

Más rasgos religiosos de los mayas y los egipcios

Miguel RIVERA DORADO
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 16 de octubre de 2008

Aceptado: 15 de enero de 2009

RESUMEN

Continuando las reflexiones ofrecidas en mi artículo de la *REAA* del año 2008, he aquí algunos nuevos rasgos religiosos mayas y egipcios que creo perfectamente comparables. Esa comparación ayudará, pienso yo, a entender mejor los mecanismos de elaboración y realización de los argumentos ideológicos en ambas áreas culturales.

Palabras clave: Religión egipcia, religión maya.

Additional Religious Features of the Maya and the Egyptians

ABSTRACT

Continuing with the reflections in the article published in 2008 in *REAA*, I add here some new, perfectly comparable, religious features of the Maya and the Egyptians. This comparison will help, I think, to a better understanding of the mechanisms of development and the realization of ideological arguments in both areas.

Key words: Egyptian religion, Maya religion.

Sumario: 1. Paralelismos. 2. Comentarios. 3. Referencias bibliográficas.

1. Paralelismos

Cuando terminé de escribir el artículo aparecido en esta revista el año 2008 sobre rasgos religiosos mayas y egipcios (Rivera 2008), pensé de inmediato que no era suficiente. Otras prácticas y creencias vinieron poco a poco a mi mente como ejemplos sucesivos de unos paralelismos que yo considero indudablemente reveladores. Ahora voy a tratar de organizar algunos de esos nuevos rasgos en una secuencia que sea por sí misma significativa, agrupándolos quizá en lo que los fenomenólogos llaman un complejo simbólico.

El primero de tales complejos es el que hace referencia a la muerte y al mundo de los muertos, con especial énfasis en los procedimientos y expresiones icónicas del tránsito entre una y otra de las dimensiones de la realidad. Sigue a continuación la naturaleza sagrada del rey, el carácter de la religión como un subsistema cultural, y los elementos cosmogónicos que sustentan la estructura de esa ideología.

1. Los egipcios pensaban que la orilla occidental del Nilo era la vía para acceder al país de ultratumba. Los mayas colocaban ese territorio en el oeste, allí por donde el sol se ocultaba cada atardecer. Por supuesto, esa ubicación se relaciona estrechamente con la significación del itinerario solar, pues el ocaso del astro se entiende como un descenso al inframundo, lo que no es posible sin asumir la condición de «sujeto de la muerte». De ahí que el amanecer sea el paradigma de toda regeneración o resurrección.

2. En ambas culturas se creía que a ese país de los muertos se llegaba —al menos determinados personajes— en embarcaciones apropiadas. Los egipcios, por tanto, re-



Figura 1: Papiro hierático egipcio con barcas solares.

lacionaban el movimiento de barcas por el río Nilo con el viaje de la llamada «barca solar» que, sin embargo, llevando al dios Ra y al faraón difunto, hacía diariamente un camino perpendicular este-oeste. Los mayas pensaban que la superficie de la tierra que habitaban flotaba, como una tortuga, un cocodrilo o un enorme sapo, en una gran masa acuática, océano que era necesario atravesar para arribar al Más Allá. Por otro lado, tanto en la civilización africana como en la americana se suponía la presencia de ríos en el Amduat y en Xibalbá, lo que seguramente demuestra la gran significación religiosa de esos accidentes geográficos en las dos áreas, un Nilo subterráneo y uno de los muchos ríos visibles en las grutas de la península de Yucatán, posiblemente imaginados todos ellos como sectores de una única corriente de agua que conducía o formaba parte del *locus inferi*. Veamos un muy significativo fragmento de los llamados *Textos de las Pirámides*: «Oh, tú, puro, toma tu trono en la barca de Ra y navega por el cielo...Navega con las estrellas imperecederas, navega con las estrellas infatigables. Recibe el tributo de la barca de la noche, sé un espíritu que mora en Dewat. Vive esta vida placentera que vive el señor del horizonte» (Breasted 1912, en Eliade 1980: 369).

3. La barca egipcia y la canoa maya se convertían así en los símbolos del desplazamiento entre las dimensiones cósmicas y de la comunicación con el Otro Mundo. Igualmente, pueden entenderse como signos de la continuación de la vida después de la muerte, ya que su camino inequívoco es el de la renovación de la luz solar y, en Centroamérica, la resurrección del maíz en cada temporada agrícola. Los grabados de los huesos de la tumba 116 de Tikal son perfectamente explícitos a este respecto. En muchos templos egipcios, como el de Luxor, había una sala llamada «de la barca», y cerca de algunas pirámides se han encontrado modelos de tales barcas funerarias para el uso de los faraones.

4. Esas barcas eran conducidas por barqueros especializados. En el caso maya se supone que eran dos seres con carácter divino que se han denominado «dioses reme-

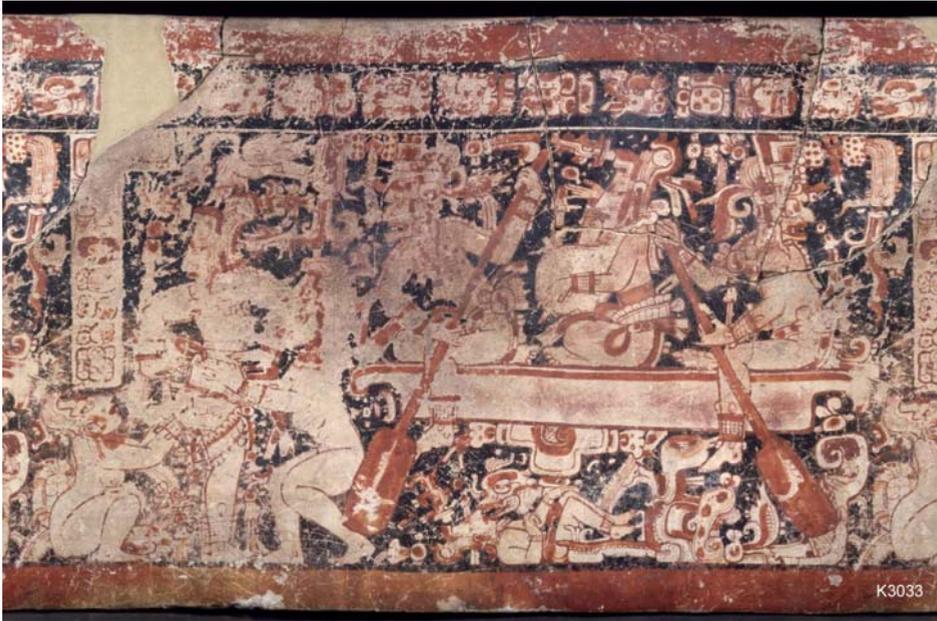


Figura 2: Vaso maya con representación de canoa y remeros.

ros», al parecer símbolos de la luz y la oscuridad, del día y de la noche, dualidad que refleja la existente entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Esos remeros, por tanto, son símbolos de la totalidad cósmica y se relacionan con el autosacrificio y el derramamiento de sangre: el que suele ir a proa, que representa la luz, lleva una espina de mantarraya atravesada en el tabique nasal, lo que quiere decir, sin duda, que es gracias a las ofrendas de sangre humana como se consigue la energía del sol diurno. El remero de popa tiene manchas en la piel que le identifican con el sol nocturno.

5. En ambas culturas las flores de loto o los nenúfares, las flores que crecen en el agua, el llamado lirio de agua en América, las *Nymphaeas*, eran importantes símbolos funerarios. En Egipto podían adornar las barcas mortuorias, y en un hueso inciso de la tumba 116 de Tikal son un atributo del propio rey difunto que –bajo el aspecto del dios del maíz– navega en la canoa. Como en tantas otras ocasiones, las sociedades arcaicas buscan símbolos sencillos para expresar ideas complejas; las flores acuáticas atraviesan los tres estratos cósmicos, y es esa conexión la que las hace idóneas para representar el movimiento de los espíritus de los muertos.

6. En Egipto hay un monstruo ofídico en el inframundo que se llama Apofis (Apep), que amenaza con destruir o engullir la barca solar, o también, culebreando, crear los bancos de arena en los que encallarà el navío. Puede ser un dragón acuático, quizás el origen remoto de seres bíblicos, como Leviatán o incluso la ballena de Jonás. En el Mayab hay una serpiente cósmica del inframundo, o del interior de la tierra, donde residen los muertos, los antepasados y los dioses. Ese ser monstruoso de los mayas representa la dimensión cósmica antes que habitar en ella, pero en el inframundo hay

otras bestias, como la serpiente-pezuña del vaso de la colección de Dumbarton Oaks estudiada por Michael Coe (1975: 19-21), que simbolizan el caos anterior a la creación, y que son combatidas por los dioses solares. Lo curioso de esta comparación es que Apep también podía ser representada como cocodrilo o como tortuga, iconos mayas de la tierra. En el Papiro Bremmer-Rhind hay un «Libro de la destrucción de Apofis» donde se establece el ciclo simbólico de esta bestia relacionada con el paso del sol por el mundo inferior.

7. En Egipto se representa a un felino con apariencia de gato que está matando a una serpiente. Ese felino simboliza al sol nocturno y su adversario es sin duda Apofis. También el icneumon, por cierto, esa especie de mangosta cazadora de serpientes, que era identificada con el dios solar Atum, derrotaba a la bestia ofídica del inframundo. En el Mayab el sol nocturno también se presenta con una imagen felínica, de jaguar, y los dioses con atributos de jaguar son los que se enfrentan al pez-serpiente y a los dragones acuáticos en los vasos pintados clásicos. En el *Popol Vuh* uno de los gemelos, Ixbalanqué, lleva marcas de jaguar y combate a los dioses de la muerte y del inframundo.

8. Creo que el complejo simbólico de las barcas es una consecuencia de la heliolatría de mayas y egipcios y de la identificación de los supremos gobernantes con el sol. La importancia del Nilo en la vida egipcia, y la abundancia de lagos y ríos en la subárea meridional maya, fueron determinantes en la elección de la iconografía adecuada al periplo solar. Sabemos que en Egipto hubo una época en que el viaje de los difuntos con el sol, y su consecuente resurrección cada mañana, estuvo reservada al faraón, pero más tarde la mayoría de los habitantes del país pudo incorporarse a esa categoría de bienaventurados. No tenemos noticias de cuáles eran las creencias al respecto en el Mayab, aunque los datos actuales están restringidos a los gobernantes. Me inclino a suponer que el proceso fue semejante en ambas áreas, y que para el Clásico Tardío, y sobre todo en el Postclásico, también los plebeyos de la península de Yucatán podían aspirar a la renovación de su vida luego del tránsito por Xibalbá.

9. Las creencias religiosas de las sociedades agrícolas suelen tener muchos aspectos en común. Más aún si en las dos sociedades que comparamos la obtención del fruto de la tierra es tarea ardua y a menudo precaria. El pobre suelo del país tropical maya, y la permanente amenaza del circundante desierto egipcio, han favorecido la aparición en ambas culturas de mitos cruciales relacionados con la fecundidad de los campos y la regeneración de la vida vegetal. Los mitos que reflejan esa situación son el de Osiris en Egipto y el de Hunahpú en el área maya. En los dos casos hay un gran personaje asesinado y del que nace, después de muerto, un descendiente que va a vengarle y a facilitar su retorno a la vida. El relato egipcio es ejemplar, y ya dejaba constancia de ello Mircea Eliade en su magna obra de 1976 (Eliade 1999) siguiendo la versión transmitida por Plutarco. La energía vital del Osiris resucitado gracias a Horus asegurará la fertilidad vegetal y las restantes fuerzas reproductivas. La resurrección del padre de Hunahpú, apenas explícita en el *Popol Vuh* pero muy gráfica en varios vasos pintados clásicos, garantiza la victoria periódica sobre las fuerzas de la muerte definitiva y la aniquilación. Obviamente, al igual que sucedía en Egipto, también en el Mayab los reyes se identificaban con el dios permanentemente regenerado, y los herederos y

sucesores de los reyes lo hacían con Hunahpú, el vengador, finalmente convertido en sol, cuyo calor renueva el manto vegetal y hace crecer las plantas de la vida, especialmente el indispensable maíz, el padre asesinado por los señores de Xibalbá.

10. Según las concepciones egipcias el rey es el oficiante por excelencia de los dioses, siendo él mismo de esencia casi divina (van de Walle, 2008: 37). El rey asegura la subsistencia de los dioses, de quienes se declara descendiente. Hay un dios tutelar de la dinastía, al que los reyes honran de manera especial. Cada treinta años, en el *heb-sed*, o después de una victoria sobre los enemigos, se dedican ofrendas y se hacen donaciones a esos dioses. Tanto a través de la información iconográfica como epigráfica, y en las fuentes coloniales, se puede comprobar que entre los mayas se daba una situación casi idéntica. En el Panel 12 de Piedras Negras, por ejemplo, datado a finales del Clásico Temprano, hay una fecha final que se refiere, según Stephen D. Houston (weblog Maya Decipherment del 18 de agosto de 2007) a la dedicación de una residencia para los dioses, seres sobrenaturales que son mencionados en el texto que acompaña a la escena de presentación de cautivos. La mayor parte de las inscripciones del Grupo de la Cruz, en Palenque, están dedicadas a narrar la ascendencia divina de los gobernantes, a mencionar y describir las biografías de los dioses fundadores, la famosa tríada y otros seres colaterales, y a reivindicar el patronazgo de tales entes sobre la dinastía reinante. Los dinteles de Tikal, entre otros, relatan la conexión de los reyes con las fuerzas sobrenaturales. Yo pienso, además, que las celebraciones de los fines de katún eran muy parecidas a los *heb-sed* egipcios. Las implicaciones cosmológicas de los reyes, por otro lado, están bien probadas tanto en África como en América (véase Rivera 1982: 129-214 y 360-368, y Rivera 2006: 183-202; Trigger *et al.* 1985: 98-109).

11. La religión egipcia se componía en realidad de la suma de una cierta cantidad de religiones locales. Las religiones tradicionales de los nomos de Egipto son el equivalente africano de las religiones de las ciudades-estado mayas.

12. Algunos egiptólogos, como E. Drioton, han señalado que la religión egipcia no estaba fundada, en último análisis, en un dogma que aceptar, sino en un culto que practicar. Lo mismo se podría afirmar seguramente de la religión maya, en la que prácticamente todas sus manifestaciones conocidas están relacionadas con las ceremonias que se celebraban en las ciudades.

13. En el sistema cosmogónico egipcio hermopolitano se establece que de las aguas primordiales emergió una montaña que los textos designan como «Isla de la Llama», y allí aparecieron simultáneamente cuatro dioses, cada uno con su contraparte femenina; son casi atributos del caos: las aguas, lo inconmensurable, la oscuridad, la nada. De la acción combinada de esos principios elementales nacerá el sol, la luz. En el *Popol Vuh* se habla de que «Sólo el creador, el formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, madre y padre, estaban en el agua rodeados de claridad», y que: «Como una polvareda fue la creación, cuando surgieron del agua las montañas, y al instante crecieron las montañas» (Rivera [ed.] 2008: 58).

14. En el océano originario se esconde una energía creadora, un principio ordenador. Es decir, el caos encierra su propia negación, la entropía y la negentropía, como parece

lógico, pues sólo aceptando la presencia de los contrarios puede entenderse el acto creador. Tanto los textos egipcios como el *Popol Vuh* eligen las mismas constantes previas a la voluntad fundacional: oscuridad, silencio, ausencia, indeterminación, incommensurabilidad, quietud. Y todo ello tiene lugar en las aguas, en el mar inmenso, en el océano inalcanzable.

15. Para todos los sistemas cosmogónicos egipcios antes de la creación sólo había un elemento caótico simbolizado como un océano que ocupaba todo el universo. Es Nun, un agua inerte, sin límites, en la oscuridad, que contiene, sin embargo, el potencial de la vida. Después de la creación las aguas de Nun rodeaban la tierra, y separaban por debajo de ella el mundo de los vivos del mundo de los muertos. Entre los mayas, a juzgar por el *Popol Vuh*, los verdaderos dioses aparecen posteriormente al acto creador, o mejor, a la voluntad creadora que radica en la enigmática fuerza latente que, rodeada de claridad, descansa en el océano primordial. Esa entidad que impulsa la aparición del universo es un verdadero demiurgo, en el sentido platónico del término. Creada la tierra y todo lo que contiene, el agua, como en Egipto, queda en la periferia y en el ámbito subterráneo, sirviendo como linde y como vía de comunicación con el más allá.

16. La teología egipcia daba como padres del dios solar Horus a los dioses Isis y Osiris, este último muerto y descuartizado por las fuerzas negativas encarnadas en el dios Seth. El dios solar maya, que en el *Popol Vuh* lleva el nombre de Hunahpú, pero que en el Período Clásico se llamaba Hun Ahau, tiene como padres a Ixquic y Hun Hunahpú, este último muerto y decapitado por las fuerzas negativas encarnadas en los señores del inframundo. Ambos dioses masculinos, en las dos civilizaciones, engendran a su hijo el sol después de morir. Muchos otros dioses mayas no tienen padres, o no nos consta su nombre, pero en el caso del sol ese dato es casi irrenunciable, necesario, porque el astro rey, al igual que el faraón egipcio o el *k'ul ahau* maya, deben surgir, como el universo mismo, de la unión de los opuestos, hombre y mujer –o dios y mujer– en el caso de los gobernantes, cielo y tierra en el caso del sol.

17. Las relaciones entre el Nun egipcio, las aguas primordiales, un dios inerte que era tenido por padre de toda diferenciación divina y terrena, y el sol son de gran interés. Hay quien opina que Nun poseía un *ba* que era el sol. Si el *ba*, espíritu residente en las personas y dioses, o en lugares u objetos (por medio del término *bau*), lo comparamos con el *way* maya, casi siempre zoomorfo, –bastaría con recordar, por ejemplo, que el toro Apis era el *ba* del dios Osiris–, tal vez encontremos un paralelismo entre la ecuación egipcia: océano originario (el caos)-sol (determinante del tiempo y el orden), y la correlativa maya: océano primordial (el caos anterior a la creación)-sol en la forma de jaguar (cuyo movimiento por el inframundo inaugura el universo). En algunas representaciones, como el famoso vaso cosmológico maya K1609, el Chaak con rasgos de jaguar se yergue sobre el agua originaria, y en el combate que se libra en el vaso de Dumbarton Oaks de nuevo Chaak con rasgos de felino alancea al dragón-pezuña en las aguas del origen.

18. El suelo de muchos templos egipcios estaba considerado como el gran pantano del cual surgió el mundo. Por eso las columnas tienen forma de plantas típicas del

medio acuoso, y las secciones bajas de las paredes tenían igualmente una decoración basada en la botánica de esos lugares. Los templos propiamente dichos crecían hacia el sanctasanctórum que simbolizaba la colina surgida de las aguas primordiales. Esna, el principal lugar de culto del dios Khnum, era llamado «la colina divina, la cima que surge de Nun» (Wilkinson 2003: 33 y 70). En el área maya las plazas que se abrían delante de los templos piramidales representaban el océano primordial, y los *cues*, como los llamaron los españoles, eran verdaderamente colinas divinas que simbolizaban, o materializaban plenamente, la idea de la montaña-tierra que surgió del caótico océano en los primeros instantes de la creación. Hay lugares como Copán en los que existen pruebas arqueológicas de esas atribuciones urbanísticas cosmológicas (Schele y Mathews 1998: 133-174; Schele y Freidel 1990: 306-345).

2. Comentarios

De todos los rasgos religiosos enumerados en esta relación de paralelismos culturales hay uno que tiene repercusiones sociales y políticas de hondo calado. El viaje al país de los muertos, el descenso al inframundo, constituye un rito de paso, el último del ciclo vital, que se reconoce parcialmente fuera del posible control de los practicadores religiosos, pues no pueden acceder al viaje simultáneamente al propio difunto. Por ello muchas culturas han decidido llevar a cabo ese rito esencial cuando todavía el protagonista goza del aliento y cabe que sea corregido o auxiliado. Se reconstruyen ambientes y situaciones semejantes a aquellas que se supone debe enfrentar el muerto (véase Rivera 1995). Así, por ejemplo, en el área maya una cueva o un edificio laberíntico –como el Satunsat de Oxkintok (Rivera 2001: 223-236)– reproducen el camino al mundo subterráneo que el neófito recorre adecuadamente, con la posibilidad de «renacer» a la vida ordinaria al finalizar su periplo. El laberinto en el suelo de la catedral de Chartres servía para realizar un viaje iniciático, y, seguramente, la peregrinación de los antiguos egipcios al santuario de Abydos, dedicado, como toda la ciudad sagrada, al señor del reino de los muertos Osiris –peregrinación que llegó a ser una obligación básica para alcanzar la vida eterna tras la muerte– venía a ser un remedo ritual del viaje definitivo.

Tales simulacros constituyen el núcleo de las relaciones entre el reino de los vivos y el reino de los muertos. De igual modo que los oficiantes pueden adquirir la personalidad de los dioses en las ceremonias a ellos dedicadas, o que es posible convocar a los espíritus a determinados rituales, así cabe reproducir las situaciones del origen de los tiempos o los ambientes físicos en que actuaron sus protagonistas. Esas *representaciones* se desarrollan habitualmente por medio de dramatizaciones literarias y musicales acompañadas de la escenografía y la coreografía pertinentes. Lo significativo aquí es que los participantes darán testimonio fidedigno de que han asistido a una traslación perfecta a los lugares y épocas recreados, opinión que no sólo se basa en la sugestión inducida por los procedimientos corrientes de alteración de la conciencia y la acabada puesta en escena, sino en una suerte de fe profunda e inalterable en que ciertos mecanismos –invocaciones, gestos, danzas, ofrendas, sangrías, plegarias, recorridos– conducen inexorablemente a la comunicación con el Otro Mundo. Es pro-

bable que el interés extraordinario por el más allá sea el rasgo más relevante de todos los que comparten mayas y egipcios, en el caso de las gentes del Nilo se aprecia sobre todo en los tratamientos funerarios y en el caso de los mayas en los procedimientos nigrománticos, pero en ambas sociedades prevalece el recurso a la magia.

Los dioses remeros mayas fueron identificados primero por el norteamericano Peter Mathews en su ensayo sobre la estela 8 de Dos Pílas, donde los glifos nominales de las entidades sobrenaturales aparecen en la frase que describe el ascenso al poder del rey Itzam Kawil. En otros monumentos clásicos se han descubierto también referencias glíficas, por ejemplo en la estela 10 de Copán –comentada a este respecto, y con criterios dispares, por Morley y Beyer–, en la estela C de Quiriguá, en la estela 1 de Jimbal, en las estelas 1 y 2 de Ixlú y en el altar 1 de esta misma ciudad (Villega 1991). Salvo en los célebres huesos grabados de la tumba 116 de Tikal, es muy difícil afirmar que en las restantes representaciones iconográficas las canoas cuenten entre sus ocupantes con el gobernante difunto, e incluso para los casos de Tikal es posible sostener que se trata del dios del maíz, aunque ambas interpretaciones no son necesariamente excluyentes. En el vaso K731 tres dioses se mantienen de pie sobre sus diminutas canoas, y uno sólo de ellos hace el gesto de remar. El primero parece Chaak, y los otros pueden ser el sol diurno y el sol nocturno. Las canoas avanzan hacia el dios del maíz que emerge del interior de la tierra, por la que asoman también los dioses L y N. En el vaso K3033 hay una sola canoa en la que van tres personajes. Obviamente, los remeros divinos llevan al individuo central, que tiene rasgos humanos y del dios del maíz. La canoa se dirige precisamente hacia un lugar en el que, en apariencia, varias mujeres jóvenes y desnudas están ataviando y atendiendo al dios del maíz. Dado que estas vasijas debieron ser ofrendas funerarias, las escenas ilustran sobre el destino de los difuntos partiendo del caso ejemplar del maíz, la planta de la vida. En el ámbito egipcio la situación no es muy diferente, pues la mayor parte de los numerosos casos conocidos presentan una barca en la que se distingue sobre todo al dios solar. La respuesta puede estar en que la barca o la canoa son símbolos antes que iconos descriptivos, y que significan el viaje de ultratumba, equivalente al que realiza el astro luminoso por el cielo y el inframundo, esperanza de regeneración y perpetuación de la vida. La presencia en las escenas mayas de Chaak se explica porque es el dios que abre la tierra con sus rayos para que el maíz pueda surgir, y, además de los remeros –que constituyen en sí una alegoría del viaje solar– las representaciones del dios del sol señalan el periplo del muerto, acompañando al astro que muere y resucita cada día, convirtiéndose en él mismo como hizo el héroe Hunahpú.

Las implicaciones del carácter divino, o sagrado, de los gobernantes son numerosas. Hay una vertiente cosmológica, en cuanto son elementos del cosmos, soles sobre todo que dan el orden, la luz, la vida y el tiempo, a sus súbditos. Y hay otra vertiente volcada a la fertilidad de los campos cultivados que, si bien resulta inseparable de la anterior, consta de un complejo simbólico diferenciado. Ya en el tercer milenio antes de Jesucristo el dios Osiris simboliza en Egipto las fuerzas de la fertilidad y el crecimiento en la naturaleza, y, por supuesto, en el Mayab, el padre de los gemelos divinos Hun Hunahpú, sea o no el dios del maíz mismo –cosa muy probable, que sea el dios del maíz, si nos atenemos a las representaciones en algunos vasos, donde un hipotético Hun Hunahpú surge de la tierra flanqueado por Hun Ahau y Yax Balam (véanse los

vasos K731, K1889, K1892), y como sugieren la mayoría de los autores, y aunque el *Popol Vuh* no lo afirme taxativamente— es un indudable símbolo de la regeneración de la vida vegetal. Los reyes egipcios se identifican con Osiris, los reyes mayas lo hacen con el sol y con el dios de la lluvia y del rayo, lo que supone semejantes connotaciones en cuanto a adoptar el papel de garantes de la vida, de los cultivos, de la fecundidad de los campos.

En la epigrafía maya es más difícil encontrar referencias a la divinidad de los reyes tan explícitas como, por ejemplo, en los *Textos de las Pirámides* egipcios, y a menudo es necesario basarse para las interpretaciones en la iconografía. Pero creo firmemente que cualquier rey maya aceptaría para sí mismo sin dudarlo el sentido que se desprende de un texto egipcio como el siguiente: «Yo, oh Ra, soy aquel de quien dijiste <Hijo Mío>. Tú eres mi padre, oh Ra... Mira al rey Pepi, oh Ra, este rey Pepi es tu hijo... Este rey Pepi brilla en el Oriente como Ra... Este rey Pepi vive allí mismo donde Horus, hijo de Ra, señor del cielo, vive» (Breasted 1912, en Eliade 1980: 369). Y en los textos de las paredes del templo de Luxor el faraón Ramsés II afirma tajantemente ser el hijo de Amón. Los ejemplos pueden multiplicarse.

De todo ello se desprende la importancia de estas creencias en el mantenimiento y legitimación de los correspondientes sistemas de poder. Es un poder fuertemente personalizado y absoluto de derecho divino. Este rasgo, que tal vez es consecuencia de la tremenda presión medioambiental a la que estuvieron sometidos mayas y egipcios, como he procurado exponer en mi libro de 1982, debe estar en el origen de muchos de los paralelismos aquí mencionados.

3. Referencias bibliográficas

BREASTED, James Henry

1912 *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.

COE, Michael D.

1975 *Classic Maya Pottery at Dumbarton Oaks*. Washington: Dumbarton Oaks.

ELIADE, Mircea

1980 *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. IV: *Las Religiones en sus Textos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

1999 *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona: Paidós.

RIVERA, Miguel

1982 *Los mayas, una sociedad oriental*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.

1995 *Laberintos de la Antigüedad*. Madrid: Alianza Editorial.

2001 *La ciudad maya, un escenario sagrado*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.

2006 *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*. Madrid: Editorial Trotta.

2008 «Diez rasgos religiosos en el Mayab y en Egipto». *Revista Española de Antropología Americana* 38 (2): 7-16.

- RIVERA, Miguel (ed.)
2008 *Popol Vuh. Relato maya del origen del mundo y de la vida*. Madrid: Editorial Trotta.
- SCHELE, Linda y David FREIDEL
1990 *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*. Nueva York: William Morrow and Company Inc.
- SCHELE, Linda y Peter MATHEWS
1998 *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. Nueva York: Scribner.
- TRIGGER, Bruce G., Barry J. KEMP, David O'CONNOR y Alan B. LLOYD
1985 *Historia del Egipto Antiguo*. Barcelona: Editorial Crítica.
- VAN DE WALLE, Baudouin
2008 «Mitología de Egipto», en *Mitologías. Del Mediterráneo al Ganges*, Pierre Grimal, ed., pp. 33-75. Madrid: Gredos.
- WILKINSON, Richard H.
2003 *Magia y símbolo en el arte egipcio*. Madrid: Alianza Editorial.
- VILLELA, Khristaan
1991 *Early Notices on the Maya Paddler Gods*. Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture n° 17. Austin: University of Texas.