra*”³³.

Es tentadora la idea de poner en relación este nombre y expresión con el célebre Imhotep, el ministro de Djoser, al que tradicionalmente se le atribuye en buena medida la responsabilidad y mérito de la erección de monumental conjunto funerario de la Pirámide Escalonada de Sakkarah. Recordemos que se trata de primer monumento enteramente realizado en piedra de la arquitectura egipcia, y que dejó una profunda huella en la memoria colectiva del pueblo egipcio, asociada su fama a la del faraón allí enterrado, Djoser, y el popularmente recordado “arquitecto” encargado de la obra, Imhotep³⁴. Sin embargo, el contexto de nuestro relato y del Papiro Westcar es claro: Uba-Iner es contemporáneo de uno de los predecesores de Djoser, Nebka. Por otra parte, la opinión actualmente generalizada es que Imhotep podría haber sido precisamente el personaje central del primer cuento de la recopilación, del que apenas no queda sino el colofón, en el que, aún permaneciendo desconocido el nombre del sacerdote, mago o personaje célebre que lo protagonizaría, al menos tenemos por cierto que la acción y la trama transcurre justamente durante el reinado de Djoser. Dentro del imaginario colectivo egipcio, Imhotep se instalará como uno de los referentes de sabiduría y conocimiento, que como sabemos acabará divinizado y siendo objeto de culto. Habría sido francamente impensable que no hubiera recibido una atención expresa en la serie de cuentos del Papiro Westcar, protagonizados por algunos de los más eminentes magos y hombres sabios del pasado mítico egipcio. Así, en la lista de personajes pasados célebres por su sabiduría contenida en el Papiro Mágico de la Biblioteca Nacional de Atenas nº 1826 aparecen representados y listados, además de otros protagonistas literarios famosos como Ipuwer o Neferty, casi todos los héroes de Westcar: Djadjaemankh (héroe del tercer relato), Hordjedef (que introduce en escena a Djedi), el propio Uba(-iner), e Imhotep³⁵.

También es dudoso que se pueda establecer una relación concreta entre Uba-Iner y el propio Djoser en relación con una mención que tenemos de este soberano donde se le cita como “*Djoser, Iniciador (=Inaugurador) de la Piedra*”: encontramos esta mención en un grafito en la necrópolis de Sakkarah dejado por un visitante en la ya tardía época de la Dinastía XIX^a. Además, la expresión concretamente utiliza el verbo *wp(i)*, “abrir”, y no *wb3*, que aún compartiendo significado marca una diferencia léxica clara³⁶. Y en lo que no estamos desde luego para nada de acuerdo es en el intento de asociar de alguna forma nuestro antropónimo con términos tales como *wb3yt* o *wb3t*, que con un significado bien conocido por otra parte de “criada” / “sirvienta”³⁷ ciertamente aparecen en el Papiro Westcar, en nuestro relato como el apelativo o título de la asistente femenina cómplice del adulterio de la esposa de Uba-Iner, y también en el quinto relato (que recoge el nacimiento

³² Lepper 2008, pp. 237 y 308.

³³ “*Der Steinbohrer*” (Ranke 1935, I, 77, 7); “*der Steinöffner*” (Lepper 2008, p. 308); “*El que abre –o revela los secretos- de la piedra*” (Serrano Delgado, en Léfèvre 2003, p. 97, n. 24).

³⁴ Wildung 1977, pp. 31-81; Baud, 2002.

³⁵ Para un comentario de esta lista y su pertenencia para nuestro tema, cf. Lepper 2008, pp. 307-309 (con referencias a las publicaciones y estudios del pAthen 1825).

³⁶ Baud 2002, p. 124; Lepper 2008, p. 237; llama la atención que este último se refiera a la expresión “(*der*) *Öffner des Stein*” como un “bien documentado epíteto de Djoser” (“*das gut belegte Beiwort des Djoser*”), cuando en realidad solo tenemos una única ocurrencia, en este grafito que hemos citado de la XIX^a Dinastía.

³⁷ WB II, 292, 1-7.

maravilloso de los tres niños reales que llegarán a convertirse en los primeros faraones de la dinastía V^a)³⁸. En este caso, se trata de palabras cuya raíz no tiene que ver directamente con “*abrir*” o “*taladrar*” sino con *wb3* en el sentido de “*verter*” o “*derramar*” un líquido³⁹, algo que sin duda refleja las obligaciones de la servidumbre de ofrecer o servir agua, vino o cerveza a los señores, según un modelo que iconográficamente aparece repetido hasta la saciedad en las escenas de banquete o comidas...

Nuestra propuesta va a ir en otra línea, y se apoya en el presupuesto de que para darle un sentido al nombre de Uba-Iner nada mejor que tomar como punto de partida la caracterización de nuestro personaje como un sacerdote-lector experto en rituales, formulas y conjuros, un hacedor de maravillas, en definitiva un “mago”. Uno de los componentes de este nombre, *wb3* (“*abrir*”) es precisamente una raíz recurrente en textos rituales y fórmulas de tipo mágico-religioso. No es necesario insistir en que el hecho de abrir o hacer franqueable algo (un camino, una estancia, o una puerta por ejemplo) es uno de los actos más repetidos y comunes de todo tipo de magia o ritual⁴⁰. Y específicamente en los textos litúrgicos egipcios *wb3* se emplea para el acto de “abrir” diferentes órganos o partes del cuerpo (la boca, la nariz, los oídos, etc.) como medio característico para devolverles mágicamente sus capacidades funcionales y vitales⁴¹. Como vemos se trata de una dinámica idéntica a la que preside el célebre ritual de la Apertura de la Boca -*wp(t) r(ʿ)*-. Esto explica que *wb3* aparezca con frecuencia combinado con *wp(i)*, en muchos casos claramente como equivalentes, incluso en documentos tan antiguos como los Textos de las Pirámides: en un pasaje de este corpus documental funerario se llegan a emplear hasta tres raíces verbales diferentes con este sentido “*Es abierta (wp) para el soberano su boca; es abierta (wb3) para el soberano su nariz; son abiertos (s3š) para el soberano sus oídos...*”⁴².

Como señalábamos más arriba, otra acepción de *wb3* es “*derramar*”, “*verter*”, traducción que fácilmente nos conduce a la práctica de hacer libaciones, una acción por lo demás recurrente en las prácticas rituales egipcias; con este sentido aparece en textos mágicos⁴³. Mayor interés tiene, por las posibles resonancias que sugiere con la historia de Uba-Iner, el frecuente empleo en estos textos mágico-religiosos de *wb3* (“*abrir*”) en el sentido de “*hacer transitable/franqueable*” o “*permitir el paso*” por una masa de agua a la que solo se puede acceder o por la que sólo se puede pasar después de realizar el conjuro correspondiente⁴⁴. Veamos algunos ejemplos, extraídos todos de los Textos de las Pirámides⁴⁵:

-Conjuro 264 (se trata de un texto propiciatorio de la travesía en barca del soberano difunto para unirse con Ra en el cielo): “*The Nurse-Canal is opened (wb3), the Winding Waterway is flooded, The Field of Rushes are filled with water. And I ferried over thereon to yonder eastern side of the sky*”⁴⁶.

-Conjuro 507 (otro “texto de navegación ascensional”, similar al anterior): “*...The Canal-Ban is opened (wb3), the Field of Rushes is flooded, the Winding Waterway is full of water; the reeds-floats of the sky are set down for Horus that he may cross on them to Re...*”⁴⁷.

³⁸ Para el “Quinto Relato”, ver Lepper 2008, pp. 48-54, 69-73, 121-141 y 280-284.

³⁹ WB I, 291 1: “*(einen Trank) ausschenken*”.

⁴⁰ Tenemos buenos ejemplos en la documentación egipcia, hasta la propia época Copta. Cf. Lexa 1925, vol. II, pp. 221 y 224-5.

⁴¹ WB I 290, 16-20.

⁴² PT 712 a (Conjuro 407). En PT 788 a-c (Conjuro 436) se recoge lo que parece ser una ceremonia de tipo lustral que produce como resultado que se “abran” (*wb3*) los oídos del soberano difunto.

⁴³ Cf. WB I 291, 17 (con referencia a los papiros mágicos de Leiden).

⁴⁴ WB I 290 7 (“*Gewässer befahrbar machen oder befahren*”)

⁴⁵ Seguimos las traducciones *standard* de Faulkner 1969. Para una traducción más actualizada se puede consultar Allen 2005.

⁴⁶ PT 343 a - 344 a

⁴⁷ PT 1102 b - 1103 a.

-Conjuro 681 (en este caso se trata de un texto de entronización del soberano difunto en el cielo): “...*The king has come that he may ascend to the sky and explore (wb3) the firmament. The king greets his father Re and he has is crowned him as Horus...*”⁴⁸

Llegados a este punto es conveniente llamar la atención acerca de la importancia del agua en las practicas mágicas egipcias. No se trata solo de la intervención o del recurso al líquido elemento como componente imprescindible en hechizos, conjuros o rituales. Se trata de que en muchas ocasiones nos encontramos con “encantamientos acuáticos” o “magia acuática”, y no sólo en textos puramente rituales o religiosos. Así, significativamente, la propia literatura narrativa de ficción es rica en episodios de este tipo: en el *Cuento de los Dos Hermanos*, como señalábamos más arriba, se produce la aparición maravillosa de un brazo de agua plagado de cocodrilos que separa a los dos protagonistas; y son sobradamente conocidos los episodios de magia acuática que aparecen en varios de los pasajes de *La Disputa entre Horus y Seth*, con enfrentamientos entre ambos dioses que protagonizan lo que parece un auténtico “combate de magos” en un entorno, insistimos, acuático⁴⁹. Volviendo al propio Papiro Westcar, en el tercero de los relatos, el “*Cuento de Snofru y las Remeras*”, cuyo personaje central es el sacerdote-Lector (o mago) Djadjaemankh, la escena culminante es un prodigio realizado por este último, que literalmente abre las aguas del lago del palacio real para permitir la recuperación del pendiente que ha perdido la favorita del faraón⁵⁰.

Para finalizar y para completar nuestra propuesta, vamos a sacar a colación una expresión que es prácticamente idéntica al nombre del protagonista del relato del Papiro Westcar, aunque en este caso se trata curiosamente de la denominación que designa a un objeto o un útil de piedra. Se trata de la expresión *inr-wb3*⁵¹, cuya única ocurrencia se halla en el Gran Papiro Harris I. Aparece en dos ocasiones, entre los innumerables productos u objetos incluidos en los listados⁵², y por tanto, en un contexto poco expresivo:



Las traducciones de que disponemos distan mucho de ser concluyentes: Breasted simplemente habla de “stone-ubas”⁵³. P. Grandet por su parte, aun transcribiendo también simplemente “*pierre-wb3*”⁵⁴, dedica un comentario a este término, señalando la posibilidad de que se refiera a perlas o cuentas (en realidad, piedras valiosas de pequeño tamaño taladradas, lo que explicaría el empleo del verbo *wb3*); pero finalmente parece decantarse, sin mucha convicción, por el sentido de “piedra de taladrar” o “taladro de piedra”⁵⁵. Se trata, como vemos, de una cuestión difícil de solucionar. Pero puede ser interesante señalar que las dos referencias del Papiro Harris I incluyen a *inr-wb3* entre los productos u objetos listados en los “*Textos (o libros) del dios Hapy*”, por lo que se ha relacionado con liturgias acuáticas o fluviales, con ofrendas al genio del Nilo (Hapy), o las propias aguas del gran río⁵⁶. Es decir, que de nuevo nos encontramos con una relación al menos con ofrendas rituales que tienen que ver con el agua. Es curioso que, como vemos, en una de las dos grafías de *inr-wb3* incluidas en el Papiro Harris aparece

⁴⁸ PT 2035 a-2036 a. En este caso, la traducción de Faulkner parece un poco forzada y quizás sería mejor mantener: “(el rey) *franquea/abre (wb3) el firmamento* (entendido como una masa acuosa)”. En esta línea, ver la traducción de Allen 2005, p. 289: “*Pepi Neferkare will explore the Cool Waters*”

⁴⁹ Léfèbvre 2003, pp. 183-202; Broze 1996.

⁵⁰ Léfèbvre 2003, pp. 97-100. A nadie se le escapan las similitudes con el personaje de Moisés, que abre las aguas del mar Rojo y las vuelve a cerrar sobre el ejército egipcio que persigue a los hebreos, y que hacer surgir milagrosamente las aguas (una fuente) golpeando una piedra.

⁵¹ WB I 291 16.


⁵² Grandet 1994, vol. I 41b-4 y 56 a-11; Erichsen 1933, pp. 43 y 63 (para la transcripción al jeroglífico).

⁵³ Breasted 1962, vol. IV pp. 160 y 176.

⁵⁴ Grandet 1994, vol. I pp. 279 y 299

⁵⁵ Grandet 1994, vol. II pp. 157-158.


⁵⁶ WB I 291 16.

como determinativo el signo D6 (). Es posible que sea una derivación del uso de este signo como determinativo de *wb3* o *wb3yt* en el sentido de “patio” (zona abierta) del templo, término que aparece en XVIIIª Dinastía, pero sobre todo de uso frecuente en Neoegeipcio⁵⁷.

En conclusión, nuestra propuesta es que es que el nombre del protagonista del *Cuento del Marido Engañado*, la segunda de las historias contenidas en el Papiro Westcar, Uba-iner -“*El que Abre la Piedra*”-, puede tener que ver y relacionarse con todo este conjunto de prácticas mágicas y rituales que se ejecutaban sobre estanques, ríos o masas de agua. La elección de este nombre para quien ejecuta la justicia por medio de magia acuática seguramente proporcionaba un mensaje adicional al lector o al oyente, y se convertía un elemento más para reconocerlo, para completar su caracterización literaria y dramática. Al fin y al cabo, Uba-Iner obra sus prodigios en un estanque o laguna, cuyas aguas abre y cierra a voluntad, y utiliza a un animal acuático por excelencia, el cocodrilo. Nuestro personaje se sirve de estos elementos para lograr su objetivo de justicia y venganza, al tiempo que muestra al rey su excelencia como dominador del conocimiento y de las artes mágicas, algo que no solo le proporciona el reconocimiento del soberano sino también fama imperecedera en la memoria egipcia.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, James P.
2005 *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta.
- BAUD, M.
2002 *Djéser et la IIIe Dynastie*, París.
- BECKERATH, J. von
1999 *Handbuch der Ägyptischen Königsnamen*, Mainz.
- BONHÊME, M.-A. y A. FORGEAU
1988 *Pharaon: les secrets du pouvoir*, París.
- BREATED, J. H.
1962 *Ancient records of Egypt: historical documents, from the earliest times to the persian conquest*, 5 vols., Nueva York.
- BROZE, M.
1996 *Les aventures d'Horus et Seth: dans le Papyrus Chester Beatty I : mythe et roman en Égypte ancienne*, Peeters, Lovaina.
- DÍAZ HERNÁNDEZ, R.
2014 *Der Ramesseumpapyrus E: ein Ritualbuch für Bestattungen aus dem Mittleren Reich*, Göttingen.
- EICHLER, S.S.
2000 *Die Verwaltung des “Houses des Amun” in der 18 Dynastie*, Hamburgo.
- ERICHSEN, W.
1933 *Papyrus Harris I: Hieroglyphische transcription*, Bruselas.
- EYRE, Ch.
1976 “Fate, crocodiles and the Judgement of the Dead. Some mythological allusions in egyptian Literature”, *SAK* 4, pp. 103-114.
- FAULKNER, R. O.
1962 *A Concise Dictionnary of Middle Egyptian*, Griffith Institute, Oxford.
1969 *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford.
- FINLEY, M.I
1975 “Desesperadamente ajeno”, *Aspectos de la Antigüedad*, Barcelona, pp. 7-14.
- GALÁN, José M.
1998 *Cuatro Viajes en la literatura del Antiguo Egipto*, CSIC, Madrid.

⁵⁷ WB I, 291, 10-15. Merece la pena señalar el signo D6 aparece asimismo en la denominación de la gran mina o cantera de caliza de Turah, tan apreciada a lo largo de toda la historia de Egipto. Así, la expresión  se refiere a la “bella piedra (caliza) blanca de Turah” (Gardiner 1957, p. 451), algo que lejanamente recuerda las grafías de *inr-wb3* en el Pap. Harris. Pero es difícil poder precisar más.

- GARDINER, A. H.
1957, *Egyptian Grammar*, Griffith Institute, Oxford.
- GRANDET, P.
1994 *Le Papyrus Harris I* (BM 9999), 2 vols., IFAO, Cairo.
- GASSE, A.
2008 “Crocodiles et revenants”, en *Hommages à J.-Cl. Goyon*, Cairo, pp. 197-203.
- GHALIOUNGUI, P.
1983 *La médecine des pharaons : magie et science médicale dans l’Égypte ancienne*, París.
- HANNIG, R.
1995 *Grosses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch*, Mainz.
- HORNUNG, E.
1982 *Conceptions of God in Ancient Egypt: the one and the many*, Cornell Univ. Press, Ithaca-Nueva York.
- JONCKHEERE, F. de
1953 *Les Médecins de l’Égypte Pharaonique*, Bruselas.
- LAZARIDIS, N.
2012 “Naming characters in Egyptian Literature: ‘Cyclops, you asked my name. my name is Nobody’”, *ARCE* 2012.
- 2013 “Physical Characterization in Ancient Egyptian Narrative”, *ENIM* 6, pp. 123-137.
- LÉFÈBVRE, G.
2003 *Mitos y cuentos egipcios de la época Faraónica* (traducción anotada de José M. Serrano Delgado), Akal, Madrid.
- LEPPER, V. M.
2008 *Untersuchungen zu pWestcar: Eine philologische und literaturewissenschaftliche (Neu-)Analyse*, Wiesbaden.
- LEXA, F.
1925 *La Magie dans l’Égypte Antique de l’Ancien Empire jusqu’à l’Époque Copte*, París, 1925.
- LOPRIENO, A.
1996 *Ancient Egyptian Literature: history and forms*, Brill, Leiden.
- LORAND, D.
2009 *Le papyrus dramatique du Ramesseum : Étude des structures de la composition*, Leuven.
- MELTZER, R.
2007 “In search of Sinuhé: “What’s in a name?””, paper publ. on-line.
- PARKINSON, R.
1997 *The Tale of Sinuhé and other ancient egyptian poems 1940-1640 BC.*, Oxford.
2002 *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt*, Michigan.
- POSTEL, L.
2004 *Protocole des souverains égyptiens et dogme monarchique au debut du Moyen Empire*, Brepols, Bruselas.
- RANKE, H.
1935 *Die Ägyptischen Personennamen*, 3 vols., Glückstadt.
- SCHEELE-SCHWEITZER, K.
2014 *Die Personennamen des Alten Reiches: altägyptische Onomastik unter lexikographischen und sozio-kulturellen Aspekten*, Wiesbaden.
- SERRANO DELGADO, JOSE M.
2001 “La Titulatura Real de los faraones persas”, en J. Cervelló Autuori y Alberto J. Quevedo (eds.) *...Ir a buscar leña: estudios dedicados al prof. Jesús López*, Barcelona, pp. 175-184.
2004 “Cambises in Sais: political and religious context in Achaemenid Egypt”, *Chronique d’Égypte* LXXIX, pp. 31-52
- SPEISER, Ch.
2000 *Les Noms du Pharaohs comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, OBO 174, Friburgo.
- VINSON, St.
2009 “The names “Naneferkaptah”, “Ihweret” vand “Tabubue” in the “First Tale of Setne Khaemwas”, *JNES* 68 (4), pp. 283-304.
- WILDUNG, D.
1977 *Egyptian Saints: Deification in Pharaonic Egypt*, Nueva York.