

Diez rasgos religiosos en el Mayab y en Egipto

Miguel RIVERA DORADO
Universidad Complutense de Madrid
mrivera@ghis.ucm.es

Recibido: 8 de enero de 2008
Aceptado: 6 de febrero de 2008

RESUMEN

En este artículo presento algunos interesantes paralelismos entre la religión maya y la religión egipcia. La comparación me parece muy productiva en cuanto a sugerir interpretaciones y prioridades de contextualización en el área centroamericana donde menos, y menos explícitos, son los documentos escritos.

Palabras clave: Religión maya, religión egipcia, símbolos, dioses, pirámides.

Ten Religious Features in Mayab and in Egypt

ABSTRACT

Here I develop one of my ideas on parallelisms between the Maya and Egyptian cultures, that relative at the some particularities in believes and rituals with obvious analogies.

Key words: Maya religion, Egyptian religion, symbols, gods, pyramids.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Los diez rasgos. 3. Colofón. 4. Referencias bibliográficas.

«Puro, limpio, vacío, tranquilo, sin aliento,
desinteresado, sin fin, sin decadencia,
constante, eterno, no nacido, independiente,
habita en su propia grandeza»
Maitri Upanishad

1. Introducción

Lo sagrado es aquello que forma parte ineludible de la vida cotidiana pero que no se puede comprender, predecir ni controlar, por ejemplo, el itinerario del sol, las fases de la luna, la lluvia, el paso del tiempo, la enfermedad o la muerte. Lo sagrado convierte en inefables cosas y fenómenos de la naturaleza o de la cultura, lo sagrado invade y transforma la condición y naturaleza de una importante parcela del mundo en las sociedades arcaicas o tradicionales. Lo sagrado está separado de lo profano, aunque se revela precisamente en lo profano, y para algunos autores tiene que ver con lo religioso en términos generales, y se define por oposición a lo que no es religioso —el templo y el lugar que está frente al templo, por ejemplo—, pero siempre vinculado a lo que posee significación real, a lo que *es*.

Los hechos religiosos son circunstancias, sucesos, escritos, ceremonias, ritos, peregrinaciones, revelaciones, tiempos e incluso lugares, edificios y objetos, que aparecen y se consideran imbuidos de sacralidad, y la definición puede extenderse a aquellos que ofician, participan, difunden, sienten o experimentan lo sagrado. La mitología, la teología y la liturgia, estudian, organizan y limitan ese campo. Como Dumézil afirma en la presentación de una famosa obra de Mircea Eliade (1981: 13), se ha llegado a la idea de que una religión es un sistema, algo distinto de los elemen-

tos que lo componen vistos por separado o como un agregado de partes independientes. La religión es un pensamiento articulado, una explicación del mundo. Y el investigador francés asegura más adelante (pp.16-17) que es menester comparar tipológicamente, dentro de las estructuras y de las evoluciones más diferentes, lo que parezca comparable, las funciones rituales o conceptuales que se encuentran en todas partes, las representaciones que se imponen al hombre. Hay que estudiar el mecanismo del pensamiento mítico y las relaciones entre el mito y las otras facetas de la religión. Hay que coleccionar y comparar hechos sagrados.

La hermenéutica en la Historia de las Religiones —o en la Ciencia de las Religiones— se entiende como la interpretación de los hechos religiosos para fijar su sentido. En mi caso, y en este artículo, al igual que en otros de mis trabajos, usaré una hermenéutica comparativa de los rasgos y fenómenos de la religión, poniendo especial énfasis en los símbolos y sus interpretaciones. Pienso que no es conveniente prescindir de procesos análogos y de respuestas similares en cualquier punto del planeta cuando las sociedades se hallan en un equivalente grado de evolución y complejidad cultural. Por eso voy a comparar aquí diversos aspectos de las religiones maya y egipcia de la antigüedad, con la esperanza de llegar a entender mejor así a la civilización americana, que es de la que tenemos menos datos escritos —y los que tenemos son mucho menos explícitos y en ocasiones francamente ininteligibles— y la que atraviesa en la actualidad un momento de revisión en profundidad merced a los frecuentes hallazgos de inscripciones jeroglíficas y a las lecturas, a veces controvertidas, que de ellas y de las ya conocidas desde hace décadas, llevan a cabo los epigrafistas. Una primera cosa puede asegurarse respecto a esas dos religiones, sus estructuras se apoyan en lo que podríamos llamar «tejido de hierofanías cósmicas», lo que facilita enormemente la comparación; un egipcio hubiera entendido muy bien el culto solar en el Mayab, y un maya se hubiera encontrado familiarizado con los ritos solares que tenían lugar en el valle del Nilo, eso les ocurría a las gentes del Próximo Oriente antiguo cuando viajaban de Mesopotamia a Anatolia o a Chipre, y el antagonismo entre divinidades no era más que el reflejo de las rivalidades políticas entre estados, porque las doctrinas y los rituales se traducían de uno a otro con suma facilidad, y de ahí los problemas que encontró Moisés en su proyecto reformador, ya que el monoteísmo acababa con paradigmas que habían tenido una amplitud espacial y temporal enorme. Por supuesto, lo mismo se puede decir del conjunto de las religiones prehispánicas mesoamericanas, ya que entre mayas, zapotecas, mixtecas, toltecas o aztecas, las diferencias son de carácter formal y pocas veces afectan a cuestiones de fondo.

La religión maya es como un triángulo equilátero, cada uno de cuyos lados representa una orientación intelectual distinta y complementaria con las otras. Uno de los lados es la orientación cosmológica y política, que culmina con el culto al *k'ul ahau*. Otro lado es la orientación social que se traduce en el omnipresente culto a los antepasados. El tercer lado es la orientación más claramente soteriológica, en donde se indagan las características del Otro Mundo y se rinde culto a las fuerzas del inframundo. Entiendo aquí soteriología como una teología de la salvación humana por medio de la búsqueda del sentido de la existencia: Explicación del mundo, de la vida y del destino del hombre, lo que incluye, muy principalmente, la idea de la continui-

dad del ser después de la muerte, o, si se quiere, la idea de la resurrección, regeneración o renovación de la vida una vez desaparecida la envoltura corporal. La salvación del hombre para los mayas, igual que para los egipcios, sería precisamente esa «vida» de ultratumba. A su conocimiento y prevención dedicaron todo sus esfuerzos religiosos, y tanto en el valle del Nilo como en las orillas del Usumacinta o del Motagua, se apoyaron en la tercera de las vías citadas, obviamente relacionada con las otras dos. En ambas civilizaciones la religión deja traslucir un fondo cosmoteísta, y se busca el control mágico de las energías cósmicas.

Para un arqueólogo preocupado por estas cuestiones resulta mucho más fácil trabajar con culturas que concedan gran importancia a la expresión religiosa, porque se multiplican los elementos materiales, muchos perdurables, y se pueden ensayar las reconstrucciones de contextos con mayores posibilidades de éxito. Eso sucede en el Mayab y en Egipto, pero esa abundancia a veces es engañosa, en muy contadas ocasiones se pueden hacer lecturas o interpretaciones literales de los hallazgos. Digamos, con frase de Bernard-Henri Lévy, que el concepto gobierna la imagen, lo teórico gobierna lo estético, y la idealización de las representaciones es tan acusada que a menudo ésa es la única conclusión a la que se puede llegar. Cuando algunos investigadores ponen en cuestión la existencia de un verdadero panteón durante el período Clásico maya (véanse los comentarios a esta hipótesis en Rivera, 2005), se basan en la escasez de figuras de dioses que se encuentran en las excavaciones, y tal idea obedece a un prejuicio etnocéntrico; si bien los mayas no labraron o pintaron tantas efigies sagradas como los egipcios, representaron con mucha frecuencia a sus dioses, a los que llamaban *k'uh*, solamente que en posiciones o contextos que nada o muy poco tienen que ver con lo que se acostumbra en otras religiones como la católica.

Un aspecto de esos pensamientos religiosos conectado con el sentimiento de perdurabilidad y con la soteriología antes citada es el del peso del destino, o del hado, si se le quiere llamar así. Para los mayas era un asunto nada trivial, que podemos atisbar sobre todo a través de la especulación cronológica. Para los egipcios es menos importante, aunque en ambos casos vendría bien aquello de que los hombres parecen permitirle dirigir el rumbo de sus vidas mediante la constante adecuación entre lo casual y lo necesario (véase Cirlot, 2005: 124).

2. Los diez rasgos

En primer lugar voy a enumerar los rasgos culturales que, en ambas civilizaciones, se pueden clasificar como monumentales, o artístico-religiosos, luego trataré algunos rasgos relacionados con el orden político, y finalmente abordaré aspectos típicamente ideológicos, aunque, desde luego, todos lo son.

1. Los templos funerarios. Son los elementos más populares, visitados por centenares de turistas y reproducidos una y otra vez en publicaciones de gran difusión. Tanto en Egipto como en el área maya las pirámides tienen una función funeraria muy importante, en América Central las tumbas, cuando existen, pues hay algunas pirámides que no las contienen, se encuentran siempre en el núcleo de los basamentos, o bajo ellos, en diferentes ubicaciones, seguramente debido a un protocolo rela-

tivo a la jerarquía u otras características de los difuntos y a las connotaciones cosmológico-religiosas de cada uno de los espacios de los edificios. En el Egipto de las primeras dinastías sucede lo mismo, aunque son menos numerosas las sepulturas en cada pirámide. En el Mayab el templo funerario está en lo alto del basamento, es el remate a la pirámide escalonada. En Egipto el templo funerario, donde se rendirá culto al muerto y se guardará su memoria, estaba primero en las proximidades de la pirámide, y luego no lejos de los hipogeos, normalmente cerca del Nilo. Los templos funerarios egipcios, igual que algunos templos mayas, tienen nombres y apellidos, fueron edificadas «para alguien». Así, el templo de Hatshepsut en Deir-el-Bahari, el de Seti I en Gurna, el de Ramsés II en la orilla occidental de Tebas, tienen sus paralelos en los templos mayas de Yax Kuk Moo en Copán, de Janab Pacal en Palenque o de Hasau Chaan Kawil en Tikal. En uno y otro caso, esos templos no son verdaderos santuarios dedicados a los dioses y su culto, sino templos «sociales» en los que los dioses están presentes mediante efigies o inscripciones, sobre todo para acompañar y proteger al personaje o la familia a los que corresponde el edificio. Esas imágenes o jeroglíficos, junto a la forma misma de la construcción, y lo que simboliza, convierten en sagrado el espacio, y en él oran, impetran, recuerdan, conmemoran, invocan y consagran los gobernantes de turno, a la vez que se comunican con sus antepasados muertos y con las potencias sobrenaturales, y allí, o en las proximidades, son finalmente enterrados.

2. Las plantas de templos y tumbas en el Nuevo Reino egipcio son semejantes porque ambas construcciones tienen que ver con el tránsito, el camino o la comunicación con el Otro Mundo, y las etapas de ese tránsito están físicamente jaladas por patios y galerías (véase la abundante documentación arqueológica al respecto en Vandier, 1954). Así, la cámara funeraria en los hipogeos del Valle de los Reyes y el *sancta sanctorum* en Luxor o Karnak vienen a ser los puntos limítrofes o fronterizos, los umbrales. También templos y tumbas reales del período Clásico maya siguen ese patrón, aquí verticalmente, en el eje del edificio, que es un elemento ordenador, en lugar de horizontalmente como en Egipto, de modo que en tal *axis mundi* el lugar de los muertos es subterráneo, por ejemplo, en el Templo de las Inscripciones de Palenque o en el Templo I de Tikal. Los puntos Oeste y abajo son equivalentes, marcando el ocaso del sol y de la vida diaria, o el acceso al país de los muertos. Las etapas del tránsito están señaladas en la pirámide maya por las plataformas superpuestas que constituyen el basamento, y por las mismas escalinatas majestuosas, y de difícil ascensión por las dimensiones de huellas y peraltes (detalle importante respecto a la creencia en un viaje de ultratumba repleto de pruebas y obstáculos), que conducen al santuario. El modelo para muchas de estas estructuras arquitectónicas fue la montaña con cuevas, icono gráfico y mental de enorme importancia en la cosmovisión mesoamericana; la gruta, que conduce literalmente al inframundo y que reproduce la idea de los sinuosos caminos que hay que recorrer para llegar a él, equivale a los hipogeos del Valle de los Reyes, y a las escaleras interiores del Templo de las Inscripciones de Palenque, o al semisubterráneo Satunsat de Oxkintok, donde también se halló una tumba de cámara (Rivera, 1996: 49-59; véase Pruffer y Brady, 2005, sobre todo las páginas 47-69). Complementariamente a estas observaciones es posible afirmar que, en términos generales, la arquitectura maya,

al igual que la arquitectura egipcia, refleja una ética y una estética, es decir, una visión del mundo expresada con formas ordenadas y solemnes. De la arquitectura maya se puede afirmar lo que decía E. Drioton de un edificio egipcio: Ahí reina la geometría como soberana absoluta.

3. Los obeliscos egipcios son monumentos solares con inscripciones dedicatorias. Están estrechamente vinculados a los faraones, que los mandaban erigir a su mayor gloria y para establecer de manera perdurable los hitos de su reinado y los nexos que mantenían con las divinidades (véase Habachi, 1984, por ejemplo las páginas 63-71). Grandes ejes verticales, unen el cielo con la tierra, atraviesan los estratos cósmicos y esparcen los beneficios de las potencias superiores. Las estelas mayas tenían muy probablemente fines parecidos; en ellas se relaciona a *k'ul ahau* con los dioses y se mencionan hechos sobresalientes del reinado. Con seguridad el factor temporal es mucho más importante en el caso maya, donde los gobernantes se asociaban a las fuerzas que regían y determinaban los segmentos cronológicos. Por otro lado, los obeliscos y las estelas son *gnomones*, su sombra es una medida en sí del paso del tiempo, y los reyes mayas se proyectan en los cuatro rumbos con esa sombra tomando posesión del mundo.

4. Los faraones egipcios se identificaban con el dios Osiris después de su muerte. Los reyes mayas parece que se identificaban con el dios Kawil después de su muerte. Al menos en la lápida del sarcófago de Janab Pakal de Palenque la iconografía parece bastante explícita. El dios del rayo y las tormentas, Kawil, muy relacionado con las dinastías y con la legitimidad en la sucesión, es con toda seguridad, al mismo tiempo, una potencia agraria, es decir, transmite o confiere a los gobernantes el poder genésico. En ese sentido pueden explicarse los lazos entre Kawil y el dios del maíz, como muestran algunas escenas en vasijas pintadas. Cuando los reyes mayas morían, iniciaban un periplo que reproducía el sacrificio y transfiguración de Hunahpú (y de su padre Hun Hunahpú) en el mito cosmogónico conocido con el nombre de Popol Vuh. El sol y el maíz son los dos símbolos principales del renacimiento después de la muerte, de la regeneración periódica de la vida. *K'ul Ahau* y faraón eran identificados con el sol a lo largo de sus vidas, Claude Baudez (2006) ha hecho un análisis definitivo de la «solarización» del rey maya, y para Egipto los datos son muy numerosos (véase, por ejemplo, el volumen de varios autores preparado para la exposición sobre Amenofis III; en la página 106 se dice literalmente sobre una estatua del monarca: «El rey aparece aquí como Re-Atum, el sol de poder creador»). Lo mismo que en Palenque, en las pinturas murales de San Bartolo hay una referencia obvia a estas conexiones de los señores mayas (Saturno, Taube y Stuart, 2005; Saturno, 2006). Que Osiris es un dios agrario nadie lo pone en duda, renace como las plantas después de las crecidas del Nilo, gobierna el inframundo en términos estrictos de dispensador de la vida perdurable, y es el poder telúrico de Isis el que le insufla aliento para la resurrección. Hun Hunahpú, Hunahpú e Ixquic es una trinidad que encuentra su análoga en Osiris, Horus e Isis.

5. Tanto en Egipto como en el Mayab los gobernantes fueron predominantemente masculinos, pero en ambos territorios hubo esporádicamente mujeres que llevaron las riendas del poder. En Palenque, en Naranjo, y con seguridad en Tikal y en otros lugares se conocen nombres de ilustres reinas, que llegaron a ser incluso famo-

sas guerreras (o así al menos fueron representadas). El paralelo de Yohl Ik'nal, primera reina de Palenque en 583 d.C., y de Seis Cielo, reina efectiva de Naranjo en 682 d.C. (véase Martín y Grube, 2000), con las egipcias Sobeknefru en 1785 a.C., y Hatshepsut en 1498 a.C. (véase Clayton, 1994), lleva a sugerir excepciones en las rígidas líneas de descendencia patrilineales que eran la norma. Con toda probabilidad se dio la bilateralidad en la cúspide del poder cuando los linajes reales no contaban con herederos masculinos o por razones de carácter político que se pueden calificar de ineludibles, conquistas, cambio de dinastía, muerte inesperada y prematura de los varones, acuerdos con otros reinos. La necesidad de defender la pureza de la sangre en las sucesiones llevaría igualmente al matrimonio entre hermanos. Todo ello es propio de los sistemas de poder que he llamado despóticos (Rivera, 1982). El sentido religioso de este rasgo estriba en que el rey desciende directamente del antepasado divino, es un dios en sí mismo, o sea que el ascenso al trono no es solamente una cuestión política sino principalmente perteneciente al ámbito de los rituales sagrados. Cuando Sak Kuk de Palenque, la madre del célebre Janab Pakal, aparece en la Lápida Oval del Palacio entregando a su hijo la corona que le convierte en rey el día de su ascenso al trono en 615 d.C., está oficiando una ceremonia religiosa que consagra la legitimidad divina del muchacho de doce años.

6. Los reyes de Egipto y del Mayab portan con frecuencia nombres teóforos en los que se puede reconocer a los dioses patronos de sus personas, de sus linajes o dinastías, o a aquellas divinidades con las que se quieren identificar a lo largo de los reinados. Es evidente que tal costumbre remite a una consideración especialmente sagrada de tales personajes. Entre los mayas eran muy frecuentes los nombres del dios Chak y del dios Kawil, por ejemplo, el rey Kinich Baaknal Chaak (688-715) de Toniná, o el rey Waxaklajuun Ubaah Kawil (695-738) de Copán. El nombre del primero significa «Gran sol del lugar de los huesos-Chak», y el nombre del segundo «Dieciocho imágenes de Kawil». Con toda probabilidad, tales denominaciones eran parte de los atributos que el gobernante adoptaba tras su ascensión al trono (véanse algunas implicaciones mitológicas de estos teónimos en García, Martín y Asensio, 2005). En Egipto es lo mismo, por ejemplo, Amenhotep, nombre frecuente entre los faraones de la dinastía 18, significa «Amón está satisfecho», y Tutmosis «Nacido del dios Toth», y Ramsés «Re le ha dado forma». Incluso los nobles ostentan teónimos, como Ptahemwia, «el dios Ptah se sienta en su barca». Y el que es tal vez el faraón más famoso, Tutankamón, posee un nombre bien explícito: «Imagen viviente de Amón», aunque en su caso, como en los de los restantes faraones, la verdadera y completa denominación consiste en cinco títulos seguidos de cinco nombres (Assaad y Kolos, 1979: 30 ss. y Piankoff, 1977: 14-16). La práctica maya era igual, varios títulos seguidos de nombres y epítetos.

7. La escritura jeroglífica, la escritura sagrada de los sacerdotes y los reyes divinos, obedece al mismo sistema logo-silábico en Egipto y en el Mayab. En ambos casos hay signos fonéticos, signos ideográficos, signos determinativos y otras designaciones. La escritura se empleaba con parecidos fines de propaganda, sobre todo en monumentos pétreos ubicados en las proximidades de los templos. Ciertamente, el menor lapso histórico de la civilización centroamericana puede ser el motivo de que no hubiese una evolución hacia formas más simples o populares, a la manera de las

escrituras hierática y demótica en el país africano. No obstante, hay atisbos a finales del Clásico y en el Postclásico de un proceso de simplificación gráfica y estructural que hubiera podido conducir a fórmulas semejantes. Como curiosidad, puede afirmarse que el papel jugado por la piedra de Rosetta en el desciframiento de los jeroglíficos egipcios es equivalente a lo que supuso el llamado alfabeto de Landa, y que el recurso de Champollion al copto como lengua heredera de la que expresaba la escritura antigua, es a su vez equivalente a la utilización por los mayistas epigrafistas de las lenguas chol, yucateca y otras, de las que se poseen diccionarios y gramáticas de época colonial y moderna.

8. Tanto en Egipto como en el área maya los cortesanos se llevan la mano derecha al hombro izquierdo como señal de respeto y sumisión cuando están ante los reyes o ante los dioses. Un buen ejemplo es el *Papiro Ani*, donde el escriba del mismo nombre hace ese gesto ante Osiris y otros dioses. Numerosas vasijas clásicas mayas tienen escenas pintadas donde los personajes de la corte o los visitantes forasteros, a veces arrodillados, hacen esos signos de respeto ante el gobernante entronizado. Dado el valor simbólico que posee el corazón, es posible que el gesto indique la disposición anímica a favor del señor, la entrega del órgano más vulnerable y significativo —ahí reside la vida, el aliento de vida, el *alma*, para numerosas culturas—, y el corazón es, además, pieza esencial en el procedimiento sacrificial mesoamericano. Obviamente, la inutilización de la mano derecha al llevarla al hombro izquierdo es también un signo de renuncia a la agresión, parecido a levantar las manos abiertas mostrando que no se portan armas, o a inclinar la cabeza ofreciéndola al posible adversario; todo ello es muestra siempre de sumisión, lealtad, veneración y respeto.

9. El dios Sol egipcio hacía un peligroso recorrido por el inframundo cada noche y debía sostener combates y sortear peligros. Existe una abundante literatura sobre este tema desde el Reino Antiguo, pero tal vez el mejor ejemplo ahora es el de las pinturas de la cámara funeraria de la tumba de Tutmosis III (KV 34). Allí se describen las características de las doce horas de la noche por las que discurre el sol en su periplo, es el *Libro del Amduat* o *Libro de la Cámara Oculta*, el primer tratado religioso en el que se trató de integrar al rey en el itinerario del sol, de modo que se beneficiara de los mismos poderes de renovación que acontecían en el Más Allá, y que permitían al astro luminoso elevarse en el horizonte oriental cada mañana bajo la forma de escarabajo sagrado (véase Gugel, 2004: 27-29). El dios Sol de los mayas antiguos hacía un recorrido por el inframundo, de Occidente a Oriente cada noche, con peligros semejantes. Desgraciadamente, no contamos con una descripción tan extensa y detallada como la egipcia, pero podemos recurrir al ciclo mitológico conocido como *Popol Vuh*, donde se narran las peripecias de los gemelos divinos Hunahpú e Ixbalanqué en el inframundo o *Xibalbá*. No hay ninguna duda de que también en Centroamérica los reyes fueron asociados al viaje de los héroes, quienes se transforman finalmente en el sol del día y el sol de la noche y se alzan en el horizonte vencedores de la muerte y de las tinieblas. Un detalle importante es que en Egipto y en el Mayab son fundamentales las barcas en estos viajes de ultratumba; las vemos una y otra vez en la KV 34 y también en los famosos huesos incisos de la tumba 116 de Tikal, en Guatemala, donde reposaba un rey que, por sus conquistas y su ansia de legitimidad después de un periodo oscuro, puede compararse muy bien

con Tutmosis III. Ambos pueblos creían que el camino hacia el inframundo pasaba por extensiones de agua de uno u otro aspecto, ríos, lagos como el Moeris, o incluso océanos primordiales. Otra cuestión es la del monstruo subterráneo que constituye la principal amenaza para el sol y para el rey, el dragón Apofis en Egipto, *de horrible cara, falto de orejas y lleno de ardiente fuego*, y el *Itzam* de algunos mitos mayas (véase Rivera, 1995: 167-196). Muy relacionadas con las ideas sobre el recorrido del sol por el inframundo están las que describen el rito de paso funerario de una cierta cantidad de personas (tal vez no de todas, aunque estas circunstancias no están claras y pudieron variar con las épocas). Los muertos afrontaban diversas pruebas y usaban la magia para superarlas, y había demonios que destruían a aquellos que no lo lograban. Multitud de conjuros aparecen en el *Libro de los muertos* egipcio, y el *Popol Vuh* atribuye a los gemelos divinos poderes mágicos para salir airoso de las terribles pruebas de Xibalbá, donde hay unas «casas» que vienen a ser equivalentes a las «puertas» de los textos egipcios.

10. Los egipcios poseían varias entidades espirituales o vitales en el cuerpo, que quedaban liberadas con la muerte. Las más conocidas son el *ba* y el *ka*, la primera de las cuales podría asimilarse muy vagamente al alma de las religiones monoteístas. Algunos mayas modernos piensan que portan un alma llamada *ch'ulel*, que es como una mancha oscura o una sombra espesa, que es la entidad que interviene decisivamente en la caracterización de cada persona (véase Rivera, 2006: 216-217), pero existen otras como el *mutil o'tan* y el *lab* con distintas funciones. Recientemente se han propuesto otros términos para «entidad que determina la personalidad», leídos y traducidos de las inscripciones jeroglíficas clásicas, como *baah*, muy relacionado con la cabeza, e incluso se sugiere que el concepto *winik*, un viejo conocido de los mayistas por estar presente en fuentes coloniales, no hace referencia exclusivamente al hombre físico como tal sino al ser que constituye su esencia. (Houston, Stuart y Taube, 2006: 58-89). En el estado actual del desciframiento de la escritura jeroglífica maya no se puede ir más allá, pero el libro de los tres autores norteamericanos, el que hayan podido escribir un libro así, indica bien a las claras que estamos en camino de llegar a saber cuál era la imagen del alma, o de las almas, de un habitante de Tikal, digamos, en el siglo VIII de nuestra Era.

3. Colofón

Decía J. D. Salinger que todo legítimo estudio religioso debe conducir a olvidar las diferencias, las diferencias ilusorias, entre chicos y chicas, animales y piedras, día y noche, calor y frío. Una vía seguramente lícita para borrar esas diferencias es insistir en las semejanzas.

No obstante, soy consciente de que en la empresa de comparar subsistemas culturales se corre el riesgo de dar por sentadas cosas que no están tan claras cuando se analizan más profundamente. Por ejemplo, pensamos que los mayas aceptaban la correlación entre la estructura de la autoridad divina y la de la autoridad humana, de donde podemos deducir multitud de cosas, como que también en el inframundo había un gobernante supremo. Pero en algunas vasijas pintadas el príncipe de las tinieblas, al que todavía se conoce por la letra L, parece encontrarse en una posición subordina-

da respecto a otros dioses, como Itzamná o Ix Chel. Además, hay quien afirma que toda religión configura su propio tejido social, de modo que sería indisociable el elemento religioso de quienes lo utilizan, y dos rasgos análogos conducirían a evidentes analogías entre redes de la organización social, lo que no siempre se puede demostrar.

También se puede argüir que ciertos elementos, vistos desde ciertos ángulos, tienen paralelos en casi todas las civilizaciones. Pero, luego de mi libro del 82, he encontrado constantemente interesantes semejanzas entre sociedades que pueden agruparse en categorías particulares. Eso fue lo que hizo Eliade en el libro que cita al comienzo de este breve ensayo: El cielo, el sol, la luna, las aguas, la tierra, la vegetación, la fertilidad, el espacio y el tiempo, los mitos y los símbolos. Así se simplifica mucho la metodología. Yo me intereso muy especialmente por las cuestiones del urbanismo, de la aparición de la ciudad y por sus funciones y significados, y también por la religiosidad que rodea al poder en las civilizaciones arcaicas. En este sentido se puede concluir tal vez que la representación del gobernante supremo en las dos civilizaciones aquí tratadas es sensiblemente igual, y que ese hecho puede explicarse porque ambos se integran en una categoría mayor que es la de los reyes divinos en los sistemas políticos despóticos. No es posible afirmar lo mismo de la aparición y evolución del urbanismo, o de la arquitectura sagrada dentro de él, sencillamente por la desigual información que poseemos; mientras que son decenas las ciudades mayas relativamente bien exploradas, son escasísimas las que conocemos medianamente en el Egipto faraónico. De modo que nos tenemos que limitar a comparar las plantas o diseños de ciertas estructuras religiosas, templos y tumbas sobre todo, aunque falte en Egipto el contexto que proveería la red de conexiones con otros ámbitos urbanos. Finalmente, y como desprendidos del tratamiento dado a los gobernantes, otros rasgos comunes tienen que ver con fórmulas gestuales y verbales.

Terminaré sugiriendo que todo pensamiento que pretende enfocar las cosas desde arriba o desde el exterior encierra una alianza con los muertos. La civilización maya y la civilización egipcia son buenos casos del modelo de proyección cosmológica, según he intentado precisar en trabajos anteriores (por ejemplo, Rivera, 2006), lo que supone la existencia de vínculos especiales con el Otro Mundo, tanto en el terreno de la legitimidad de los gobernantes, y del sistema político en sí, como de lo que se llama a veces la construcción social de la realidad.

4. Referencias bibliográficas

ASSAAD, Hany y Daniel KOLOS

1979 *The Name of the Dead. Tutankhamun Translated*. Mississauga: Benben.

BAUDEZ, Claude-François

2006 «De l'aurore á la nuit: Le parcours du roi-soleil maya». *Journal de la Société des Américanistes* 92 (1-2): 41-67.

CIRLOT, Victoria

2005 *Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa medieval*. Madrid: Ediciones Siruela.

- CLAYTON, Peter A.
1994 *Chronicle of the Pharaohs*. Londres: Thames and Hudson.
- ELIADE, Mircea
1981 *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- GARCÍA, Ana, Ana MARTÍN y Pilar ASENSIO
2005 «Los nombres reales del Clásico: lectura e interpretación mitológica», en *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía, eds., pp. 636-645. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- GUGEL, Begoña
2004 «Tutmosis III y la KV 34», en *La Tumba de Tutmosis III. Las horas oscuras del sol*. Madrid: Museo Arqueológico Nacional.
- HABACHI, Labib
1984 *The Obelisks of Egypt. Skyscrapers of the Past*. El Cairo: The American University in Cairo Press, El Cairo.
- HOUSTON, Stephen, David STUART y Karl TAUBE
2006 *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
- MARTIN, Simon y Nikolai GRUBE
2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens*. Londres: Thames and Hudson.
- PIANKOFF, Alexandre
1977 *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, traducciones editadas por N. Rambova. Princeton: Princeton University Press.
- PRUFER, Keith M. y James E. BRADY (eds.)
2005 *Stone Houses and Earth Lords*. Boulder: University Press of Colorado.
- RIVERA, Miguel
1982 *Los Mayas, una sociedad oriental*. Madrid: Editorial Complutense.
1995 *Laberintos de la Antigüedad*. Madrid: Alianza Editorial.
1996 *Los mayas de Oxkintok*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.
2005 «Catorce tesis sobre la religión maya». *Revista Española de Antropología Americana* 35: 7-32.
2006 *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*. Madrid: Trotta.
- SATURNO, William
2006 «El amanecer de los dioses y reyes mayas». *National Geographic* 18 (1): 68-77.
- SATURNO, William A., Karl A. TAUBE y David STUART
2005 *Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala. Parte 1, el mural del Norte*. Barnardsville: Center for Ancient American Studies.
- VANDIER, Jacques
1954 *Manuel d'archéologie égyptienne. Tome II: L'architecture funéraire*. París: Éditions A. et J. Picard et Cie.
- VV.AA.
1993 *Amenophis III. Le Pharaon-Soleil*. París: Reunión des Musées Nationaux.