

La memoria colonizadora: Tradicción y antitradición en la formación de la civilización occidental. *Atenea Negra* y la construcción mitohistórica de Occidente.

The colonizing memory:
Tradition and anti-tradition in the formation of Western civilization.
Black Athena and the mythohistorical construction of the West.

Patricio Cisterna Alvarado
Sociedad de Estudios Etnomusicológicos
PhD Universidad de Chile
t_aion@yahoo.com.ar

Resumen

En el presente trabajo se describen las prácticas textuales utilizadas en la formación de la memoria occidental, a partir de una interpretación mitohistórica de las antiguas colonizaciones afroasiáticas del Mediterráneo, teniendo como eje la obra de Martin Bernal, *Atenea Negra*. Se analizan los principales tópicos sobre los procesos de inversión simbólica, en donde se habría producido la alteración del tejido de la tradición mitológica de la antigüedad. La tesis principal que sostengo, es que dicha transformación, se habría originado a través de una fuerza antitradicional que implica el mecanismo de apropiación/borrado/inscripción de los símbolos celestes del antiguo Egipto, provocando una memoria colonizadora en el núcleo de lo que llamamos occidente y cuya transmisión organiza el material onto-epistémico a través de la ocultación.

Palabras clave: memoria, colonización, inversión simbólica, apropiación, mito-historia.

Abstract

This study describes the textual practices used in the formation of Western memory by carrying out a mythohistorical interpretation of the ancient Afroasiatic colonizations of the Mediterranean, using as an axis Martin Bernal's *Black Athena*. It analyzes the main themes in the processes of symbolic inversion where the alteration of the fabric of ancient mythohistorical tradition would have taken place. My main thesis is that this transformation originated in the anti-traditional force implied in the mechanism of appropriation/erasure/inscription of the heavenly symbols of ancient Egypt, leading to a colonizing memory at the heart of what we call the West, and whose transmission organizes onto-epistemological material through concealment.

Keywords: memory, colonization, symbolic inversion, appropriation, mytho-history

Recibido: 20 de enero 2021 · **Aceptado:** 30 de julio 2021

1. Los modelos de inteligibilidad histórica: colonización y memoria

El nombre de Grecia trae a la mente de los hombres cultivados de Europa la idea de patria, particularmente a nosotros alemanes...éstos (los griegos) recibieron sin duda alguna de Asia, de Siria y Egipto, los principios sustanciales de su religión, su cultura...pero supieron borrar toda memoria de aquellos orígenes extranjeros cambiándolos, elaborándolos, volviéndolos completamente del revés y haciendo en suma de ellos, otros totalmente distintos, hasta el punto de que cuánto ellos, como nosotros, aprecian, reconocen y aman en su cultura es esencialmente suyo

(G.F. Hegel)

Me permito mostrar este decisivo pasaje en el pensamiento de G.F. Hegel, utilizado por Martin Bernal (1993) en su libro *Atenea Negra*. Este lo expone para probar la alteración del origen y la suplantación de Egipto por una Grecia que fue blanqueada, puesta a funcionar como el origen de la conciencia y de la memoria de la civilización occidental. No obstante, ser esta tesis de extraordinaria importancia para comprender, según Bernal, la formación de la civilización en el Mediterráneo, mi objetivo será mostrar cómo en el origen de la memoria occidental se han

forjado complejos procesos de inversión del símbolo antiguo, es decir, de la tradición originaria afroasiática-asiática que inciden directamente en la estructura y composición, de lo que he denominado; *memoria colonizadora* (que es también nuestra propia memoria), siendo la matriz del proceso colonizador.

Esto ha implicado ocupaciones físicas y metafísicas realizadas durante milenios al mundo del Mediterráneo. Las colonizaciones afroasiáticas dan inicio a un modelo de encierro metafísico que se expresa en lo que Aníbal Quijano llamó la colonialidad del poder, y que, no obstante, más allá del tempo-espacio del “mundo moderno”, hunde sus raíces en dichas colonizaciones milenarias al Mediterráneo, conjuntamente con la aparición de la narrativa histórica y la fagocitación de la mitología del mundo antiguo. Para Martin Bernal, esta colonialidad del poder sobre la memoria se expresa en la interacción de dos paradigmas, el *modelo Antiguo*; que es todo el tejido documental de la antigüedad y el *modelo Ario*; que es el que fagocita y se nutre del modelo anterior, a través de una reinscripción de los símbolos que traga, reorientando sus significados sociales y culturales. En consecuencia, la historiografía del mundo clásico y la filología, afirma Bernal, se han constituido en este modelo de inteligibilidad histórica.

Por lo tanto, la memoria colonizadora estructuralmente está constituida por una gramática binaria que se organiza entre el *Origen* y *no origen*. Tal dicotomía estructural, se expresa a través de una idea del tiempo y del *prestigio de los orígenes*. Durante la antigüedad, son ejemplo las intensas discusiones de sus pensadores sobre el pasado: se trata del lugar de procedencia y de su pretérito. Una vez instalada la narrativa Judeo-cristiana, construye la preeminencia de Moisés por sobre la del Hermes egipcio y la primacía del texto bíblico como fundamento del origen civilizatorio. De este modo, los estudios clásicos, como bien muestra Martin Bernal, a partir de la escuela historiográfica alemana de Gotinga, han provocado efectos narrativos profundos sobre el desplazamiento del lugar de origen, a través de la selección de las fuentes (del modelo antiguo) intencionando sus interpretaciones y desafectando a las que testimonian las tempranas colonizaciones afroasiáticas en el Mediterráneo. La idea de un origen civilizatorio forjado en torno de una Grecia blanca y aria (o indoaria como se le llamo al principio) y del Mediterráneo colonizado por indoeuropeos provenientes del norte de Europa, fue una idea impuesta que generó un modelo genético narrativo, donde se explica y solventa el origen blanco de la civilización occidental.

Voy a mostrar en lo que sigue, el mecanismo que hizo posible la colonialidad en el origen de la memoria occidental y que he subrayado en el párrafo de Hegel, en donde aparece de un batatazo: la *inversión* del(os) símbolo(s) de la(s) tradición(es) antigua(s). Es entonces, la *inversión simbólica*, una lectura del sentido *hermenéutico* de la historia y del pensamiento occidental, a decir,

de una transvaloración ocurrida en torno de la antigüedad, particularmente de Egipto y su vínculo colonizador en la formación de civilización mediterránea¹.

Este volteo de los valores del símbolo ocurrido en la antigüedad, producirá de manera inmediata una memoria colonizadora; efecto de la inversión de las polaridades simbólicas, donde lo sagrado se transforma en lo profano y con ello la factibilidad de producir entidades metafísicas degradadas como el opuesto del cielo: el infierno. En este sentido, el segundo término es separado (bloqueando la complementariedad de las fuerzas en oposición) produciendo una oposición binaria, a partir de la degradación del segundo término constituido; este es un proceso que implica una alteración directa a los binarios y produce a su vez, un tercer término que los desplaza. Es efectivamente un movimiento de deconstrucción y allí puede uno captar el poder de ensamblaje y des-ensamblaje que posee la memoria colonizadora como súper narrativa que se expande y contrae en el territorio². De esta manera, la inversión simbólica, al producirse por la apropiación de los mitos y símbolos “arcaicos”, se configura como un proceso mitohistórico que ya no puede ser entendido solo a través de la mitología separadamente de la historia y viceversa. Al estar los símbolos antiguos sometidos a una fagocitación binaria en el texto-mundo, la tradición originaria llevará una existencia oculta y encubierta, sometida a la borradora. En esta medida, la inversión que se ejecuta sobre las polaridades simbólicas, permitirá una degradación productiva del material mito-simbólico, proyectando los valores invertidos en cadenas textuales y constituyendo, de esta

forma, la gramática de la memoria colonizadora. Se produce una alteración inicial en el tejido de la tradición que proyecta y estabiliza el símbolo con su valor invertido.

De acuerdo con lo anterior, el origen afroasiático de la civilización occidental y su deslizamiento hasta llegar a su negación solo pudo llevarse a cabo a través de un propósito metafísico de colonización de la memoria y de inserción tempo-espacial-cultural, produciendo a su vez, los fundamentos del itinerario mitohistórico de Occidente, allí donde se alternan las fuerzas, mitológicas subsumidas por la historia, y que hicieron posible las ideas que han constituido la civilización occidental.

En relación con lo anterior, me permito mostrar un pasaje de uno de los textos más importantes en la transmisión de filosofía egipcia en el Mediterráneo, el *Corpus Hermeticum*, que expresa de manera nítida la problemática del origen negado que nuestro a lo largo de este trabajo. Observemos el siguiente pasaje del *Corpus Hermeticum*. Así refiere el lamento de Asclepios:

Entonces esta santa tierra, patria de los santuarios y de los templos, será totalmente cubierta de sepulcros y muertos. ¡Oh Egipto, Egipto de tus cultos tan sólo quedarán fábulas, y tus hijos ya no creerán ni siquiera en ellas; tan sólo sobrevivirán las palabras grabadas sobre las piedras narrando tus piadosas hazañas. El escita, o indio, u otro parecido, cualquier vecino bárbaro, se establecerá en Egipto. Y he aquí que la divinidad ascenderá al cielo, los hombres, abandonados, morirán

y entonces, sin dios y sin hombres Egipto tan sólo será un desierto

(Trimegisto, 1998: 223)³.

El acontecimiento mitohistórico fundamental donde se inicia la captación del símbolo antiguo y su manipulación en torno de una degradación productiva, lo constituye la aparición del monoteísmo a partir de la inversión de la sustancia sagrada de la tradición originaria. Es un corte practicado en el origen, que da por resultado la alteración de valor que tiene la polaridad simbólica y que se re-dispone a través de unas cadenas de oposiciones binarias que comenzarán a gobernar el pensamiento, provocando la distinción de si y de los otros: dentro de la más fundamental; las categorías de *mitos* v/s *logos*. De esta manera, la idea de una escisión que desplaza al mito a una infancia, y que hace de ese paso un discurso evolutivo de las cosas que van de lo simple a lo complejo. Así, la idea del progreso relegará al mito a una edad oscura de la razón, pero que fue superada por la supremacía del *logos* asociado a su soporte por excelencia, la escritura alfabética⁴.

Se trata de la apropiación del jeroglífico y del mito (o de los símbolos antiguos) por una cadena gramatical que provocó la elisión (del ícono) y su reorientación valórica y de sentido. Entre el binario origen no-origen, la inversión simbólica produce teorías, pero también está asociada a una escenificación como lo señaló Giordano Bruno, al expresar que la idea de Cristo se había producido en un *drama cabalista*, aludiendo con ello al intenso trabajo de experimentación en torno del cristianismo y su resultado como una imagen que

habría usurpado e invertido al jeroglífico egipcio. El mito anterior apropiado es el osiriaco, y a través de ello, podemos apreciar el verdadero alcance de la figura de Bruno, es decir, como un reformador religioso que llamaba a la Iglesia Católica a volver a su origen egipcio y abandonar la panoplia judía en el catolicismo⁵.

Sin duda que la escatología evolutiva monista se ha proyectado, de una manera encubierta, a las ciencias en general y sociales en particular. Al operar con los binarios producidos por la inversión simbólica, se proyecta una centralidad y una marginalidad conceptual; por ejemplo, las categorías de civilización y barbarie tan importantes en las ciencias sociales e históricas, son en realidad los efectos de una inversión que dispuesta en cadenas textuales van a cruzar las disciplinas, formando un campo de imágenes donde los símbolos tradicionales comenzarán a disponerse ya degradados en un encierro conceptual; el paganismo también, es un constructo conceptual producido sobre el intenso trabajo de degradación simbólica por parte de los padres de la iglesia Católica; y si de distinción se trata, la *barbarie* a su vez, es la continuación que adquiere la forma conceptual en la borradura y su proyección meta-cultural⁶.

Por lo tanto, al tratarse de materiales mitológicos entreverados en fuentes históricas, lo propio es mostrar que los acontecimientos por los cuales la historia occidental se reconoce a sí misma (sus secuencias cronológico-narrativas (Grecia-Roma-Edad Media-Modernidad) constituyen episodios simbólicos, en los que han quedado de manera oculta o encubierta una alteración, por una fuerza disipativa que ha escindido, y sigue haciéndolo,

el tejido de las tradiciones originarias. Se trata, por una parte, de la ocultación/manifestación de una mitohistoria inherente al (o los) relato(s), de los otros. El origen de la alteridad es desde esta visualización, el desplazamiento y negación de la ancestralidad mitológica por la suplantación escatológica. La alteridad y las teorías de la incommensurabilidad, no son factibles desde esta posición porque los otros ya fueron producidos o construidos en este ensamblaje mitohistórico; las formas simbólicas que se delinean en dicha mixtura, yacen engullidas en la matriz de la anti tradición judío cristiana, tratándose de este modo de una intra-alteridad⁷.

Es un choque de enormes proporciones que ha provocado la emergencia de la historia y sus aparatos de captura sobre la antigüedad. Tal operación, hace como que expulsa –la historia– de sí, la materia prima fagocitada (el mitosímbolo); no obstante, esto es solo una apariencia, pues el mito es capturado y puesto en una secuencia gramático-histórica, de transvaloración y degradación⁸.

La fuerza que deturpa al símbolo en la textura lógico-gramatical, lo ha hecho a través de un mecanismo textual que combina la apropiación (el símbolo es capturado), la *borradura* (lo invisibiliza) y finalmente, la *inscripción* (donde aparece el símbolo invertido ocupando la matriz sagrada –mitológica– del símbolo anterior). Esos mecanismos, utilizados en todos los soportes escrito-orales, están en la base de la memoria colonizadora y actúan de manera directa sobre el control de la memoria⁹.

En el nivel subyacente de la *memoria colonizadora*, su metafísica modela el mundo a partir de una oposición binaria lógico-gramatical degradando lo simbólico¹⁰. La civilización occidental está conectada, de esta forma, a un origen perturbado y a una alteración, que culmina en un proyecto civilizatorio erigido en complejos procesos mitohistóricos, de encubrimiento y apropiación del origen, colocando en su lugar, constructos histórico-espaciales impuestos desde la ocultación. Dentro de los más predominantes, lo constituye la plataforma heleno-céntrica; matriz desde donde se fundamentó la inversión del símbolo a contrapelo de la tradición antigua. Y desde donde se hubieron de forjar los estudios clásicos, y con ello, la misma historia como disciplina “científica”.

El desplazamiento del origen afroasiático de la civilización occidental al Mediterráneo, no obstante, dejó huellas y borrones textuales. El examen de ellos, me permitirá distinguir su conexión y sus inextricables relaciones e influencias, pero también de la torsión y el cambio sufrido en la (s) civilización (es) y religiones antiguas.

En el horizonte del mundo clásico que muestra *Atenea Negra*, podemos ver dibujarse en sus paisajes un acontecimiento religioso que fue determinante en la permutación mitosimbólica que sufrieron las tradiciones de la antigüedad y que preparó la trasvaloración degradativa de los símbolos antiguos en un proceso que he denominado inversión simbólica, generando violentas transformaciones en el origen y devenir del occidente judío cristiano.

El egiptólogo Jan Assmann (2006) se ha referido a este acontecimiento, que hubo de afectar todo

el tejido mitosimbólico de la antigüedad, llamándole: *La distinción mosaica*, es decir, una fuerza que irrumpe en las sociedades cosmoteístas produciendo la *diferencia* de lo verdadero y lo falso, de lo que es y no es, del cielo y del infierno, del mito y de la historia. Es finalmente, la distinción entre una religión verdadera y las otras que no lo son¹¹. Tal evento produjo una transformación en el núcleo de las teologías civilizatorias de la antigüedad, provocando la inversión de sus símbolos fundamentales.

Karl Jaspers (1985) también se refirió a esta torsión en el *continuum* de la antigüedad y lo asoció a la emergencia de lo que denominó *tiempo eje* un acontecimiento que, a su vez, implicó la emergencia de la religión axial¹². Como quiera que sea, el monoteísmo –expresión más concreta de la inversión simbólica– comienza cronológicamente en Egipto y se extiende como un acontecimiento fundante, de una práctica religiosa, que trabajada por la teología judío-cristiana, se impondrá como la *única y verdadera religión*¹³. Este proceso fue posible a partir de la fagocitación del símbolo celeste, particularmente de la serpiente como icono de los ciclos y de la ondulante reproducción cósmica: Osiris-Seth o Tiamat-Marduk. Vale también para mostrar la fundamental simbología cósmica y su encadenamiento mitosimbólico al continente del Abya Yala en las parejas conocidas de los gemelos que luchan (Uno Hunapu y los siete Kame) en el México antiguo, y Kaikai y Tregtreg entre los Mapuche de Sudamérica, para mostrar la fundamental simbología cósmica y sus eslabones¹⁴.

En Egipto, Apofis cada día levanta su cabeza de serpiente hacia el dios del sol y tiene que ser rechazado una y otra vez hacia el no ser:

La forma de serpiente que es propia de este enemigo mortal tiene para el egipcio una afinidad especial con el no ser. El Dios primordial que permanece después del ser se convierte al final de los tiempos en una serpiente y desde la época de Amarna, el egipcio representa la serpiente enroscada sobre sí misma con el nombre de «cola en la boca», que se convierte en época romana en el Uroboros, «el devorador de la cola». En el círculo cerrado del cuerpo de la serpiente se hace visible el no ser que rodea el mundo por todas partes y sin brecha alguna. Esta imagen aún era tan convincente en su poder simbólico durante la antigüedad tardía, que los escritos gnósticos y las gemas mágicas con influencia gnóstica hacen uso profuso de ellas (Hornung, 1999:166).

De manera precisa el *Amduat*, según este autor, vino a revestir esa antigua -idea fuerza de las serpientes que chocan- con una impresionante nueva forma plástica: “...viejos, ancianos, debilitados por la edad y encanecidos, el dios del sol y su innumerable sequito de dioses y difuntos bienaventurados, entran en la última hora de la noche en el cuerpo de una gigantesca serpiente de 1300 codos de largo para abandonarla rejuvenecidos, como niños pequeños. Esta serpiente, que recorren, desde la cola hasta la boca, se llama el que se enrosca alrededor del mundo; es el límite simbolizado entre el mundo y el no-mundo, entre el ser y no ser, abarca el mundo entero” (Hornung,

1999: 150)¹⁵. Esta fuerza cósmica vivificante fundamental en las religiones antiguas fue invertida y revolucionada en sus polaridades (como muestra la Biblia, en el relato del Génesis donde se cambia el valor de la serpiente). Tal cimbreo de los valores transforma la figura ofidia que sustenta la vida, en la serpiente de la muerte y con esto en el mal. Esta inversión de los valores simbólicos ha producido una cadena conceptual discursiva y metafórica que condujo a los símbolos de la tradición civilizatoria egipcia (y todas las tradiciones religiosas de la antigüedad), a su degradación demoniaca¹⁶.

En este sentido, la teología y la metafísica Judeo-cristiana, se ha constituido en una inversión de base sobre los símbolos celestes, elaborándolos a través de un proceso textual —del cual sabemos muy poco— en donde la imagen/símbolo así producida es la materia prima, de lo que autores como Gilbert Durand (2006) llaman el *imperialismo de lo imaginario*, cuya naturaleza se expresa en la degradación de un *símbolo sobre símbolo*. Este mecanismo es sorprendente porque no se trata de una destrucción del símbolo, sino de su captación a través de una inversión del valor. Es el mismo símbolo, pero ahora puesto a funcionar con su polaridad al revés. Ejemplo de esto, es Osiris-Cristo, o el malak-Yahve del antiguo testamento como *demon et deus inversus*¹⁷.

2. Origen / No-Origen

...en los límites del mundo, avancé bajo las brumas del Océano hasta la oscura isla de los Bretones, de donde volvía a mi tierra ya viejo, con pelo blanco, y dueño del estaño que los egipcios, los helenos y los italiotas me

compraron a peso de oro. El Mediterráneo era entonces mi lago; en sus costas, aún incultas, funde centenares de factorías, y la famosa Tebas sólo fue al principio un baluarte donde yo guardaba mi oro. Encontré en Grecia salvajes armados con las cornamentas de los ciervos y con astillas de pedernal; yo les di el bronce y por mi llegaron a conocer todas las artes

(Anatole France)

La civilización occidental debe mucho a sus factores helénicos y semíticos. Ambos pueblos se encontraron en las costas del Mediterráneo Oriental durante el segundo milenio antes de Cristo y su interacción en ese período temprano constituyó la base de mucho de lo que afirmamos como nuestra propia cultura.

(Michael Astour)

El relato mitohistórico de Anatole France nos muestra el viaje del Dios civilizador y colonizador del Mediterráneo, Cadmo quien introduce la agricultura, el alfabeto, los números, y el comercio; su itinerario es analizado en *Atenea Negra*, se trata de un flujo colonizador de la memoria que nos muestra la existencia, en la medula de la civilización occidental, de los mitos y símbolos afroasiáticos. Seguiré aquí el relato de los orígenes, que como se ha visto, ha sido trabajado ya por la *apropiación / borradura / inscripción*.

El establecimiento de la ciudad de Avaris, capital de los Hicsos en el delta oriental del río Nilo, muestra como los antiguos israelitas identificados con invasores que ocuparon Egipto por más de 100 años,

se dieron faraones y establecieron expediciones punitivas y comerciales a las propias provincias egipcias, al Mediterráneo y fundamentalmente a Grecia¹⁸.

Este relato de los acontecimientos fácticos de la historia del antiguo Egipto¹⁹, es traspasado simbólicamente, a través de los dos mitos de origen sobre las colonizaciones de ultramar: Dánao y Cadmos. En ambos se trata de una conexión con Egipto, en el caso del primero, el de una legendaria filiación genética y migración marina, en el segundo, la llegada de un Dios civilizador al Mediterráneo y a Grecia particularmente que trae consigo las letras, el riego, la agricultura, el uso de metales y los ritos religiosos²⁰. Martin Bernal (1993), siguiendo a Gardiner, nos propone el significado de los topónimos en las regiones colonizadas del Mediterráneo, nos precisa:

...hacia el siglo XI a.C, el topónimo D -in o Dane se escribía con el determinativo o pictograma de un anciano encorvado. El autor lo relaciona con el egipcio *tní*, escrito luego *tní*—por esta época, *d*, *t*, y *t* se pronunciaban de la misma manera—, que significa «viejo» y «cansado». Por eso lo denomina la «tierra cansada». Resulta interesante comprobar que el rasgo más característico de Dánao tanto en las suplicantes como en otros textos, es su extrema vejez y su fatiga. Se le conocía también como un juez y sabio legislador que se instaló en la Argólida, y tanto él como sus hijas eran famosos sobre todo por su relación con el regadío. Su nombre por tanto podría proceder de una forma egipcia *dniw*, «distribuidor de turnos», «cultivador de tierras de

regadío», derivada de dni, «asignar turno», «regar», relacionada a todas luces con el semítico dn(n), «juez» (Bernal, 1993: 109).

La expulsión de los hicsos a manos del faraón nacionalista de la dinastía XVIII, llamado Ahmosis I, fue crucial; el rey lideró la resistencia egipcia, en la famosa batalla de Tebas, provocando con su ejército el triunfo y la huida del enemigo. Finalmente, Ahmosis, los persiguió hasta Palestina²¹. De esta forma, la expulsión de los hicsos (los antiguos israelitas) y su narrativa nos permitirá comprender la naturaleza profunda de las colonizaciones afroasiáticas al Mediterráneo. En este sentido, Martín Bernal (1993) a partir del examen de la obra de Hecateo de Abdera (330 a.C.), expuso en su teoría que las tradiciones relativas a la expulsión de los hicsos de Egipto, el éxodo del pueblo de Israel y la llegada de Dánao a Argos, constituyen tres versiones paralelas de un mismo relato:

Los naturales del país pensaron que no lograrían resolver sus males si no arrojaban de su tierra a los extranjeros. Así pues, los invasores fueron expulsados del país y aquellos que más destacaban y eran más activos entre ellos se juntaron y, según dicen algunos, arribaron parte a las costas de Grecia, y parte a otras regiones, sus maestros fueron hombres notables, entre ellos Dánao y Cadmos. Pero la mayoría se vio obligada a retirarse a lo que ahora se llama Judea, país situado no lejos de Egipto y que por entonces estaba completamente deshabitado. La colonia iba dirigida por un hombre llamado Moisés (Hecateo de Abdera, cit. en Bernal, 1993: 120).

Frank Stubbing, interpretó este mito como el recuerdo de un posible hecho histórico: “el asentamiento en la región griega de la Argólida de un grupo de refugiados hicsos, pertenecientes a los gobernantes de origen asiático que dominaron Egipto durante unos 100 años y que fueron finalmente expulsados por los egipcios” (Stubbing, 1964: 25). Los antiguos israelitas como los llamó Bernal, penetraron en la medula de la religión misteriosa del antiguo Egipto. Así, por ejemplo, los hicsos antes de establecer su capital Avaris en el delta oriental del río Nilo, ocuparon Menfis en el imperio medio. Suceso que permite rastrear los símbolos religiosos de la teología menfita, que con posteridad serán invertidos en el Génesis bíblico²².

La matriz colonizadora de la memoria se ha extendido de África al mar micénico, este flujo mixto de colonos egipcios con población asiática, constituyen los fundamentos de las civilizaciones en el Mediterráneo²³. En el relato del origen se puede captar esta inversión de los términos, que fueron traspasados al terreno de la memoria colonizadora a través de la *apropiación/borrada/inscripción*. De esta forma, no hay liberación de los esclavos sino expulsión de una ocupación extranjera²⁴.

Si hacemos caso a la tesis sobre la colonialidad del poder del sociólogo peruano Aníbal Quijano, (su origen) estaría en esta matriz colonizadora afroasiática que tiene 3000 años de antigüedad (y no a partir de 1492, como se sigue tratando en los estudios poscoloniales y decoloniales) constituyendo el modelo por excelencia colonizador que va de la entrada de los hicsos en el segundo periodo intermedio, su control de Egipto en Avaris hasta su expulsión, siendo el origen de la meta-narrativa

bíblica judeocristiana. La inversión simbólica permite constatar el error esclavista de la filosofía de la liberación: los antiguos israelitas no fueron esclavos en Egipto y lo dominaron por más de 100 años, dándose faraones desde la XIII dinastía.

En la historiografía del mundo clásico, cuyos artífices se encuentran en la escuela histórica alemana de Gotinga, fue donde se desarrolló esta meta-narrativa civilizatoria, o modelo ario, que implicó en su constitución, el encubrimiento del origen y el establecimiento de una Grecia aria, blanca. El resultado es una genealogía del origen griego de la civilización occidental, sustentado en un racismo que ya está fuera de duda y que Martin Bernal, como otros autores, denuncian en la trama sobre el origen de Occidente.

3. El modelo antiguo y el modelo ario: la mitohistoria en occidente

Con Herder y Wilckenmann se desarrolló una nueva teoría de la cultura, que ya no indagaba en los orígenes comunes, sino que entendía cada cultura a partir de su propia y originaria esencia o espíritu nacional. Ahora se pensaba que la esencia originaria de Europa se encarnaba en Grecia y la creciente filología indogermánica colocó incluso a los arios por detrás de los griegos como origen primigenio. Así fue cómo se rompió la tradicional constelación que conformaban Atenas y Jerusalén, los dos pilares en los que se apoyaba Europa y cuyo antagonismo, atenuado por Egipto

(J. Assmann)

Hasta el más racionalista de los etnógrafos, una vez enviado a tierras distantes, es capaz de relacionar en una misma monografía los mitos, la etnociencia, las genealogías, las formas políticas, las técnicas, las religiones, las epopeyas y los ritos de los pueblos que estudia

(B. Latour)

Me interesa ahora, explicar el mecanismo mito-histórico²⁵ fundamental en *Atenea Negra*, a partir de la configuración de dos modelos propuestos por Martin Bernal, en los cuales es posible mostrar la inteligibilidad de un régimen mitológico impactado por otro, el histórico. Se trata de dos paradigmas y de sus formulaciones mitológicas e históricas, además de los efectos que provocan sus fricciones en el campo discursivo y en la forma temporal que terminará imponiéndose en la memoria colonizadora y en la (s) idea (s) sobre los orígenes de la civilización occidental. El modelo ario aparece naturalizado a través de meta-narrativas supremacistas que transectan los textos teo-onto-lógicos de la civilización occidental y que se expresarán en la producción discursiva de la ciencia en torno de la raza, en lo que Z. Todorov (2002) llamó racialismo, para adecuarlo a la epistemología y las ciencias sociales.

De la interacción de estos modelos, es posible seguir la trayectoria de los discursos formativos sobre la civilización clásica y apreciar la práctica textual que borra e invierte. Particularmente la historiografía del mundo clásico ha producido, en estas circunstancias, una heurística documental formada por la selección y encubrimiento de los entramados afroasiáticos, ocultados y finalmente

invisibilizados a través de las mecánicas textuales expuestas más arriba. La historia moderna y las ciencias sociales se alimentan del encubrimiento inicial, manteniendo la imposibilidad de concebir el origen de la civilización mediterránea en África. Por esa razón la filología como constructo socio lingüístico, corre de la mano con el proyecto indoeuropeo de blanquear a Grecia de África y dotarla de una lengua de origen²⁶.

En concreto, el modelo antiguo y el modelo ario son dos campos de conocimientos, uno tradicional y el otro antitradicional. Estos, no obstante, son un solo cuerpo y funcionan con un aparato discursivo-circulatorio antagónico; los símbolos de la antigüedad recorren con su envés, el tejido mitohistórico de la *memoria colonizadora*. Se trata de una tensión entre el mito y la historia, porque el contacto de estas formas de inteligibilidad implica una fagocitación del mito por la narrativa histórica²⁷. La historia en este sentido no ha superado ni ha arrojado de sí lo mitológico, porque es en esta dimensión donde lo humano se relaciona con lo no humano²⁸.

La historia captará este basamento simbólico, pero su contacto con el (os) mito (s), de las tradiciones será a través de la inversión simbólica, es la fuerza que ha provocado la desconexión del (os) origen (es) y la fragmentación. Las sociedades y religiones cosmoteístas serán sometidas a un encierro cósmico, como precedente del proceso metafísico de inversión de los símbolos y con esto, la transformación de los dioses en demonios. Es un *encarcelamiento*- proceso que puede ser comparado al que fue sometido Giordano Bruno, con máquinas de tortura para después quemarlo en

la hoguera. El dobles y la transformación de los valores simbólicos provoca la degradación produciéndose la imagen de lo demoniaco en cualquiera de sus variantes (diablo, bruja, hechicero) o deberíamos decir, desde la macula del pecado original, y su reverberación semiótica que nos alcanza hasta el presente.

Las narrativas históricas-antropológicas se han generado a partir de un modelo que ha provocado una alteración en la memoria de occidente. Dios y el demonio, Lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso. Esto muestra que los materiales documentales antiguos no sólo han sido seleccionados, sino que se los ha trabajado directamente a través de las reorientaciones del aparato simbólico de la mitología originaria (del modelo antiguo). En torno de los aparatos de captura del modelo Ario. La escritura de la historia de esta manera, -a través de la selección- permite, prohíbe o encubre.

El modelo ario tiene, por un lado, momentos de exclusión total expresados en los masivos exterminios de población registrados en la memoria social. Por otro lado, se registran momentos más moderados donde es posible una cierta disidencia contra el paradigma dominante. Por lo tanto, las interacciones de los modelos van desde el completo bloqueo, como ocurrió con las turbas cristianas destruyendo la biblioteca de Alejandría y despedazando a su directora Hipatia. O como sucedió también con la muerte de Giordano Bruno, quemado en la hoguera y su obra prohibida por más de 300 años.

Por su parte, en los momentos más moderados en cuanto a la censura y persecución de los discursos

disidentes al modelo ario, han podido circular textos como la *Hellenosemitica* de Michael Astour, en donde se cuestiona el modelo ario dominante, y se piensa una colonización cananea al mediterráneo, también desde la filosofía, se toma posición a través del libro *¿Israel o Atenas?* (Habermas, 2003) el cual se enfoca en el *desplazamiento del origen* de la civilización occidental. En ambos y congruentemente con lo planteado hasta aquí, África a decir Egipto, permanece borrado/ocultado.

Los dos modelos propuestos en *Atenea Negra* revelan el mecanismo hermenéutico seguido por los constructores de Occidente en la captación de la memoria, mostrándonos las formas que adquirieron los discursos de la filosofía, de la teología y de la historia en su desplazamiento y ocultamiento de la(s) tradición(es) de la antigüedad. La comprensión del mundo antiguo y la visión que tenemos de él, se produce a través de la fagocitación del modelo antiguo por el ario; son dos flujos que se entrecruzan en torno de violentas fricciones, con un extraordinario poder productor (de discursos, prácticas, disciplinas, instituciones, etc.). De su interacción, se han configurado las imágenes que tenemos del mundo antiguo, afectando de manera decisiva en las ideas que tenemos de nuestro mundo y, en definitiva, de lo que llamamos civilización occidental.

3.1. El Modelo Antiguo (símbolos y mitología fundamental)

El modelo antiguo fue relatado por los propios involucrados, los escritos de griegos que, desde Homero, Esquilo, Heródoto, Tucídides, Isócrates, Platón, Aristóteles, han afirmado la presencia y

colonización egipcia y fenicia de Grecia. Su fundamento se encuentra en la mitología (en sus ritos y símbolos) y en sus dislocaciones, al ser atrapada dicha textura mito-simbólica afroasiática por mecanismos escriturales que se instalan en la exégesis propia de la temporalidad lineal de los textos «históricos».

Tres acontecimientos son centrales en el modelo antiguo, hemos visto más arriba: la penetración asiática hicsa a Egipto relatada por Manetón, el mito fundador de Cadmo y Dánao, presentes en la tradición mediterránea. Y finalmente la *batalla de Tebas*, en donde los asiáticos fueron expulsados de Egipto por el faraón Amosis. El modelo antiguo en este sentido, nos relata que la llegada de egipcios al Egeo, se habría dado a través de colonias procedentes del África, cuyas memorias habrá que buscarlas en pueblos asiáticos del desierto, que van entrando en oleadas sucesivas a Egipto, aproximadamente desde el 1800 a.C.

Manetón informa por vez primera del término «hicsos» y lo traduce como «reyes pastores». Jan Assmann, se refiere a que esta, es una traducción anacrónica, ya que: "...la palabra demótica transcrita como «sos» con el significado de «pastor» no existía todavía en el segundo milenio antes de a.C., y la forma egipcia correcta de término es *ḥq3ḥ3swt*, «señor de los forasteros»" (Assmann, 1995: 48). La dominación de los hicsos quebró en dos al Egipto; fundaron en Tell el-Daba (la montaña o montículo de el-daba) en la zona oriental del delta del Nilo, su ciudad capital Avaris²⁹. Habiéndose impuesto entre Capadocia, el mar Caspio y en Siria, formaron, después de la conquista

de Egipto, un gran imperio bajo la soberanía de reyes radicados en Avaris.

Según Jacques Pirenne (1965), los hicsos mantenían su dominio durante más de un siglo. Egipto y Siria fueron reducidos a la categoría de pueblos tributarios que, bajo la tutela de una aristocracia castrense, absorbieron paulatinamente a sus vencedores. En Avaris los reyes hicsos se egipcizaron. Su señorío, empero, mantuvo a Egipto fraccionado; una dinastía reinaba en Tebas y otra en Sais, en el bajo Egipto, ambas vasallas de Avaris bajo la autoridad de los conquistadores. Inmediatamente posterior a estos acontecimientos: “la paz volvió y, sin embargo, con ella comenzó a medrar el comercio. Las ciudades fenicias, babilonia y las grandes urbes del delta del Nilo recobraron poco a poco su prosperidad. Los invasores quedaban fundidos en los pueblos de civilización superior que dominaban” (Pirenne, 1965: 45). No obstante, los hicsos trajeron sus dioses, especialmente el dios del Cielo que se manifestaba por el rayo y la tormenta, se confundía con Baal en Siria y con Set en Egipto, iban integrándose paulatinamente en las formas de los cultos asiáticos y egipcios³⁰.

La identificación de los dioses hicsos es fundamental, en lo que respecta a su comparación con la caracterización mitológica de los antiguos israelitas. Tal correspondencia, la ha señalado Martin Bernal (1993) a través del Dios Seth o Sutek al cual adoraban los hicsos:

Según la teología egipcia, Seth era el dios de las afueras, de los desiertos y de todas las criaturas salvajes e impredecibles que lo habitan; y según Plutarco, era también dios

del mar. Por lo tanto, si es posible identificar la conquista de los hicsos con la presencia de los israelitas en Egipto, parece harto razonable suponer que el Seth de los hicsos fuera el Yavé de los israelitas, esto es, el dios del desierto, de los volcanes y de los mares tempestuosos. Según la mitología ugarítica, el enemigo del dios de la fertilidad, Baal, era Yam, «el mar», que sería otro equivalente semítico de Seth. En época helenística se equiparaba a esta divinidad con Tifón, pero, a diferencia de otras deidades egipcias, no calzaba con ninguno de los dioses del panteón griego. El motivo parece obvio: al significar Seth por aquel entonces la encarnación del mal, no podía equipararse con ninguna de las respetables divinidades griegas (Bernal, 1993: 85)³¹.

Este dios egipcio, conocido por haber matado y despedazado a su hermano Osiris, aparece en el Libro del Génesis, como el tercer hijo de Adán y Eva. En algunos escritos Gnósticos es el iniciador de la raza de los elegidos y el prototipo del salvador (Eliade y Couliano, 1992: 319). Fue también el dios nacional durante la dominación hicsa, convirtiéndole en marido de sus diosas Astarté y Anath; adoptado por el rey hicsa Apofis como único dios, con el nombre de Sutej, le levantó un templo junto a su casa en Avaris y los funcionarios del rey le llevaban guirnalda de flores; su versión de Seth tenía un carácter más asiático y llevaba un tocado parecido al del Baal semítico; era adorado como dios de las tormentas y patrón de la guerra. Ya con Seti I se vuelve al Seth Nubti (el Seth de Ombos, su lugar original en el Alto Egipto)³². En efecto, la función de Seth dentro del

sistema egipcio se explica a través del dualismo cósmico de la teología egipcia³³.

Osiris, Isis, Seth, y Horus forman parte de uno de los ejes mitológicos del Egipto (junto con el culto solar). El mito de Osiris nos traduce la estructura y el destino del hombre, siendo por tanto un mito antropológico por esencia y estructura:

La cultura egipcia elevó el mito de Osiris a nivel de tragedia nacional, si tenemos en cuenta las representaciones populares y las procesiones litúrgicas que impregnaban las celebraciones y festividades estatales. La pasión y muerte de Osiris correspondía a lo que en las religiones monoteístas como el cristianismo puede ser la Pascua y Semana Santa, es decir, se trata de la identificación antropológica de la conciencia humana con un arquetipo que explica el sentido de su vida y el destino del hombre sobre la Tierra y en el más allá (Piulats, 2006:164).

Osiris es asesinado por su hermano Seth, quien también produce su desmembramiento. Isis lo recupera y a través de técnicas mágicas recompone el cadáver, aunque pierde el falo de este. No obstante, tras una relación post mortem entre Isis y Osiris nace Horus niño que vengará a su padre tras la difícil lucha con Seth.

Al respecto, el historiador Plutarco aproxima a Osiris al dios griego Dionisio, describiéndolo de la siguiente manera:

No debe considerarse un despropósito que los egipcios sostengan en su mitología, que

el alma de Osiris es eterna e incorruptible, que su cuerpo es despedazado y diseminado varias veces por Tifón-Seth y que Isis errante por todo el lugar, lo busque y llegue nuevamente a recomponerlo. Efectivamente, el Ser que es también la inteligencia y el bien, es superior a toda corrupción y a todo cambio. De él se desprenden las imágenes modelo en la materia corpórea y sensible, ella es la que recibe determinantes, formas y parecidos de la misma manera que la cera recibe la huella del sello. Pero esas huellas no son eternas. Son aprisionadas por el principio desordenado y tumultuoso que, relegado en este mundo lejos de las regiones excelsas, lucha contra Horus, contra ese dios engendrado por Isis para que sea imagen sensible del mundo inteligible. Por eso se dice que Tifón acusa a Horus de ser hijo bastardo, porque no es puro y sin mezcla, como la divina razón de Osiris (Plutarco, cit. en Piulats, 2006: 164).

Este interesante pasaje nos muestra el principio dualista que anima la lucha entre los dioses, el caos y lo incorruptible, por último, la muerte y la resurrección del dios hombre. Así mismo, podemos advertir la mitología racial en la preocupación de Seth por la pureza que debe poseer la divinidad, transgredida por las mezclas en la que fue concebido el dios Horus. Tal como lo concibió el filósofo y mago renacentista Giordano Bruno, el cristianismo no era otra cosa que el mito de Osiris reensamblado simbólicamente a través de la cábala, esta producción a partir de la apropiación del mito osiriaco, es lo que Bruno señaló como el “*drama cabalista*”. La pasión de

Osiris es la inversión simbólica que da lugar a la pasión de Cristo:

... el fenómeno de la muerte ineludible para el humano enmarañado con la materia y sus contradicciones y con el mal, tanto social como cósmico inmanente al mundo, conlleva la descomposición de su unidad física y conciencia, aparece el desmembramiento natural, igual que el que sufrió Osiris en el principio de los tiempos [...] la triada Osiris-Isis-Horus simboliza los estados diversos por los que atraviesa la conciencia individual humana, un ser humano que en su fase osiriaca muere frente a la negatividad cósmica del mundo sethiano y penetra en el mundo de la descomposición y separación (Piulats, 2006:166)³⁴.

El mito de Osiris transecta las escuelas teológicas y sus ciudades. Las cosmogonías de Heliópolis y Hermópolis son esencialmente visiones metafísicas de la creación. El mito osiriaco que se les añadió tiene junto a la metafísica una moral e hizo de la religión egipcia una verdadera religión de salvación (Pirenne, 1963:113). La muerte de este Dios-hombre fue el hecho capital de la religión egipcia, lo que la convirtió en una religión salvífica. Osiris dios de la vegetación, del agua fecundante de la inundación, es en esencia dios de la vida que sigue a la muerte, es decir a la resurrección. A su vez, el mito de Osiris para el monoteísmo israelita va a ser de extraordinaria importancia. A través del Pentateuco, Seth la inversión de Osiris, es recuperado en el relato del paraíso en una cadena vinculante con Adán, Enoc y la serpiente (Seth-Tifón)³⁵.

El símbolo serpiente es el fundamento del dualismo cósmico en la teología egipcia y en diversas tradiciones religiosas de la antigüedad. La eterna lucha de los contrarios y la luz como análoga de la serpiente; de la columna vertebral, de la escalera, la cuerda, etc. Las diversas analogías del ascenso y del descenso en las metáforas del viaje del alma encuentran aquí, en el arquetipo del eterno retorno ofídico, su punto de arranque. El pleroma de la luz, como lo llamaron los sufíes iraníes haciendo resonar antiquísimos mitos mazdeístas, es un vasto campo mítico/cultural que según el autor antiguo Damascio, no es otra cosa que la evolución de las almas, su vuelta a lo divino y su reconstrucción después de su desmembramiento y posterior fusión con lo divino (Piulats, 2006)³⁶. También F. Cumont se refiere a este complejo mítico llamado *synthema* por los griegos:

Esta doctrina del paso a través de los elementos obtuvo una amplia difusión y gozó ininterrumpidamente de buena aceptación. Podemos encontrar restos de la misma en los misterios de Isis y en los papiros mágicos de Egipto, en los libros gnósticos y en el maniqueísmo. Por otra parte, se ha conservado en los apócrifos cristianos, y los bizantinos no habían olvidado el recuerdo de la misma (Cumont, cit. en Couliano, 1984: 87).

Resulta evidente entonces, que la inversión de la serpiente hace referencia a la apropiación y transvaloración de este complejo simbólico fundamental, como asimismo a los orígenes afroasiáticos a los que se remonta y cuya imagen simbólica basal lo constituye la hiero-serpiente. Durante nuestra era, fueron las comunidades

gnósticas de los siglos I al IV d. C., entre Alejandría y Siria, las que mayormente experimentaron con el entramado de texturas egipcias y fenicias que conformaron este complejo mitológico arcaico, hasta producir narrativas que fueron establi- zadas por la curia romana en torno del símbolo católico y su organización en un canon literario. No obstante, este entrelazado mito-simbólico fue de tal naturaleza entre los gnósticos, que llevo a Hans Jonas a identificar las complejas mezclas religiosas culturales que evidencian sus textos, con un concepto tomado prestado de Spengler, y sacado de la mineralogía: el pseudomorfismo, donde se da un proceso de captación a través del cristal que adopta la fisonomía de la roca en la cual está “atrapado” conformando un molde. Es en este proceso químico, cuando una sustancia cristalina distinta viene a llenar el hueco dejado en un estrato geológico por cristales que se han desintegrado, viéndose obligada por su molde a adoptar no la forma propia sino la forma de un cristal, que en caso de no ser analizada química- mente, confundirá al observador que la tomaría por el cristal original (Jonas, 2003)³⁷.

Se trata de un proceso de alteración ex profeso que no da lugar a meras yuxtaposiciones de ele- mentos o cosmogonías de tradiciones diferentes. He mostrado en este artículo precisamente, que el tejido simbólico de la antigüedad o el hiero símbolo originario, yace invertido en una *envoltura-imagen*. Es una apropiación y no una destrucción, porque las propiedades analógicas del símbolo siguen operando. La deidad israelita a contrapelo de su fuente egipcia y en la asimila- ción con Seth a partir de la alteración simbólica, ha producido una imagen sin precedentes en la

historia de las religiones, en un complejo proce- so de experimentación de lo sagrado, en el cual YAHVE ha fagocitado el dualismo, y por lo tanto, la serpiente mostrándose como un dios único creador del universo y dueño del tiempo³⁸.

Otro fundamento mitohistórico de las coloniza- ciones al Mediterráneo, lo constituye la presencia del alfabeto, introducido por el dios civilizador Cadmo. Sus huellas son seguidas por Martin Bernal (1993) quién las entronca con los estudios del célebre semitista Stieglitz:

[Stieglitz] ha demostrado que, según el testi- monio de los textos ugaríticos más tardíos, en el Oriente Medio de aproximadamente 1400 a.C., hay indicios de la presencia de un alfabeto fenicio de veintidós letras. Asimismo, pone de manifiesto la existencia de impor- tantes tradiciones oriundas que indicarían que los griegos habían utilizado el alfabeto antes de la guerra de Troya. En resumidas cuentas, según afirma, la transmisión del alfabeto habría tenido lugar en Creta en el siglo XIV a.C., gracias a la población eteo- cretense de lengua semítica (Stieglitz, cit. en Bernal, 1993: 391).

La hipótesis indica que la serie de alfabetos anató- licos egeos y de otras zonas, así como los silabarios de origen alfabético de toda la cuenca mediterrá- nea, derivaron de un alfabeto utilizado en la zona de Oriente Medio antes de los siglos XV-XIV a.C., incluso antes de que se desarrollara en las ciudades fenicias el alfabeto cananeo de veintidós letras. Admitir este hecho significaría —para Martin Bernal—, volver al modelo antiguo, a la posición mantenida por Heródoto y otros autores antiguos

—con la excepción de Josefo—, según los cuales los introductores del alfabeto en Grecia habrían sido Cadmo y Dánao, aproximadamente en el segundo milenio a. C. (Bernal, 1993). El establecimiento de una base común acerca del alfabeto a través de un componente protocananeo, ha sido también observado a partir de la comparación mitológica realizada por Jack Goody (1990):

En Fenicia, los dramáticos mitos de los ritos agrícolas que aparecen en los textos escritos (textos culturales más que literarios o míticos) muestran semejanzas con las creencias y prácticas de los primitivos hebreos con las prácticas mesopotámicas. Los hebreos, a pesar de su pasado «nómada», siempre estuvieron relacionados con las culturas literarias de las ciudades, y, ya desde su origen en el credo mosaico, la religión tuvo la impronta de la presencia de la escritura en forma de Doce Tablas. La Biblia representa la transcripción de una religión oral tanto como la creación de una escritura (Goody, 1993: 63).

Cyrus Gordon y Michael Astour (ha reconocido Bernal), establecieron los contactos entre la civilización griega y la cananea. Señalando que en su *Hellenosemitica* ha demostrado Astour:

(...) cuánto se parece la historia de Io, Zeus y Hera a la semítica de Agar que aparece en la Biblia. Esta última, cuyo nombre parece derivar del semítico *hgr*, «andar errante», fue amada de Abraham, que la dejó encinta, y la mujer de éste, Sara, la obligo después a retirarse al desierto. Cuando estaba a

punto de fenecer, Dios le proporcionó un oasis en el que descansar y en el que dar a luz a Ismael, mitad hombre mitad animal. —Señala Bernal que—Astour cita también un curioso pasaje de Jeremías —«Una hermosa novilla es Egipto, pero sobre ella ha caído un tábano procedente del norte»—, y da a entender que el público del profeta israelita conocía la leyenda. Astour utiliza estos dos textos para destacar la influencia semítica que, a su juicio, es perceptible en las leyendas relativas al asentamiento de Dánaos en Grecia. (Bernal, 1993: 104).

En consecuencia, sobre las ruinas de la civilización egipcia en los siglos de experimentación gnóstica (I- IV a. C.), se puede constatar un conjunto importante de símbolos que animaran los discursos posteriores de apropiación en que se forjaron las teologías monoteístas que modelaron el Occidente. Este es el aspecto más relevante del modelo antiguo; formado de una condensación de símbolos religiosos que serán capitales para entender el pensamiento y su consolidación, que va de la antigüedad clásica a la formación de la cristiandad occidental, la cábala, hermetismo, neoplatonismo y gnosticismo fueron las corrientes principales en las que se transmitió la tradición de la antigüedad, no obstante, haber sido trabajadas por la inversión del símbolo, como se ha visto aquí. En relación con dichas corrientes de pensamiento, el modelo antiguo no es otra cosa que una cadena de textos en que se narran los mitos de la civilización egipcia, haciendo hincapié en los poderosos flujos colonizadores afroasiáticos. Este entrelazamiento mitológico e histórico, se produce por la emergencia de lo que Jan Assman

llamó la *distinción mosaica*, y que, a su vez, es la forma de interacción que se generará entre el modelo antiguo y el Ario como bien muestra Bernal y que, en este trabajo, estamos comprendiendo como mitohistoria, concepto que hace inoperante la distinción, clausura y diferencia entre tales dimensiones del pensamiento y la memoria, reestableciendo el entramado mitológico en la historia.

Por lo tanto, de aquí en adelante podemos entender que el modelo ario se enmarca en procesos de alteración degradativa de la sustancia sagrada, cuyos desplazamientos binarios inundarán por igual a lo sagrado y lo profano. La inversión simbólica y su *apropiación /borradura/ inscripción* fundamento del texto occidental, debe replantearnos nuestro nexos con el pasado, significando también una reorientación con las nociones que tenemos acerca del sentido que diversos autores han planteado sobre la palabra tradición, los que deben ser sopesados críticamente, puesto que la *transmisión de la tradición* ha sido capturada y sometida a los procesos de inversión antes mencionados, dando por resultado una degradación en la medula de la espiritualidad del mundo antiguo, por una fuerza que se comporta como una *antitradición*³⁹.

La cristiandad y Europa en general han elaborado su imaginario religioso/político a partir de la preeminencia simbólica que ofrece el modelo antiguo. No obstante, los símbolos, mitos y relatos pertenecientes a la antigüedad han sido fagocitados de forma violenta, según los grados que el modelo Ario (que traga) permite o prohíbe, como lo acontecido con la destrucción de la biblioteca

de Alejandría a manos de las hordas cristianas. Así, observaremos a lo largo de este devenir de la *memoria colonizadora*, los más brutales exterminios de población, como el realizado con los Cátaros y posteriormente, los terribles genocidios producidos a partir de 1492. Estos se imponen como acontecimientos que todavía permanecen en penumbra, pero que como hemos visto a lo largo de este trabajo, se comprenden por la fricción y violencia que produce la alteración de la sustancia simbólica originaria, señalándonos desde ese mismo momento el vínculo inextricable y performativo que se forja en esa terrible frontera generada por el choque del mito y de la historia.

Por extensión, los fenómenos de absorción que sufren las formas de conocimiento de la tradición antigua y el desgarramiento al que es sometida en general la población en los procesos colonizadores, ya no resulta factible estudiarlos con las mecánicas heleno-centradas resultantes de los procesos de encubrimiento. Se requiere una herramienta que deleve las mecánicas textuales donde se lleva a cabo la extirpación, enajenación o fagocitación de la tradición. Esta forma de elaboración que entrelazan los textos de la antitradición, es lo que he llamado aquí como *apropiación/borrado/ inscripción*. Se trata de la captación del símbolo y su inversión, que se muestra borrando el lugar de su fagocitación. Por ejemplo, Cristo es un símbolo de otro símbolo; el de la resurrección osiriaca y la diosa virgen donde se gesta su hijo que combatirá el mal cósmico y vencerá a la muerte. Esto responde finalmente a la naturaleza metafísica de la escritura alfabética que instala la memoria

colonizadora y que muestra siempre el símbolo del símbolo.

3.2. El Modelo Ario: la inversión simbólica en el medioevo; el modelo colonizador de la memoria

...y me introdujo en el atrio interior del templo del Señor, y he aquí que vi en la puerta del templo del Señor, entre el vestíbulo y el altar, como unos veinte y cinco hombres que tenían sus espaldas vueltas al templo del señor y las caras hacia el oriente, adorando al sol que nacía

(Ezechiel VIII, 16)

Podemos comparar las imágenes de engullimiento como expresión de las experiencias místicas con el tipo de imágenes que se encuentran en las pruebas iniciáticas de los ritos tribales. En las imágenes místicas existe una fascinación evidente por el hecho de ser tragado como culminación de un largo proceso de acercamiento a lo divino

(Idel, 1999, 117)

La convivencia de las tres religiones monoteístas en Sicilia y en España durante la Edad Media y el Renacimiento⁴⁰, propició una dinámica para la transmisión del conocimiento antiguo, en torno de un monoteísmo beligerante. En tal sentido, numerosas sectas se alimentaban del simbolismo fundamental del legado antiguo. En regiones del sur de Europa se realizaron traducciones al latín de los textos árabes y también de algunas obras escritas en hebreo. La tradición antigua, fue capturada por los místicos y filósofos judíos,

cristianos y árabes, estableciéndose entre ellos diferentes grados de aproximación o fricción, pero siendo la base de sustentación, la alta espiritualidad del simbolismo egipcio.

Es conocida la filiación hermética en del sufí de Murcia, Ibn Arabi, a través de la tabla esmeraldina –a decir el *Corpus Hermeticum*– (Corbin, 1994)⁴¹. Fueron los sufíes del islam, quienes no obstante la inversión monoteísta, han estado más cerca de la espiritualidad de la antigüedad, al extremo de ser inmolados o de ser sentenciados a una martirología por considerar la *doxa* islámica que se desvían de las leyes del Dios único y verdadero (Massignon, 2000). Como sea, en este período se establecieron formalmente las doctrinas en las que se sustentará Occidente: Cábala, hermetismo, gnosticismo y neoplatonismo, siendo el producto del intenso trabajo de captura simbólica del antiguo Egipto⁴².

El modelo ario se expresa fundamentalmente a través de la *apropiación* que él realiza, con respecto del modelo antiguo. Los exterminios de poblaciones caracterizan este momento de refundación epistémica. Los albigenses, situados en la prospera región del Langedoc, son sometidos a una fuerza que borra e inscribe, su “extirpación” permite ver dos acontecimientos inmediatos que posibilitan comprender los efectos de las mecánicas de apropiación; primero, la unificación de la monarquía francesa (y un próspero territorio repartido); segundo, hizo su aparición la terrible Inquisición como tecnología y dispositivo de conocimiento que actuó modificando el cuerpo físico y espiritual de la población (Ladurie, 1981)⁴³.

En este contexto de crisis social, a raíz de las herejías cátaras y panteístas desde finales de la Edad Media, el monje dominico Raimundo Lulio, experimentó con la sustancia espiritual de lo sagrado que subyacía apropiada en las tres religiones monoteístas. A partir de un programa cabalístico destinado a la conversión religiosa, utilizando la simbología del árbol, logró reactivar este icono de antigua data (que ya había sido utilizado por los neoplatónicos a partir de la noción del Uno), desplazándolo a un sistema clasificatorio de jerarquías e influencias recíprocas de las cosas creadas. El dominico, construyó una gigantesca maquinaria cósmica de ruedas que evolucionaban en un engranaje que conectaba ciclos que iban del nacimiento del ser, y la transmigración de su alma a través de las escalas planetarias. Se jugaba aquí la fagocitación de símbolos y su reorientación en torno de la evangelización: las imágenes eran fijadas en sus funciones significantes, presentes en contextos de reducción e inversión cabalista del símbolo, a través de las letras y los números (Yates, 1990). La influencia de Lulio sobre la inteligencia renacentista va a ser decisiva, en figuras como Pico de la Mirándola, Marsilio Ficino, también el jesuita Athanassius Kircher, siendo el mismo Giordano Bruno, discípulo suyo⁴⁴.

Sin embargo, el antecedente de estas formas de racionalidad que se encuentran a medio camino entre la cábala y la filosofía, lo encontramos en Maimónides fue el mayor de los filósofos judíos medievales. Durante su infancia y adolescencia en España, supo de la convivencia de las tres religiones: judía, islámica y cristiana. Luego, huyendo de la persecución religiosa de los almohades, vivió en el norte de África, incluido Palestina y

Egipto. Combinó sus viajes con la práctica de la medicina y la labor filosófica. Su obra escrita es muy amplia y de carácter variado, desde tratados teológicos hasta tratados médicos (Munitz-Huberman, 1993: 58).

Los extensos conocimientos rabínicos de Maimónides, hicieron que todo cabalista comenzara sus estudios citándolo. Su obra central, la *Guía de los perplejos* o *Guía de descarriados*, escrita en árabe con caracteres hebreos después de 1190 por Yeuda al Haziri y en 1204 por Samuel ibn Tibón, bajo el título de *Moré nebujim*, está dirigida a esclarecer el problema de la época que enfrenta razón y fe. Como veremos aquí, esta obra condensa el misticismo con el racionalismo, fórmula en el cual se instaló una *praxis* de consecuencias desastrosas para la simbología de la antigüedad.

La distancia que separaba las doctrinas aristotélicas de los supuestos de la religión revelada, era considerable. Ya un hombre como Judá Halevi (1080-1140) veía en el aristotelismo el antagonista de la tradición hebrea. Pero se dio también en la época una corriente que quiso conciliar razón y fe. Desde cierto punto de vista, el aristotelismo podía convertirse en la confirmación absoluta y racional del monoteísmo, pues enseñaba la existencia de un principio supremo de la realidad: el Primer Motor (aunque todavía quedaba el problema de la diferencia entre un principio que actúa por necesidad y una divinidad que actúa gratuita y voluntariamente). La causalidad aristotélica, con su imposibilidad de regresión al infinito, proporcionaba los efectos para las pruebas de la existencia de Dios. Por otra parte, su metafísica

corroboraba la doctrina religiosa que supone en el mundo una finalidad a la cual todo se ordena⁴⁵.

La importancia del texto de Maimónides, radica en su funcionamiento como bisagra de la consecución del racionalismo idolátrico del *mundo moderno*. De manera que si seguimos las tesis de Gershom Sholem, esta forma de racionalismo tuvo un desarrollo intermitente y estuvo en una constante interacción con los cabalistas provenzales y de Cataluña, quienes serán los que reorganizaran los temas mitológicos ya pasados por la “purificación” racionalista de Maimónides⁴⁶, de manera que conjuntamente con la mística árabe, serán los resortes de la reorganización simbólica de la antigüedad en la dimensión del monoteísmo Abrámico, permitiendo la introducción de Aristóteles al latín conjuntamente con pensadores árabes, originando la tradición escolástica medieval como fundamental plataforma entre teología y razón. Tal plataforma epistémica le proporcionó a la *memoria colonizadora*, su gramática fundamental y la expansión del poderoso sistema de clasificación binario, reorganizando la sociedad sobre la base de la degradación idolátrica, y a la vez, proyectándose como fundamento de la ciencia. Giordano Bruno en su libro *La cena de las cenizas*, nos retrata en toda su profundidad a este sistema, onto-teológico, desmantelando a la tradición, a través de la inversión durante el siglo dieciséis⁴⁷.

La tesis de Maimónides expuesta en el capítulo XXXII de *La guía de descarriados*, nos precisa el mecanismo de *inversión simbólica de la tradición antigua* funcionando a partir de una nucleación teológica/política de los símbolos señalando que

“Dios dio leyes para contradecir la idolatría en vez de arrancarla directamente”:

De igual manera, muchos preceptos de nuestra ley son el resultado de un proceso semejante adoptado por el mismo Ser Supremo. Es, por ejemplo, imposible saltar de un extremo a otro; conviene a la naturaleza humana el no desprenderse súbitamente de sus hábitos y costumbres. Ordenóse a los israelitas que se consagraran al servicio de Dios (*Deum*. XI, 13); pero la costumbre que privaba de manera general entre hombres todos, y el culto en que se habían criado los israelitas, consistían en sacrificar animales en aquellos templos poblados de imágenes, inclinándose ante ellas y sahumándolas con incienso. En aquellos días eran personas religiosas y ascéticas las que se consagraban al servicio de los templos erigidos a las estrellas, según hemos explicado. Armoniza con la sabiduría y el plan de Dios, tal como lo vemos desplegarse en el conjunto de la Creación, el no ordenarnos interrumpir de manera súbita estas clases de servicios religiosos (Maimónides, 1997: 251)⁴⁸.

Es preciso observar los aspectos de la religión en que se han desenvuelto los antiguos israelitas (culto, sacrificio, templos, imágenes) y como desde allí se consolida la acción del Ser supremo, a partir de una isotopía entre las figuras mencionadas y la ley de Israel, que manifiesta conjuntamente con esos aspectos existenciales, expresados en el servicio religioso a través de la absorción del propio culto, tal como ha indicado Maimónides: “para no desprenderse súbitamente de sus hábitos y costumbres”. En esta experiencia digestiva de la

“extirpación” religiosa del israelita se constituye la idea del Ser Supremo. Este fundamental pasaje deja establecido, un origen celeste del simbolismo y ritualismo sometido a un proceso idolátrico de captación del mito y del rito, en la captación israelita. El *ser supremo* –señala el filósofo cabalista- que es semejante a la Ley Hebrea, establece *no desprenderse súbitamente de sus hábitos y costumbres*. Los cultos no son destruidos sino apropiados, no obstante ser una integración nefasta porque implica –como hemos visto– prácticas inversivas que terminan por degradar la textura mito-simbólica de la tradición antigua. Continúa la exégesis de Maimónides:

Dios permitió que continuara en esa clase de servicios, *recabando para Sí el culto que antes se ofrendaba a los seres creados a cosas imaginarias y fantásticas*, y nos ordenó que le *sirviéramos de aquella manera*, edificándole un templo: “Y me harán un santuario” (Ex. XXV, 8); erigiéndole un altar, “y un altar de tierra Me construirás” (Ibíd. XX, 21); ofreciéndole sacrificios, inclinándonos ante El y quemándole incienso (Lev. 1,2) (Maimónides 1997, 252)⁴⁹.

La manifestación de la entidad suprema es consistente en la medida en que se apropia de los seres creados y de “*las cosas imaginarias y fantásticas*” que vistos aquí, son los símbolos originarios de base que se dan en esta sustracción tal como señala el texto escrutado: “así, el plan divino logró borrar las huellas de la idolatría y establecer el firmísimo principio de la fe, existencia y unidad de Dios, alcanzando tan buenos frutos sin confundir ni desorientar a las almas, como habría acaecido si

ordenara abolir el servicio a que estaban tradicionalmente habituadas” (Maimónides, 1997: 252). La inversión simbólica, mantiene la forma de los templos y cultos de la tradición, pero en su interior se produce la inversión a través de las prácticas idolátricas sobre los símbolos de la antigüedad.

En este sentido, el culto a los animales, tan central en las tradiciones egipcia y mesopotámica, han sido borrados en la exégesis colonizadora (se observa la importancia de las cabras y ovejas como patrón simbólico celeste y de su apropiación)⁵⁰, tal como podemos apreciar en el siguiente pasaje:

La escritura nos dice, según la versión de Onkelos, que los egipcios adoraban a Aries, por lo que se abstendrían de matar ovejas y tenían en menos a los pastores. *Algunas sectas de los sabeos adoraban a los demonios e imaginaban que asumían formas de cabras*, por lo que les llamaban (*se irim*) “cabras”, estando muy difundido este culto. Por esta razón se abstendrán de comer carne de cabra. La mayor parte de los idolatras se oponían al sacrificio del ganado bovino, teniendo en gran estimación a esta especie de animales. Todavía el pueblo de los *hodu* (indios) no sacrifican toros ni vacas (Maimónides, 1997: 268-269)⁵¹.

Los símbolos *naturales* o celestes aquí son análogos al ganado bovino, constituyen la materia prima o el tejido significativo dentro de las tradiciones antiguas, razón por la que tienen prohibición expresa del sacrificio. La apropiación idolátrica, genera de manera inmediata el mecanismo de

inversión simbólica y lo que antes estaba prohibido comienza a ser permitido:

A fin de borrar esos falsos principios, la ley nos ordena ofrecer sacrificios de estas tres clases solamente “Cuando alguno de vosotros ofreciere ofrendas al Señor, sea ofrenda de ganado vacuno, o lanar, o cabrio” (Lev. I.2). El mismo acto que los gentiles consideraban grandísimo crimen se convierte ahora en el medio de acercarse a Dios y obtener el perdón de nuestros pecados. De tal manera se curan los males del alma humana, con remedios que ordenan hacer lo contrario (Maimónides, 1997: 269)⁵².

El proceso de inversión constituye una degradación de la tradición para hacerla inocua, una captación que se realiza mediante la fagocitación de los ritos y de los símbolos de “los gentiles”. Es una forma de apropiación y alteración de la sustancia sagrada, lo que implica que los símbolos de la antigüedad, viven o tienen una peculiar existencia al interior de una fuerza anti tradicional. El símbolo está girado, invertido o alterado siendo precisamente el conocimiento de ese fenómeno religioso, lo que nos permitirá abrir el cuño invisible en que se ha manifestado la torsión sobre la tradición originaria, y así mostrar este horizonte de inversión de los símbolos y su trayecto en los procesos formativos de la memoria occidental. El símbolo “se deja ver” en una alteración invisible, y trabajado a partir de un volteo valórico, que produce desde la negatividad. La exégesis de Maimónides combina esta característica racional y mística, y actúa sobre los significantes de las tradiciones de la antigüedad, constituyendo de esta forma, el

zócalo religioso donde se condensarán símbolos, inversión y narrativa en la imagen de la civilización occidental y su trayecto al itinerario plurisecular del “mundo moderno colonial”.

4. Exergo a la memoria colonizadora

...el mito de Fedro ha sido frecuentemente leído, abundantemente interrogado y comentado, hasta en la justamente célebre “farmacia de platón” de Jacques Derrida, creo que jamás ha sido tomado como punto de partida de una reflexión sobre la historia, y todavía menos como un mito de fundación de la historiografía

(François Hartog)

Los acontecimientos colonizadores interpretados desde la inversión simbólica, ocultan y provocan a la vez, el desplazamiento del origen. ¿Que se encubre?; la matriz colonial afroasiática, fundamento de la civilización occidental. ¿Que se desplaza?; El origen afroasiático y su influencia sobre el Mediterráneo. Observemos nuevamente lo que nos plantea Bernal, acerca de los símbolos en el paisaje del “mar de la civilización occidental” -como lo llamó Braudel-, de hace dos mil años atrás:

La amplia difusión de los cultos oraculares a machos y carneros por toda la cuenca del Egeo empezó a producirse poco después que surgiera en el propio Egipto a lo largo del siglo XX a. c. En este último país dichos cultos estaban asociados a Amon y a Osiris, mientras que en el egeo estaban relacionados con Zeus y Dionisio, considerados equivalentes griegos de aquello (Bernal, 1993: 83)⁵³.

He explicado esta analogía simbólica entre dioses, a través de la apropiación/borrada/ inscripción que comprende las mecánicas textuales de apropiación, y que se proyectan hasta la actualidad a través de la captación judío cristiana en la textura mitohistórica bíblica⁵⁴. Es la alteración que ha sufrido la sustancia sagrada o sus símbolos en los procesos de apropiación de la memoria. Tal vínculo mito-simbólico entre los dioses del Nilo y el Egeo no es exclusivamente lógico-lingüístico, a pesar de que la práctica de captación del símbolo provenga de la distinción mosaica, y su secularización en la ciencia como nos ha mostrado Jan Assmann. En razón de tal distinción, es que estos procesos participan hasta nuestro presente de un horizonte mitohistórico inscrito en la memoria colonizadora que ha forjado a Occidente. El entrelazamiento de estas dos formas, mito e historia, se da a través de un fenómeno religioso del cual sabemos muy poco, pero que he delineado a lo largo de este trabajo, sus contornos fundamentales: la inversión simbólica, es la forma que adquiere el icono a través de un intenso trabajo de torsión de sus polaridades.

También la mitología de Cadmo y Dánao, a través de los relatos de autores griegos sobre la llegada de colonizadores afroasiáticos, es coherente con el registro arqueológico, lingüístico y/o toponímico, los cuales tomados en su conjunto permiten establecer las equivalencias con respecto de las mitologías mediterráneas, así ocurrió también con Schliemann y Troya; el mito aquí es tomado como punto de partida. Sin embargo, he expuesto en esta investigación que no se trata de una metodología por ejemplo etnohistórica, o como lo habría exigido Bruno Latour de la etnografía para

hacer andar todos estos resortes. Corresponde, primero que nada, a un horizonte mitohistórico cuyos procesos no son factibles de comprender sin abordar la ocultación o el encubrimiento del desplazamiento del origen, primer efecto de la inversión simbólica.

En este sentido, el relato de Platón nos muestra de manera extraordinaria lo expuesto. La llegada del dios civilizador, portador del alfabeto, los números y la astronomía (ver cita n° 1). Tal tecnología, sin embargo, es vista en el texto platónico como un *farmako*. Derrida, uno de sus principales analistas, juega con las palabras veneno y remedio para mostrar el significado que este último elemento, -la escritura-, tiene para Platón: “introduce y da cobijo a la muerte...Transforma el orden en adorno, el cosmos en cosmético. La muerte, la máscara, los afeites son la fiesta que subvierte el orden de la polis, tal como debería ser regulado por el dialéctico y por la ciencia del ser” (De Peretti, 1989: 45). La escritura que para Teuth era un remedio se convierte, según Thamus, en veneno. De esta manera, el faraón rechaza la escritura alfabética para evitar el sometimiento de la memoria y del conocimiento a la inversión simbólica, denunciando el texto platónico, al alfabeto como fundamento de la flexión en el origen de la memoria occidental. El relato de Platón de este modo, expresa de manera nítida, una cadena de imágenes especulares derivadas de esta primera inversión simbólica en el mediterráneo⁵⁵.

Los mitos, de esta manera, poseen correlatos materiales. Sabemos ahora gracias a los trabajos arqueológicos de Manfred Bietack, que el núcleo de las poblaciones afroasiáticas en Egipto

se estableció en el delta oriental del río Nilo en Avaris, la ciudad más grande del mundo antiguo, siendo una ocupación que data desde finales de la dinastía XII. Los Hyksos son los afroasiáticos, fueron ellos quienes 2000 años atrás poblaron el mundo antiguo en torno del Mediterráneo con su actividad simbólica, tal como lo plantea más arriba Martin Bernal. Las recientes investigaciones arqueológicas alumbran al respecto, acerca de las profundas interrelaciones entre el mundo egipcio y el mundo cananeo. La inédita mezcla cultural egipcio-cananea del bronce medio, con su expansión por el levante y el mediterráneo ya está fuera de toda duda. El palacio de Avaris tiene en sus paredes al toro, que es el mismo dios con sus taureadores, encontrado en el palacio de Knossos, revelando la inextricable relación de la capital de los Hyksos en Egipto y el mediterráneo micénico (Bietak, 2020).

Uno de los aspectos interesantes que podemos desprender de estas investigaciones, lo constituye lo tocante a lo sagrado; el símbolo de Seth, dios egipcio de la confusión como lo llamó H. Te Velde, –como yo lo veo– está entronándose en las estructuras religiosas cananeas. Este fenómeno religioso puede ser seguido a partir de las huellas o borraduras del mismo proceso, en que una fuerza ha apropiado a otra fuerza. Precisamente, esta idea de “convergencia religiosa” que también se ha visto a través de la hibridación cultural, es lo que desde el horizonte mitohistórico he examinado con el termino de inversión simbólica.

Con la *memoria colonizadora* se hace problemático el concepto de tradición, del cual Jan Assmann nos advierte que ya no resulta adecuado para captar el

misterio y complejidad de la transmisión cultural, señalando al respecto: “Al igual que conceptos como *traditio*, *paradosis*, y *qabbalá*, “transmisión” designa meramente el procedimiento, la técnica cultural de entrega y recepción en sí, sin hacer referencias a las fuerzas impulsoras, los intereses y las necesidades que motivan la incesante tarea de transferir y recibir” (Assmann, 2008: 52). La memoria colonizadora de esta manera, se asemeja más al concepto de religión invisible de Luckmann y que Assman lo utiliza para definirlo, ya no como una abstracción funcional que está por sobre las distintas religiones concretas:

Está también en el interior de una cultura dada como marco de sentido, autoridad suprema y fundamento último, que abarca los distintos campos de la praxis cultural, la comunicación y la reflexión que se han diferenciado en el interior de ese marco de sentido o “imagen del mundo” y de los cuales también pertenece la religión visible (Assmann, 2008:52).

Es entonces, esa “imagen del mundo” resultante de las prácticas teo-ontológicas de captación del símbolo originario que de manera invisible lo han sometido a una torsión de sus valores, resultando su binarización y elisión escritural en el más amplio sentido del término (literatura, números, geometría, astronomía). Tal como lo expuesto por Maimónides en el siglo XII; los mitos, ritos y símbolos de los “gentiles” –señala– “los hemos puestos del revés” manteniendo sus templos (sus formas) pero ahora apropiados por el Dios único⁵⁶.

El origen de la memoria colonizadora, no obstante, tampoco es el del radio carbono, aunque coincidan las huellas de los hombres con la de los dioses. La cronología del origen se orienta en torno de los rastros que deja la mitología en el relato histórico, por eso es pertinente hablar de mitohistoria, la cual ocurre desde el mismo momento en que los símbolos antiguos son engullidos por una fuerza escatológica de rebajamiento y que actúa como una anti-tradición. Los símbolos llegan a nosotros, ya invertidos, apareciendo la imagen en un soporte textual que borra la alteración, mostrando el diseño doblado, creemos que lo que vemos es originario, cuando en realidad es una inversión duplicada o más correctamente un *símbolo de otro símbolo*⁵⁷.

Las prácticas de desplazamiento y ocultación como bien muestra Bernal, a través de los procesos de apropiación del modelo Ario sobre el antiguo, producen no sólo las narrativas del mundo clásico (como puede ser una historiografía o una ciencia) que surgen de tal interacción, sino que generan tecnologías de apropiación cultural –como la filo-lingüística–, estas prácticas en su conjunto formaran las *ideas e imágenes* que tenemos sobre nosotros mismos y de la civilización a la cual pertenecemos. En tal derrotero, fue la escuela alemana de Gotinga, y sus académicos quienes en el mismo proceso en que se “seleccionaban las fuentes” del pasado, crearon los estudios de la antigüedad clásica, constituyeron el *canon* historiográfico donde se terminará convirtiendo a Grecia en el pasado de los europeos.

La construcción de una plataforma civilizatoria histórica-cultural permitió fundamentar desde

diversos discursos, las bases genealógicas que unirían el norte de Europa con Grecia, este fue el modelo indoeuropeo. Concurrieron en su construcción; la filosofía, la literatura, la filología, lingüística y arqueología, desarrollando la topología civilizatoria que finalmente convertirá al Mediterráneo en el origen de la civilización europea, tal como señalará Hegel, al inicio de este artículo.

El indoeuropeo fue el resultado de la confluencia de las “políticas de la memoria” que hemos visto se debaten entre el origen y no-origen, concretándose en la búsqueda de la *lengua original*, el denominado proto-indoeuropeo que fue finalmente localizado en las montañas del Pamir. Este *locus* civilizatorio se consolidó a través del intenso trabajo de reorientación de la mitología bíblica, a partir del relato del Arca de Noé y su arribo al monte Ararat, en el Cáucaso Central. Y desde allí su derrotero a Grecia y a la India misma. La topología del «hombre blanco» ayudó significativamente, a desplazar los símbolos africanos y asiáticos a un no-origen, mientras que se edificaba el modelo mito-científico de la civilización occidental. De esta manera, se consolidó la superación del pasado, de sus fantasmas idolátricos y el ascenso del logos a contrapelo del mito. Hay que retener el hecho de que los materiales mitológicos son –como lo fue el mito del diluvio- reorientados, sin embargo, seguirán animando desde el fondo a los discursos y narrativas histórico-culturales. Las ciencias en este modelo actúan de la misma manera que la *borradura idolátrica* expuesta por Maimónides⁵⁸.

Es interesante rescatar lo que Paul Tilich afirmó, en el sentido de cuando una cosmovisión religiosa atraviesa por un período de crisis, la reemplaza una nueva que adopta fragmentos de los mitos que alimentaban la antigua perspectiva. Al respecto (Halbertal y Margalit, 2002: 102) señalan que esta idea parece adecuarse muy bien a la descripción que se hace de los mitos paganos incluidos en la biblia como «mitos fragmentados». Advirtiendo que los mitos no están rotos, «sino doblados»⁵⁹. Fragmentación e inversión del símbolo tal es el correlato de la analítica idolátrica, sin embargo, me parece que la utilización del término “paganismo” genera ese *tour de forcé* que termina mostrando el mecanismo, pero ocultándolo a la vez. Se trata de un mundo que no es sino el resultado de la alteración de la *sustancia sagrada* de la tradición. El paganismo es conceptualmente una rotura o fractura del continuo mitológico, por efectos de la inversión que sufren las religiones cosmotéistas y su fagocitación por una fuerza que degrada al símbolo a través de su demonización.

De esta manera, el flujo “sanguíneo” de la *memoria colonizadora* lo compone la tradición y la antitradición. Son dos movimientos unidos por la tensión que provoca la teo-onto-logía sobre la tradición cuando apropia, borra y reinscribe al símbolo originario. La historia y la filosofía particularmente terminaron por borrar el origen y «volver del revés» los símbolos de la antigüedad. Hegel muestra sin ambages, un mecanismo que hubo de permanecer en la ocultación. Las colonizaciones egipcias al mediterráneo fueron borradas y en el lugar de la misma borradura –del(os) símbolo(s)– se elaboró la imagen de la Grecia indoeuropea.

La conmoción del helenocentrismo comienza a partir de ese otro relato que sería su envés, y que puede reconstruirse a través de los borriones textuales a los cuales ha sido sometido el modelo antiguo, llevado a una fricción mitohistórica fundamental provocada por el control de los símbolos cosmotéistas a través de su rebajamiento, lo que nos coloca de lleno en el problema planteado al inicio sobre la inversión del símbolo y la torsión de sus polaridades. En este sentido la focalización mitohistórica en torno del encubrimiento y desplazamiento de los orígenes afroasiáticos de occidente, nos permite examinar los indicios del relato inverso en los textos occidentales, donde la imagen-símbolo así invertida sigue alimentando desde la ocultación la narrativa civilizatoria contemporánea, planteando una tensión subyacente entre lo que se ve y lo que no se deja ver, lo que circula y lo que se excluye, quedando esto al arbitrio del modelo dominante, siendo el que permitiría finalmente o no, la disidencia.

Martin Bernal lo asimila a lo que Thomas Kuhn (1982) expresó sobre los paradigmas científicos y sus cambios, aludiendo a las fricciones que se producen entre los que diseñan y promueven las arquitecturas, las ideas y las prácticas sociales y los que, resistiendo, intervienen con sus observaciones el paradigma impuesto, mostrando las incongruencias de éste. Aunque Martin Bernal, sigue tal supuesto, la noción de cambio epistémico, al igual que la noción de progreso, ciencia o logos, también encubre y desplaza de igual manera a la tradición originaria⁶⁰.

Señala Kuhn (1982), que las nuevas perspectivas teórico-conceptuales generan contradicciones

paradigmáticas potenciales al punto de hacer mella el viejo paradigma y preparar de este modo, el cambio epistémico que viene orientado hacia adelante en el tiempo o hacia el futuro. Se presenta la problemática de la estructura del tiempo que es arrastrada por el acontecimiento. Es decir, las observaciones y preguntas que se le formulan al modelo dominante entran en contradicción y chocan con los postulados del(os) paradigma(s) en cuestión, estas son realizadas en un registro de cambio hacia delante, implicando que las observaciones que vendrían a generar otro esquema mental más apto, provienen de un examen que solo funcionará a partir de lo nuevo. Esto trae ciertas implicancias, siendo la más importante, la que impide situarse en el pasado de los paradigmas. En caso de la tradición, como he mostrado a lo largo de este trabajo, la noción de cambio de paradigma hace prácticamente imposible que una fórmula o idea de algún esquema de la tradición antigua sirva de base en la contradicción(es) que generan «las nuevas observaciones». Por lo tanto, los cambios de paradigmas nos muestran y refuerzan la idea del tiempo futuro en desmedro del pasado, es decir de cómo lo nuevo vendrá a reemplazar las estructuras del anquilosado paradigma.

Tal como entiendo esta problemática, la tradición queda sometida a un flujo de novedad y a un patrón de acción que desplaza el pasado y al mismo tiempo instala en la textura temporal el futuro paradigma, sometiendo así a la tradición a dos alternativas: o es falsa porque no responde a las nuevas observaciones, o debe ser desechada, porque implica un obstáculo para el avance de la ciencia. A partir de la discontinuidad, esta dicotomía provoca la noción de que ya no es correcto

someter a crítica los nuevos instrumentos de observación, que como hemos visto en este artículo, vienen a imponer no sólo una episteme y un lenguaje a la descripción del pasado y de la realidad presente, sino que lo más relevante radica en la ocultación del mito, del rito y del símbolo que ejerce la teo-ontología resultante, y la imagen del mundo que ella nos proporciona.

Referencias citadas

- Assmann, J. (1995): *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Madrid, Editorial Akal.
- Assmann, J. (2006): *La distinción mosaica, o el precio del monoteísmo*, Madrid, Editorial Akal.
- Assmann, J. (2008): *Religión y memoria cultural: Diez estudios*, Buenos Aires, Editorial Lilmod.
- Assmann, J. (2012): *From Akhenaten to Moises. Ancient Egypt and religious change*, Cairo-New York, The American University in Cairo Press.
- Astour, M. (1965): *Hellenosemitica*, Leiden, Netherlands, E.J. Brill.
- Barthes, R. (1987): *El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Editorial Paidós.
- Bernal, M. (1993): *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica, Vol.1: La invención de la antigua Grecia, 1785-1985*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Bietak, M. (1996): *Ávaris: Capital of the Hyksos*, London: British Museum Press.

- Bonilla San Teodoro, M. (2015): "Hacia la comprensión de las pinturas murales minoicas de Avaris/Tell el-Dab'a", @arqueología y Territorio, 12, pp. 191-208.
- Braudel, F. (1992): *El Mediterráneo y el mundo del Mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Editorial Fondo de Cultura Económico.
- Brotherston, G. (1997): *La América indígena en su literatura: Los libros del Cuarto Mundo*, México, Editorial Fondo Cultura Económica.
- Bruno, G. (1984): *La cena de las cenizas*, Madrid, Editorial Nacional.
- Bruno, G. (1998): *La expulsión de la bestia triunfante*, Barcelona, Ediciones Altaya, S.A.
- Candeas, J. (2004): "Triadas divinas del antiguo Egipto", Horus, Boletín Egiptológico, 1(1), pp. 47-60.
- Claro, A. (1996): *La inquisición y la cábala. Un capítulo de la diferencia entre metafísica y exilio. (2 Vols.)*, Santiago, Editorial Lom,
- Cisterna, P. (2010): *La memoria colonizadora: Procesos de inversión simbólica en la construcción de Occidente*, Tesis doctoral inédita, Santiago, Universidad de Chile.
- Corbin, H. (1994): *Historia de la filosofía islámica: Desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes*, Madrid, Editorial Trotta.
- Coulianu, I. (1984): *Experiencias del éxtasis*, Barcelona, Editorial Paidós Orientalia.
- Childe, G. (2002): *Qué sucedió en la historia*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Daxelmüller, C. (1997): *Historia social de la magia*, Barcelona, Editorial Herder.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2004): *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Editorial Pretextos.
- Derrida, J. (1971): *De la gramatología*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.
- Derrida, J. (1987): *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Editorial Cátedra.
- Durston, A. (2007): *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*, Indiana, University of Notre Dame Press.
- De Peretti, C. (1989): *Jacques Derrida Texto y deconstrucción*, Barcelona, Editorial Anthropos.
- Durand, G. (2006): *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (1998): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Madrid, Editorial Trotta.
- Eliade, M. (1995): *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*, Madrid, Editorial Alianza.
- Eliade, M. (1999): *Historia de las creencias y las ideas religiosas: De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Vol.1, Barcelona, Editorial Paidós.
- Eliade, M., y I. Couliano (1992): *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Editorial Paidós.
- Edersheim, A. (1997): *El templo. Su ministerio y ser-*

vicios en tiempos de Jesucristo, Michigan Editorial Portavoz.

Foucault, M. (1995): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Editorial Siglo XXI.

Foucault, M. (1992): *La verdad y formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa.

France, A. (1959): *Novelas completas y otros escritos. Tomo III*, México, Editorial Aguilar.

Gallardo, V. (2001): "Héroes indómitos, barbaros y ciudadanos chilenos: El discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional", *Revista de Historia Indígena*, 5, pp. 119-134.

Ginzburg, C. (1981): *El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Editorial Argos.

Girard, R. (1976): *Historia de las Civilizaciones Antiguas de América: Desde sus orígenes Vol.*, Madrid, Editorial Istmo.

Gisbert. T. (1982): *Iconografía y Mitos indígenas en el arte*, Bolivia, Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas.

Graves, R y E, Patai. (1969): *Los mitos hebreos. El libro del génesis*, Buenos Aires, Editorial Losada.

Goody, J. (1990): *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, Editorial Alianza.

Habermas, J. (2001): *Israel o Atenas*, Madrid, Editorial Trotta.

Havelock, E. (1994): *Prefacio a Platón*, Madrid, Editorial Visor.

Heers, J. (1995): *La invención de la Edad Media*, Barcelona, Editorial Crítica.

Hartog, F. (2014): *Creer en la historia*, Santiago, Ediciones Universidad Finis Terrae.

Hornug, E. (1999): *El uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid, Editorial Trotta.

Idel, M. (1999): *Cábala. Nuevas perspectivas*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica.

Idel, M. (2015): *Jacques Derrida y sus fuentes cabalistas*, Disponible en web: Jacques Derrida y las fuentes cabalísticas (libroesoterico.com)

Jaspers, K. (1985): *Origen y meta de la historia*, Madrid, Editorial Alianza.

Jonas, H. (2000): *La religión Gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Editorial Siruela.

Jung, C. G. (1998): *Simbología del espíritu*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica.

Keel, O. (2007): *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*, Madrid, Editorial Trotta.

Latour, B. (2002): *La esperanza de pandora*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Latour, B (2004): *Nunca fuimos modernos*", *Ensayos de antropología simétrica*, Argentina, Siglo XXI.

Kuhn, T. (1982): *La tensión esencial: Estudios selectos*

sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia, Madrid, Editorial Fondo de Cultura Económica.

Le Roy Ladurie, E. (1981): *Montaillu, aldea Occitana de 1294 a 1324*, Madrid, Editorial Taurus.

Lévi-Strauss, C. (1990): *El pensamiento salvaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Liverani, M. (1995): *El antiguo oriente. Historia sociedad y economía*, Barcelona, Editorial Crítica.

Liverani, M. (2005): *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, Barcelona, Editorial Crítica.

Mahfuz, N. (1995): *La batalla de Tebas: Egipto contra los hicsos*, Madrid, Editorial Edhasa.

Maimónides. (1997): *Guía de descarriados*, Barcelona, Ediciones El Obelisco.

Massignon, L. (2000): *La pasión de Hallaj. Mártir místico del Islam*, Barcelona, Editorial Paidós.

Mourad, A-L. (2018): Manfred Bietak, "The Hyksos Enigma". *Bibliotheca Orientalis LXXV/3-4*, 229-248.

Disponible en web

(PDF) Manfred Bietak, "The Hyksos Enigma" Review Article of: Anna-Latifa Mourad, *The Rise of the Hyksos, Egypt and the Levant from the Middle Kingdom to the Early Second Intermediate Period*, Oxford 2015: *Archaeopress Egyptology*, 11, *Bibliotheca Orientalis LXXV/3-4* (2018), 229-248. | Manfred Bietak - Academia.edu

Munitz-Huberman, A. (1993): *Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la Cábala Hispano hebrea*, México, Editorial, Fondo de Cultura Económica.

Padró, J. (2008): *Historia del Egipto faraónico*, Madrid, Editorial Alianza.

Piñero, A., García Bazán, F., y Montserrat Torrents, J. (2007): *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados Filosóficos y Cosmológicos*, Madrid, Editorial Trotta.

Piulats, O. (2006): *Egiptosophia: Relectura del Mito al Logos*, Barcelona, Editorial Kairós.

Pirenne, J. (1961): *Historia Universal: Las grandes corrientes de la historia*, Vol. 1, *El ciclo antiguo*, Barcelona, Editorial Océano-Éxito.

Pirenne, J. (1982): *Historia del Antiguo Egipto*, Vol. 3. *Tercer ciclo De la XXI Dinastía a los Ptolomeos (1085-30 a.C.)*, Barcelona, Editorial Océano.

Platón. (1960): *Fedro o De la belleza*, Madrid, Editorial Aguilar.

Platt, T. (2002): "El feto agresivo: Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes", *Estudios Atacameños*, 22, pp. 127-155.

Quijano, A. (1992): "Colonialidad y Modernidad-racionalidad", en H. Bonilla, Comp., *Los conquistados*, Bogotá, Editorial Tercer Mundo, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. FLACSO, pp. 103-122.

Renfrew, C. (1999): *Arqueología y lenguaje, La cuestión de los orígenes indoeuropeos*, Barcelona, Editorial Crítica.

Reinach, S (1964): *Orfeo. Historia de las religiones*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo.

Retamal, J. (1997): *El Renacimiento. Una invención*

historiográfica, Santiago, Ediciones de la Universidad Gabriela Mistral.

Retamal, (2003): *¿Y después de Occidente, qué?*, Santiago, Editorial Andrés Bello.

Ricoeur, P. (1976): *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Editorial Megápolis.

Sagrada Biblia, (1924): "Traducida de la Vulgata Latina", New York, The University Society Inc,

Salomón, F. (1994): "La textualización de la memoria en la América Andina. Una perspectiva etnográfica comparada", *América indígena*, 54, pp.229-261.

Scholem, G. (1993): *Las grandes tendencias de la mística judía*, Buenos Aires, Editorial Fondo de Cultura Económico.

Te Velde. H.T (1967): *Seth good of confutions*, Leiden, E.J- Brill.

White, H. (1992): "El contenido de la forma: Narrativa, discurso y representación histórica", Barcelona, Editorial Paidós.

Yates, F. (1990): *Ensayos reunidos, I: Lulio y Bruno*, México, Fondo de Cultura Económica.

Todorov. Z. (2007): *Nosotros y los otros*, Madrid, Editores Siglo XXI.

Trimegisto. (1998): *Obras completas, Corpus Hermeticum*, Barcelona, Colección Archivo Hermético.

Valadés, D (1989): *Retórica Cristiana*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica.

Villalobos, S. (1997): "El avance de la frontera", *Revista de Historia Indígena*, 2, pp. 5-20.

Zimmer, H. (2001): *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, Ediciones Siruela.

Zolla, E. (2002): *La nube del telar: Razón e irracionalidad entre Oriente y Occidente*, Barcelona, Paidós.

Zuidema, T. (1995): *El sistema de Ceques*, Lima, Ed. PUCP.

Notas

¹ La hermenéutica, de acuerdo con este planteamiento, arrastra o es parte de una memoria colonizadora, cuyo horizonte es la apropiación y ocultación. Así, los símbolos se convierten en la materia prima de unas verdaderas factorías donde se produce la memoria. El ícono funciona mostrando algo que no es en toda su cadena simbólica. Este sorprendente mecanismo textual, lo he denominado: apropiación/borradora/inscripción del símbolo. Se trata entonces, de un mito egipcio que yace invertido en la metafísica griega y su encadenamiento textual a la teología judeo-cristiana. Hermes-Tot, y su mitología arriban al Mediterráneo en el conocido pasaje del Fedro relatado por Platón quién señala las cualidades de este dios civilizador, como dispensador de la astronomía, los números, y la escritura, no obstante, nos revela del desplazamiento, y más exactamente, la inversión del símbolo por la escritura. La escritura alfabética es de esta manera, según el filósofo griego, un farmakon. Una especie de elixir de la memoria, y es de tal peligro el instrumento que porta el Dios, que el faraón lo rechaza. Me interesa

mostrar la respuesta que da el faraón, a Hermes-teuth, cuando le pretende regalar la escritura como la herramienta de la memoria señalándole la facultad de hacer más memoriosos (a los hombres). En ese momento, el rey de todo el Egipto Thamus, le señala que una cosa es ser capaz de engendrar un arte, y otra ser capaz de comprender qué daño o provecho encierra para los que de ella han de servirse, y así tú, que eres el padre de la escritura, por benevolencia hacia ellos, les has atribuido "... facultades contrarias a las que poseen. Esto, en efecto, producirá en el alma de los que lo aprendan el olvido por descuido de la memoria" (Platón, 1960: 275). No es, pues el elixir de la memoria, sino el de la rememoración. Es –le señala– la apariencia de la sabiduría, no su verdad, lo que procuras. Se trata de la inversión de las polaridades del símbolo, en el origen de la escritura alfabética (también de la astronomía y los números), cuestión decisiva para captar la formación de la civilización occidental.

² La deconstrucción no es una herramienta surgida del posestructuralismo como se señala acriticamente, es una forma de textualizar la memoria que proviene de la cábala y está en el origen de la memoria colonizadora. Idel Moshe, la hace derivar del cabalista Provenzal del siglo XII Abulafia. El cabalista se explica este proceso; a partir de la raíz «Str» que designa la «destrucción de algo que es construido». La palabra str sería un término común que abarca dos acepciones expresadas su sentido autentico, a saber, la disimulación y la contradicción. La str = 660 corresponde al tiempo final que se encuentra en el libro de Daniel: Para Abulafia, la destrucción de lo viejo y la construcción de lo nuevo, no sería un mero juego espiritual ni una simple práctica exegética de alguna interpretación de un pasaje de la literatura rabínica en el que se trata acerca de "...la construcción y la deconstrucción de las

sinagogas y de los templos idólatras (...) el proceso de construcción consiste en la revelación de un nombre nuevo que provoca automáticamente la ocultación del nombre que prevalecía hasta entonces" (Idel, 2015: 20).

³ El pasaje citado muestra con una inédita intensidad, el proceso de degradación del símbolo, que culmina con la retirada de los dioses y la emergencia del nihilismo. Sobre su antigüedad, ha señalado Martin Bernal que los seguidores modernos de Casaubon han puesto poca atención a los esquemas propuestos por Flinders Petrie, que, basándose en argumentos documentales concretos, afirmaba que los Escritos herméticos constituyen una colección heterogénea de textos compuestos entre los siglos VI y II a.C., el innegable parecido existente entre los Escritos herméticos, las obras de Platón y las «secciones platónicas» del Nuevo Testamento puede explicarse fácilmente diciendo que: "...se trata de rasgos comunes heredados de la religión egipcia tardía y de las ideas fenicias, mesopotámicas, iránicas y griegas habituales por todo el Mediterráneo oriental durante este período" (Bernal, 1993: 164).

⁴ (Platón, 1960; Derrida, 1972; Goody, 1990; Havelock, 1994; Renfrewn, 1990).

⁵ En la Expulsión de la bestia triunfante. Es necesario leer la introducción que hace Miguel Granada a la mencionada obra de Giordano Bruno aportándonos estas palabras del filósofo renacentista sigue que está demostrado que los hebreos son excremento de Egipto y jamás ha habido quien haya podido simular con alguna verosimilitud que los egipcios hayan tomado algún principio digno o indigno de ellos. "Por eso nosotros los griegos reconocemos como padres de nuestras fabulas, metáforas y doctrinas a la gran monarquía de las letras y la nobleza, a Egipto, y no a ese pueblo

que jamás tuvo un palmo de tierra que fuera suyo por naturaleza o justicia civil” (Bruno, 1998: 63).

⁶ Los bárbaros, y su correlato la barbarie, en los esquemas de la evolución cultural, son formas sociales inferiores al de la civilización, ejemplo de lo que señalo, es la comparación que se hace desde la historia acerca del pueblo originario Mapuche –en torno de la conquista española-, con las “hordas” galas, “... bandas anárquicas, que carecían de escritura y aun practicaban sacrificios humanos” (Villalobos, 1997: 5) enfrentados a la civilización Romana. Ahora podemos apreciar que Civilización v/s Barbarie, se comporta como una meta narrativa, que implicó en su ejercicio una degradación del símbolo originario a través de su elisión y desplazamiento textual. En este sentido, se han estudiado los sistemas de apropiación de la tradición originaria, utilizados por las elites en la construcción del estado-nación (Gallardo, 2001).

⁷ Advertir la intra-alteridad desarrollada por los constructores de occidente, permite instalar otro tipo de discusión sobre la inconmensurabilidad, a la pregunta por los otros el modelo civilizatorio -que reviso aquí- responde con la producción de alteridad a través del engullimiento, por lo que constructos derivados como el “paganismo” es resultado del engullimiento-digestión, de dicho proceso. Así mismo, el termino semita también es el resultado de la fagocitación de los componentes mitológicos bíblicos por parte de la historia. Es esta híper inflación del ego por engullimiento de los otros (símbolos) es lo que hace problemático e inviable una analítica que busca al otro como en un afuera salvaje (Foucault 1972). La intra alteridad es como lo observa el místico cabalista flamenco del siglo XIV, Juan Ruysbroeck, que escribía “¿Comer y ser comido? Eso es la unión... puesto que su

deseo es sin medida, ser devorado por él” (Idel, 2005: 115). Siendo un tipo de “imaginería devoradora” que presenta el misticismo judío para la unión mística con la divinidad.

⁸ En este sentido, Paul Ricoeur es preciso: “...un símbolo es, en primer lugar, el destructor de otro símbolo anterior” (Ricoeur, 1976: 30). Yo señalo que esa destrucción no es tal, sino más bien, su degradación: el símbolo subyace apropiado en otro símbolo, ese otro, en lo fundamental es el mismo, pero se muestra con sus polaridades invertidas. Este proceso da invisibilidad a la manipulación y estabiliza el símbolo invertido como original.

⁹ Es lo que he llamado «el símbolo del símbolo»; la torre de Babel, es, por ejemplo, un símbolo de otro símbolo (la pirámide y el zigurat); la serpiente, el árbol, la montaña, etc., se muestran ocultando la inversión del símbolo, proceso que vincula la inversión degradativa del símbolo a su proyección en una cadena de mito-imágenes cuya producción funciona como el mecanismo central de la colonización de la memoria (Cisterna, 2010).

¹⁰ Son los opuestos binarios que constituyen la base del logo centrismo, expresión constituyente de la «metafísica blanca», forma que adquiere la gramática de la civilización occidental que impone el primer término rebajando el segundo, por ejemplo, verdadero v/s falso, hombre v/s mujer, normal v/s anormal. Los opuestos binarios recorren toda la forma de expresión de la metafísica occidental y constituyen el fundamento del control de la memoria (Derrida, 1989). Este proceso de degradación, es el que impone la memoria colonizadora siendo el resultado de una apropiación de lo simbólico, rebajándolo y construyendo de esta

forma –en la torsión- el tejido mito-simbólico de las tradiciones antiguas.

¹¹ Se refiere el autor a las religiones primarias, es decir, todo el tejido mito simbólico de la antigüedad y las religiones secundarias, a partir de la irrupción y captación revolucionaria del monoteísmo mosaico (Assmann, 2006). En esta distinción axial entre lo verdadero y falso, la distinción mosaica se proyecta de esta manera a la ciencia.

¹² Las principales expresiones de la ética axial, la religión ética, y pensamiento racional, pueden resumirse en la libertad individual, al desarrollo de la personalidad, y a la relación directa entre el individuo y su problema, sin la mediación de estructuras sociopolíticas que ya se han debilitado demasiado; se trata de una transformación de la Edad del Bronce a la del Hierro, y de la descomposición de los grandes imperios (Childe, 2002). Con respecto a la religión monoteísta propia de la época axial, ha señalado Mario Liverani que los especialistas hace tiempo que están de acuerdo en admitir que la aparición del monoteísmo es el resultado final de un largo proceso; no obstante, existen distintas interpretaciones. En un momento dado (sobre todo con Renán) se pensó que el monoteísmo era fruto de unos condicionamientos ambientales, el producto de la vida en el desierto, con sus espacios vacíos e ilimitados. Luego (y de nuevo recientemente) se pensó en un reflejo de la presunta revolución monoteísta del faraón hereje Amenofis IV, una manera como otra cualquiera de salvar la antigüedad mosaica del monoteísmo (nos situaríamos así en el siglo XIV) y su invención concreta y no fruto de un largo proceso. Otros, por su parte, han pensado en la influencia de las concepciones zoroástricas que con su dualismo (el principio del mal contrapuesto al principio del

bien) son en realidad una forma de monoteísmo: y con esto estamos ya en tiempos de la Cautividad y en el ámbito de los principios ético-teológicos de la época axial. Naturalmente es preciso separar las dos historias (aunque se relacionen una con otra en un momento de su desarrollo), la de la divinidad de Yavé y la de la concepción ética subyacente al monoteísmo. Sin embargo, recalca Liverani, Yavé ha sido durante largo tiempo un dios entre otros muchos, siendo sus fieles conscientes de que había muchos otros, todos igualmente existentes y «verdaderos». Son dos los argumentos que recorren la vía del henoteísmo (un dios único para «nosotros», pero no en absoluto): “El primero es el carácter de dios nacional (Yavé para Israel, igual que Kemosh para Moab, Milkom para los ammonitas, etc.), típico de la Edad del Hierro y de origen tribal. El segundo es el choque con el dios Assur y el emperador asirio, que exige una fidelidad unívoca y exclusiva. Con la sustitución del emperador único por el dios único estamos ya en tiempos de Josías y de sus reformas” (Liverani, 2005: 243).

¹³ “Comenzaba el combate contra el mito desde el lado de la racionalidad y de la experiencia iluminada por la razón (el logos contra el mito), el combate por la trascendencia de un Dios único contra los demonios que no existen y en el combate contra las falsas figuras de los dioses por la rebelión ética contra ellas” (Jasper, 1985: 21).

¹⁴ Tal como señalara más arriba, el dualismo aquí, es complementario, y dinámico, -como deja ver José Candeas- tal complejidad, a partir de la mitología creacionista pone en evidencia la conceptualidad dual expresada en las diversas triadas del panteón Egipcio: “La dimensión trinitaria del demiurgo se refiere a que el ‘primero’ y ‘único’ vino a tener una familia (Shu y

Tefnut son consustanciales) estando acompañado pero sin embargo, sin afectar esta multiplicidad la unidad fundamental y la superioridad sexual y energética del creador, él sólo podría crear la primera pareja divina, los hermanos gemelos nacidos directamente del padre se necesitaban el uno al otro para demostrar su potencial como creadores” (Candeas, 2014: 56).

¹⁵ La serpiente es símbolo del origen, y conjuntamente con el huevo cósmico, son análogos a las fuerzas de producción y reproducción cósmicas. En la india, las parejas de serpientes entrelazadas son un antiguo motivo que: “...aparece corrientemente en las lápidas votivas erigidas a los genios serpiente, Estas tablas de piedra llamadas nāgakala decoradas con figuras diversas de serpientes, son donaciones votivas de las mujeres que desean tener descendencia” (Zimmer, 2001: 77).

¹⁶ Tras las ruinas de la religión egipcia, fueron las escuelas judías-gnósticas las que fagocitaron los símbolos egipcios: dispuestas en torno del Mar Rojo, (también en la región de Siria), llevaron a cabo la inversión simbólica, dando por resultado la demonización de lo sagrado (Jonas, 2000; Piñero y Bazán; 2007). También importantes fuentes para estudiar las mecánicas de elisión textual, y la demonología en el origen del cristianismo, a través de la inversión del símbolo. Fueron los heresiólogos (los padres de la iglesia católica) formados también en escuelas gnósticas, los que llevaron a cabo los procesos de apropiación de los símbolos religiosos romanos. No se dio muerte a Júpiter, Marte, Venus, Pan y Dionisos, sino que se los degradó a la categoría de demonios y se los desterró a los planetas. A San Agustín le cupo la inversión del símbolo y su demonización a través del control de la magia comunicativa (Daxelmüller, 1997).

¹⁷ La tesis de Jung en este sentido señala a Satanás como un fenómeno intradivino que va a emerger a través de la absorción simbólica: Este hecho de extraordinaria importancia demuestra nada menos que el germen de un proceso de diferenciación de la personalidad de Dios que se desarrolla en el Antiguo Testamento en forma progresiva. Este proceso tiene lugar de forma independiente del planteamiento histórico, de si los aspectos hipostáticos en Yavé que ahora se ponen de manifiesto son antiguos demonios “fundidos” en él o no: “La fusión pudo haber tenido lugar. De tal manera que los elementos no fueran ya visibles” (Jung, 1998: 157).

¹⁸ “...los descubrimientos arqueológicos de Tel el Daba, en la zona oriental del Delta, emplazamiento casi seguro de Ávaris, la capital de los hicsos, han puesto de manifiesto la existencia de una cultura material mixta semítica occidental-egipcia, que muestra un parecido evidente con la de las tumbas de cúpula” (Bernal, 1993: 67). Se refiere el autor a las ya establecidas relaciones culturales entre los semitas-egipcios (los hicsos) y Micenas. Cuando escribe Bernal, la ciudad de Ávaris, estaba siendo excavada por Manfred Bietak, sus resultados vienen a confirmar las colonizaciones afroasiáticas al Mediterráneo. Evidencias de trabajadores “micénicos” en el muro del palacio, cuyo símbolo es el toro y danzantes sobre él, inextricablemente vinculado con los palacios minoicos de Creta (Bietak, 1996; Bonilla San Teodoro, 2015).

¹⁹ Se trata del II periodo intermedio, y la entrada a Egipto del componente asiático: “Los reyes hicsos más importantes constituyeron una dinastía, conocida como de los grandes Hicsos, que es la dinastía XV de Manetón: estuvo formada por seis reyes que gober-

naban un total de 108 años, según el Papiro de Turín, aproximadamente del 1664 al 1537 a.C.” (Padró, 2008: 218). No obstante, se conoce la existencia de otros jefes hicsos, los llamados los Pequeños Hicsos, cuyos nombres se conocen sobre todo por los escarabeos procedentes de la zona del Delta y que eran vasallos de los Grandes Hicsos, pero de los que no sabemos prácticamente nada. “Estos Pequeños Hicsos, fueron agrupados por Manetón en la dinastía XVI (1645 - 1573 a.C.), que ha de ser sensiblemente contemporánea de la XV, y actualmente suponemos que se trataba de pequeñas dinastías locales que se establecieron en el Delta a favor de la fragmentación política del mismo” (Íbid).

²⁰ A propósito de la colonización hicsa, señala Bernal “...nos sorprenderá comprobar que la acrópolis de la Argos del Peloponeso, la ciudad supuestamente fundada por Dánao, con el cual tenía numerosas concomitancias de tipo cultural, se llamaba Larisa, Además Estrabón afirmaba en otro pasaje de su Geografía que en griego argos significa «terreno llano»” (1993: 92). Ello se corresponde con la etimología de Larisa que la relaciona con la capital de los hicsos, «Entrada de las Tierras Fértiles». De todas maneras, argos quería decir también «rápido», «perro lobo», significados ambos reflejados en la mitología y la iconografía de la ciudad peloponésica. “Pero el significado fundamental de la palabra era «brillante» o «plateado». Ello se corresponde muy bien con *Inb d*, «muralla de plata», que es el nombre más utilizado para designar a Menfis, la capital del Bajo Egipto. Esta triple asociación entre pelagos, Larisa y Argos se ve reforzada por la existencia de una Argos pelásgica en la región de las dos Larisas atestiguadas en Tesalia” (Íbid).

²¹ Naguib Mahfuz (1995), ha reconstruido este relato fundamental de la consciencia nacional egipcia. La

batalla de Tebas pone de manifiesto la otra historia que se inscribe en la borradura, y que produce a su vez, el no-origen bíblico.

²² Tal vinculación en el Texto llamado Teología menfita, dataría para Bernal, entre el segundo o tercer milenio a.C. Según la cosmogonía de esta Teología, el dios Ptah, divinidad local de Menfis, y Atum, emanación suya, serían los seres primigenios. Ptah creó al mundo en su corazón, sede de su inteligencia, y le confirió una realidad a través de su lengua, esto es, en el acto de hablar. Este rasgo, (aunque el padre Boylan y Festugiére como se han apresurado a negarlo), se parece curiosamente mucho al logos platónico y cristiano, al «Verbo» que era al principio «y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios. “Él estaba al principio en Dios y todas las cosas fueron hechas por Él...”” (Bernal: 146). El verbo de igual manera aparece en el océano cósmico como una serpiente – luz-espíritu que flota en lo informe. Tema este fundamental y que hace resonancia también con la mitología mesopotámica del Enuma Elish como han demostrado Graves y Patai (1969).

²³ Pirenne, se ha referido a la expansión de la religión egipcia en el Mediterráneo: “...como ya hemos visto, esta influencia parece ser anterior al exilio ... empieza a manifestarse a partir de la época de Salomón y, en adelante, no cesa de actuar sobre las máximas bíblicas. La misma influencia egipcia se encuentra a través de los proverbios, el libro de Job, el Eclesiastés, el Eclesiástico, el Libro de Tobías, el Tercer libro de Esdras y el Libro de Abigar” (Pirenne, 1982: 231). Como sean las fechas asignadas a los Proverbios, es sabido la anterioridad de las máximas egipcias con respecto a los escritos bíblicos. En Grecia también señala Pirenne, que, sobre el tejido de la filosofía Jónica, particularmente en Tales de Mileto de que su concepción según

la cual el alma penetra por completo al mundo entero no sería más que una idea egipcia. Pero, así como para los antiguos egipcios la materia es penetrada por el espíritu del mundo, que se manifiesta en su forma creadora y consciente en Ra, para Tales de Mileto la estructura religiosa desaparece, y materia y espíritu son enfocados independientemente de la divinidad. Sin embargo, no conviene exagerar en este mundo, pues al decir que todo está lleno de dioses, el filósofo de Mileto asocia su filosofía al concepto panteísta egipcio. “Tales fundó la primera escuela filosófica. Su filosofía, así como sus conocimientos científicos, proceden por completo del pensamiento oriental. De las cosmogonías babilónicas y egipcias” (Íbid).

²⁴ Me es imposible ir más lejos aquí, pero observo inviable el proyecto de E. Dussell, me refiero a su filosofía de la liberación. Veamos; la esclavitud judía en Egipto se ha convertido en una meta-narrativa y ha sido utilizada profusamente para diversos y complejos objetivos. Como señala Jan Assmann (2012), es probablemente la historia más influyente jamás contada, no solo se trata del fundamento del judaísmo que narra anual y literalmente la historia de su ser también inspiró movimientos revolucionarios como la reforma, la revuelta puritana en Inglaterra, y la emigración de los puritanos a América y los Boers a Sudáfrica. También ha servido como símbolo de los movimientos de emancipación conocido como Ilustración, que Kant definió como el éxodo de la humanidad de su madurez autoimpuesta. Su proyección secular en marxismo y socialismo, también al psicoanálisis, a través de Moisés, como se muestra en el Moisés y el monoteísmo de Freud. La filosofía y teología de la liberación, en el mismo tenor según afirma Enrique Dussel: “Se trata del punto de partida de un paradigma «ético-crítico»; los esclavos (victimas dominadas, excluidos), por un

proceso diacrónico de lucha, alcanzarán la liberación política, económica. cultural en una «tierra prometida»; tienden a una tierra futura, en medio de la crisis del sistema interregional egipcio- mesopotámico” (Dussel, 1998: 28). La relectura posterior de esta obra durante siglos en otros momentos históricos del mismo sistema interregional posterior inaugurará un tipo de racionalidad liberadora específica en la historia mundial, y que intenta —Dussel— formalizar filosóficamente de acuerdo a los patrones de inversión simbólica sobre una expulsión que se transforma en liberación.

²⁵ La oposición entre mito e historia, y la degradación del mito a una no realidad es producida por el mecanismo de la inversión simbólica. Esta oposición adoptada y potenciada por la historia (y que ya no es pertinente), ha sido denunciada en el campo de la literatura, la antropología y la historia (Barthes, 1987; Levi-Strauss, 1990; White, 1998; Zolla 2002). No obstante, fue concretamente el investigador suizo Raphael Girard (1976), quien propuso el término Mitohistoria para la comprensión del pasado de las civilizaciones «americanas». También lo ha utilizado Gordon Brothertson (1997), quien, en la misma vena, logró avanzar hacia una mitocrítica cuyo objeto son lo que él denominó los libros del cuarto mundo. Han sido los investigadores vinculados al mundo del Abya Yala (Cisterna, 2010; Platt, 2002; Zuidema, 1995), los que han visto la necesidad de vincular mito e historia en un solo término (aunque los autores no presenten un consenso con lo que deberíamos entender con el concepto). En mi caso, destaco la anulación de la oposición binaria entre mito e historia, y la entrada del mito como factor o plataforma fundante, y la historia, que nace en este horizonte hermenéutico, operando desde su inicio, con la alteración de la sustancia simbólica. La inversión (degradación – producción) es un

mecanismo mitohistórico, y puede ser estudiado en los textos occidentales en general, puesto que éstos presentan las huellas o borrones (apropiación/borradura/inscripción) de la operación que terminó por dar vuelta del revés, los valores sagrados del símbolo.

²⁶ Con el ataque de Salomón Reinach desde la arqueología y la antropología, a los indianistas románticos —según señala Martin Bernal—, culmina este proceso de blanqueamiento del griego y la consolidación del modelo indoeuropeo: En primer lugar, demostraba que todos los intentos de relacionar la mitología india con la griega habían fracasado. En segundo lugar, en lo concerniente a la lengua citaba al joven lingüista Ferdinand de Saussure, que había desarrollado una de las ideas de los llamados neo gramáticos, caracterizados por su postura de rebelión contra la actitud de los especialistas de la generación anterior. Según S. Reinach, Saussure había arrebatado al sánscrito la primacía que ocupaba como lengua indoeuropea más antigua y más pura; Saussure caracterizaba últimamente al «proto indoeuropeo» como lengua europea, identificándolo concretamente con el lituano. Y con ello suponía que la *Urheimat* de la familia lingüística indoeuropea debía trasladarse a las estepas de Ucrania o incluso a las riberas del Báltico. En cualquier caso, en tercer lugar, Reinach subrayaba que los hablantes de las lenguas indoeuropeas, si es que alguna vez constituyeron una raza habrían sido absorbidos físicamente por las poblaciones indígenas de Europa y que las sorprendentes culturas prehistóricas de la Europa eran esencialmente autóctonas (Bernal, 1993).

²⁷ Aunque estos procesos de inversión son binarios y caen sobre la población en diferentes dispositivos de control, existen casos, donde el proceso es contrario, como el famoso Alvar Núñez, quien después de sobre-

vivir un naufragio en las costas mesoamericanas, es descubierto por una expedición española posterior, oficiando de Chamán en los pueblos originarios de Veracruz (Núñez Cabeza de Vaca, 1992). Tal como plantea Silvia Rivera, siguiendo a Bloch y Halbwach, para la cultura Aymara, una suerte de conciencia del borde o conciencia fronteriza: “...un enfoque que he bautizado como la epistemología *ch’ixi* del mundo-del-medio, el *taypi* o zona de contacto que nos permite vivir al mismo tiempo adentro y afuera de la máquina capitalista, utilizar y al mismo tiempo demoler la razón instrumental que ha nacido de sus entrañas” (Rivera, 2015: 207). No obstante, esto sólo es posible remontando la inversión simbólica para restablecer el valor o los valores del origen.

²⁸ Bruno Latour está en lo cierto al identificar la relación de humanos con no humanos, como el verdadero entramado existencial de lo social mostrando que este vínculo es antiquísimo y más coherente con el acceso a la realidad que la noción de la ciencia moderna y su correlato sujeto-objeto (Latour, 2001).

²⁹ Martin Bernal encuentra sorprendentes el parecido que tiene los objetos procedentes del Egeo de los periodos Minoico Medio III y los hallados en Egipto durante el período de los hicsos —en Tel el Daba— y los comienzos de la dinastía XVIII. Por lo general se piensa que la corriente cultural habría ido del Egeo hacia Egipto; sin embargo, no deja de haber dudas: “... debido a los precedentes medio-orientales de mucho de los objetos, técnicas y motivos considerados más típicamente micénicos. A mi juicio la analogía más útil para explicar la gran mezcolanza de culturas —cuando menos— materiales del Mediterráneo oriental de finales del siglo XVIII y comienzos del XVII a.C., sería la que pudiera establecerse con la Pax Tartárica del

siglo XIII d.C.” (Bernal, 1993: 66). Por ese tiempo los gobernantes mongoles llevaron a cabo una fusión de las técnicas y el arte persa, árabe y chino, introduciendo rasgos de unos y otros y rompiendo las convenciones más rígidas en todos ellos. “En el caso de los hicsos, mi postulado es que las tradiciones que llevaban ya mucho tiempo asentadas, como las de Egipto y Creta, se recuperaron con rapidez, aunque con algunas ligeras modificaciones; en cambio, en la Grecia continental, donde no existían esas tradiciones, el «estilo hicsos internacional» de carácter ecléctico, habría durado más tiempo” (Íbid).

³⁰ Como se ve la relación de Posidón con el mar, el dios de las tormentas del desierto y la serpiente tan importante para la constitución de la memoria colonizadora es descrita por Otmhar Keel, señalando al respecto de unos sellos mesopotámicos: Para los habitantes del Próximo Oriente antiguo, el Caos primordial se hace presente en el mar. En la mitología ugarítica, yām aparece a la cabeza de los monstruos del Caos. En un sello cilíndrico, el dios del sol emerge de entre las alas del dragón del Caos, tal y como aparece en otras ocasiones lo hace de las montañas. Este sello cilíndrico procede de Mesopotamia meridional, donde era concebible que el sol pudiera salir tanto por el mar como por las montañas. Por lo tanto, el dragón sometido de dicho sello puede estar representado el mar. Se pensaba que el dragón del Caos, más o menos domesticado, participaba en la furia de las tempestades. En otro sello el dios de la tormenta Adad, viaja descargando truenos en un carro de cuatro ruedas y cruza la bóveda celeste. Su látigo es el rayo, el cual desgarrar las nubes de polvo agitadas. Desde su carro tira al mismo monstruo representando al mar en el primer sello, mitad león (cabeza, cuartos delanteros) y mitad águila (alas, cola, cuartos traseros) (Keel, 2007).

³¹ En tal sentido, el único dios griego al que falta un equivalente egipcio es Posidón. Según Bernal ambas deidades tenían que ver con el mar, los terremotos, los carros, los caballos, y la caza, los carros y por lo general eran bastante irascibles. Tengamos presente asimismo que del mismo modo que los hicsos veneraban a Seth, Posidón es el dios al que más frecuentemente se alude en los textos de lineal B procedentes de Grecia continental y Creta en la época Micénica. “La existencia de variantes con t para el nombre de dios, como por ejemplo la forma Poteidōn, ha llevado a los indoeuropeístas a identificarlo con la raíz pot-, «poder». Sin embargo, resulta difícil hacer encajar el sufijo -d(e)ōn con dios, «divino». A cualquiera que conozca el modelo antiguo, la alternancia s/t le recordará la letra semítica sade que, al parecer, era una especie de ts. La etimología de Posidón que yo propongo es p3(w) o Pr Sidon, «El de Sidón» o «La casa de Sidón». (Bernal, 1993: 85-86). El nombre de Sid, dios patrono de la ciudad de Sidón, procedería de la raíz šwd-, «cazar». La dificultad que nos ofrece esta derivación es que necesita una forma egipcio-semítica de un tipo no atestiguado hasta la fecha. Pero se acepte o no, Bernal cree que se puede demostrar la existencia de unos paralelismos sorprendentes entre Set y Posidón, que resulta tanto más interesante por cuanto ambas divinidades no fueron identificadas nunca en la época clásica. De modo que las semejanzas entre ellos y entre sus respectivos cultos no pueden achacarse a una «egiptización» tardía.

³² Señala Mircea: “Los hicsos importaron algunos dioses sirios Baal y Teshub en primer lugar; al segundo lo identificaron con Seth. La promoción del matador de Osiris al rango supremo debió de constituir una grave humillación -para los egipcios-. Pero hemos de

precisar que el culto a Seth se practicaba en el Delta ya en tiempos de la IV Dinastía” (Eliade, 1999: 147).

³³ “La ontología egipcia nos ha enseñado, que el orden implantado por el Dios creador está caracterizado por «dos cosas» y con ello por la diferenciación, encarnada en la doctrina de Egipto como «los dos países» y en una multitud de otros dualismos que siempre únicamente juntos forman una totalidad. La mayor totalidad imaginable es «lo que es y lo que no es» y lo divino al parecer es para él Uno y Múltiple” (Hornung, 1999: 221).

³⁴ Octavi Piulats, señala que una de las claves del Mito de Osiris se localiza en un detalle que ha pasado inadvertido como la pérdida del pene de Osiris. Sabemos que la recuperación del cadáver de Isis no es completa, el Osiris embalsamado se encuentra sin pene este ha desaparecido en un Oxirrinco; no obstante, y a pesar de esa ausencia del falo se alude que directamente el nacimiento de Horus no es material, sino que posee un carácter espiritual, dicho de otro modo, el mito de Osiris nos muestra algo unitario que es múltiple. Son tres hipóstasis en una: Osiris en Isis y Horus. Se trata del alma humana siendo el objeto más luminoso de la creación, es eterna en sí misma; Osiris en el cofre y el sicomoro que representa al alma encarnada en su descenso material para realizar su ciclo, sin embargo, y para hacer frente a la muerte necesita de su parte divina y regeneradora que es Isis, a fin de devenir Horus en una nueva existencia. “Osiris es el arquetipo del primer iniciado, el que ha atravesado y conocido los misterios post-mórtem, el misterio más importante del hombre, el de la muerte, y su significación que da pleno sentido a su vida terrenal” (Piulats, 2006: 168).

³⁵ Graves y Patai ratifican esta premisa, en el sentido que las ofitas herejes del siglo I d. de C. creían que el

mundo había sido engendrado por una serpiente. La serpiente de bronce que, según la tradición hebrea, hizo Moisés por orden de Dios (Números XXI.8-9), señalan los autores que Yahvéh había sido identificado un tiempo como un dios-serpiente, como Zeus en el arte órfico. El recuerdo de Yahvéh como una serpiente sobrevivió en un midras posterior, según el cual, “cuando Dios atacó a Moisés ((Éxodo IV. 24 ss) en un albergue del desierto en plena noche, asumió la forma de una gran serpiente y tragó a Moisés hasta los lomos. La costumbre que se practicaba en Jerusalén de matar a las víctimas sacrificiales en el lado norte del altar (Levítico I.11; M. Zebahim V.1-5) indica un culto del viento norte primitivo, como el de Atenas” (Graves y Patai, 1968: 31).

³⁶ Este es el tema central en las enseñanzas de Asclepios en el Corpus Hermeticum. Véase: (Trimegisto, 1998).

³⁷ Precisamente tal analogía de la sustancia atrapada en la roca que adopta el molde constituye lo que hemos analizado con la apropiación / borradura / inscripción, en este sentido el observador la tomaría por el original, produciéndose en esta relación, la inversión simbólica.

³⁸ Después de la expulsión de los hicsos Egipto elabora una mitología en que la serpiente Apep (3pp), es decir Apofis, encarna al mal (la cobra nunca representó al mal) como una especie de pitón gigante que podía engullir al sol en su recorrido cíclico por el inframundo. Esta imagen es comparable con el ciclo del sol azteca que podía ser engullido por Coatlicue. Es preciso tener presente que la imagen de la serpiente y el árbol aparece en la mitología sumeria (sin la connotación maligna que le da el aparato bíblico). La serpiente del Jardín del Edén proviene de la más remota antigüedad, sea Egipto, Mesopotamia, India, o China, se trata de

un arquetipo cósmico, presente en los albores de las civilizaciones. Y como símbolo fundamental de las proto-religiones (Eliade, 1995).

³⁹ Tradición y antitradición deben ser reconceptualizadas para comprender el ethos civilizatorio de Occidente y así abandonar la idea errada que pesa sobre el o los significados (s) que le otorgamos a la palabra tradición y su vínculo a la memoria. “El camino natural de la tradición no conduce a la escritura, sino a la costumbre, no a ser explicada, sino a volverse implícita, habitual inconsciente. El impulso en pro de la escritura debe provenir de afuera, y allí donde llega, transforma la tradición. Por eso es razonable preguntarse por los impulsos externos de la escritura” (Assmann, 2008: 90).

⁴⁰ Uso estos términos de Edad Media y Renacimiento que designan períodos históricos, solo por la fuerza de su vigencia, convencional, impuesta por la historiografía lineal. La adopción de estas denominaciones precisamente corresponde a una operación de inversión simbólica, ya que se ha puesto, por ejemplo, a la llamada Edad Media, como una era oscura en medio de otras dos que han sido presentadas como luminosas (binarios luz/oscuridad), también se usa el término Renacimiento, que no da cuenta que ese fenómeno o corriente cultural, que además no fue común a toda Europa (Retamal, 1997 y 2003) y (Heers, 1995). Sin duda que esta discusión tiene estrecha relación con el modelo Ario, que impone la historia lineal en pos del Progreso, sustentado por la expansión colonial del Occidente civilizador.

⁴¹ Señala el autor “...los sabeos de Harrán hacían llegar su línea genealógica a Hermes y Agathodaimón.

Su más célebre doctor, Thâbit ibn Qorra († 288/901), escribió en siríaco y tradujo al árabe un libro sobre las instituciones de Hermes. Para los maniqueos, Hermes era uno de los cinco grandes profetas que habían precedido a Mani. De la profetología maniquea, el personaje de Hermes pasó a la profetología islámica, donde se le identifica con Idris y Henoch (Okhnokh)” (Corbin, 1994: 23).

⁴² El historiador Brian Stock ha señalado que los movimientos heréticos del Medioevo se apoyaban en textos altamente vinculantes cuyo fondo y/o interpretación les eran particulares. Sólo podían legitimar su quiebre con la tradición oficial y su propio camino si podían remitir a un texto cuya autoridad y pretensiones normativas pudiesen ser presentadas como superiores a todas las pretensiones tradicionales e institucionales. Assman -de acuerdo con esto- ha señalado que la disidencia produce literalidad Por eso, “Brian Stock acuña para este tipo de movimientos de los siglos XI y XII que él destaca ya son válidos para la comunidad del Qumrán y para una cantidad de agrupaciones similares como los órficos, los pitagóricos, los gnósticos, los proto cristianos, los herméticos” (Assmann, 2008: 102). No obstante, esta disidencia o periferia con la “tradición oficial”, no debe entenderse como se ha establecido entre los subordinados y los grupos dominantes, que los subyugan. El margen aquí tiene otra lógica, tal como les sucedió a las sectas Gnósticas que se alimentaron de los principales símbolos egipcios, del cual surgió el cristianismo, pero que cuando se estabiliza en Roma, esas mismas sectas Gnósticas, terminaran siendo perseguidas. El catolicismo romano se forma a contrapelo de su fuente espiritual. Con el anatema a los Gnósticos, surge la heresiología, son los mismos padres de la iglesia católica, los que persiguen y exterminan a las sectas, que le dieron su

origen. Se trata entonces de una subalternidad del ultramargen, que ha estado presente desde el origen de la memoria colonizadora alimentando al centro desde la ocultación. Así ha sucedido también con la cábala que desde el margen ha proyectado su influencia al centro religioso, político y cultural dominante, no obstante, la persecución y violencia, a las que son sometidas como margen (Cisterna: 2010).

⁴³ En esta importante investigación, se aprecia el despliegue de la Inquisición en torno de la figura de Jacques Fournier, quién después de la borrada de los albigenses terminará convirtiéndose en Papa (Benedicto xii), dejando teóricamente trazado el camino a través de los jesuitas a la escucha etnográfica, que más tarde se desarrollará en la ciencia antropológica. (Ginzburg, 1981; Foucault, 1991).

⁴⁴ Habría que hacer un estudio aparte de la fundamental figura de Lulio; su obra sigue todavía sin decodificar, aunque sabemos que su influencia en las técnicas de la colonización de la memoria en México fue total. Los árboles y las ruedas luliana llegaron a través de los franciscanos. La obra de fray Diego Valadez redactada durante la conquista pone a prueba la arquitectura evangelizadora de R. Lulio, sobre los símbolos mexicas (Valadés, 1989).

⁴⁵ Andrés Claro destaca la enorme influencia de Maimónides sobre Tomas de Aquino, a través de la doctrina averroísta de la inmortalidad del alma. (Claro, 1996).

⁴⁶ Señala el autor que si bien los grandes escolásticos como Alberto Magno y Santo Tomas aprendieron mucho de Maimónides y aceptaron mucho de sus teorías, pero en ocasiones lo contradijeron. “Para Eckar en cambio –como afirma Josep Koch- Maimónides es una

autoridad literaria sólo inferior a san Agustín. De la misma manera, Abulafia trata de relacionar sus teorías con las de Maimónides. Según él, solamente la Guía de Perplejos y el “libro de la creación” representan la verdadera doctrina de la Cábala” (Scholem, 1993: 112).

⁴⁷ La cena de las cenizas (Bruno, 1984) puede ser leída a través del choque entre las dos epistemes: pre-clásica, que encarna el pensamiento antiguo de la tradición y la clásica operando su desmantelamiento a través de constructos lógico-matemáticos y lingüísticos (Foucault, 1996). Es un correlato del funcionamiento del modelo antiguo y del ario, y finalmente de las dos fuerzas fundamentales de la memoria colonizadora: tradición y antitradición.

⁴⁸ las Itálicas me pertenecen.

⁴⁹ Las Itálicas me pertenecen.

⁵⁰ Salomón Reinach ha visto en: “Osiris, el dios de Abidos parece haber sido a la vez, o sucesivamente un árbol y un toro -señalando que- Hacia 1550 los faraones hicieron prevalecer en todo Egipto el culto del dios-carnero de Tebas” (Reinach, 1964: 36).

⁵¹ Las itálicas me pertenecen.

⁵² La utilización de este símbolo a través de su isotopía negativa (como chivo expiatorio), provoca una serie de inversiones y orientaciones del símbolo tal y como está descrito acerca de este ritual de expiación; era doble y la primera parte del servicio tenía que ver con el cuerpo sacerdotal y se realizaba entre el pórtico y el altar. La siguiente se llevaba a cabo cerca del pueblo que adoraba en la parte oriental del atrio de los sacerdotes, esto es, cerca de los adoradores y al

lado norte del mismo, había una urna llamada Capi en la que había dos suertes de la misma forma, tamaño y material. En el segundo templo eran de oro; una llevaba la inscripción “la-JEHOVA”, para Jehová, y la otra “la-Azazel, dejando la expresión (Lv. 16:8, 10,28) traducida como “macho cabrío expiatorio”. Estos dos machos cabríos eran puestos de espalda al pueblo y con sus rostros hacia los santuarios (hacia el oeste). Habiendo apuntado la suerte a cada uno de los machos cabríos, el sumo sacerdote ataba una pieza de paño escarlata “en forma de lengua a un cuerno del macho cabrío para Azazel, el llamado “macho cabrío de escape” y otra alrededor de la garganta del macho cabrío para Jehová que debía ser inmolado. El macho cabrío que debía enviarse fuera era entonces vuelto hacia el pueblo, y se quedaba de cara a ellos, esperando, por así decirlo, hasta que sus pecados fueran puestos sobre él, para llevarlos él “a una tierra no habitada”. (Edersheim, 1997: 203).

⁵³ Sobre las transmutaciones del Dios carnero ver cita n° 50.

⁵⁴ Señala el autor, siguiendo a Jean Seznec: “Al igual que hizo con los restos del monoteísmo cananeo, la iglesia cristiana recurrió al everemismo para desacreditar y domesticar a los dioses paganos al tiempo que les permitía sobrevivir bajo su férula. Neith/Atenea fue incorporada a la fe cristiana en la figura de santa Catalina, Horus/Perseo en la de san Jorge, y Anubis/Hermes en la de san Cristóbal” (Bernal,1993:150). La apropiación/borradura/inscripción fue usada con éxito también durante la colonización de la civilización andina, el símbolo originario fue capturado a través de varios soportes escriturales, arquitectónicos, etc., no obstante fue desde la “teoría del arte andino” la que nos posibilitó entender las pinturas coloniales como

formas de apropiación de la ancestralidad andina: el ejemplo elocuente lo constituye la virgen María fundiéndose en las formas y contenidos de los dioses originarios, como lo fueron las montañas, o san Santiago absorbiendo al rayo celeste en la iconografía de Illapa (Gisbert,1982). La entronización de los santos cristianos en los calendarios de las civilizaciones andinas, revela la fagocitación de la tradición andina. En esta misma vena, se han expuesto los mecanismos gramático lingüísticos de apropiación en los textos coloniales construidos por los jesuitas durante la evangelización de la tradición originaria. En ellos se construye la imagen de la virgen a través del arquetipo simbólico de la montaña, y el árbol, a partir de la expansión de la iconografía bíblica en torno del arquetipo que conecta el cielo y la tierra, a decir la *scala coeli*. (Durston, 2004).

⁵⁵ Es Giordano Bruno quien analiza en el siglo XVI el relato de Platón a través de la inversión simbólica. Tal teoría fue desarrollada en formas de diálogos a través de su vasta obra –particularmente *La expulsión de la bestia triunfante*- los escritos de Bruno fueron prohibidos por la iglesia, razón que explica el desconocimiento de su teoría-mensaje, sobre la inversión en Egipto. Assmann, piensa que la inversión no se llevó con la invención del alfabeto, como señaló Bruno o el mismo Platón, no obstante, nos expone de igual manera, una inversión fundamental: “...con el cambio de polaridad de los textos sagrados: de su sonido a su sentido, de la expresión al contenido, de la performatividad ritual a la consideración de la vida práctica y de la teatralidad del culto a la hermenéutica” (Assmann, 2008: 178). Se refiere el autor a la inversión del culto, del rito y su captura en la escritura bíblica. *Las itálicas me pertenecen.*

⁵⁶ En este preciso sentido señala Assmann que, en el judaísmo, la relación entre escritura y culto se invierte, la escritura ya no es la escritura previa o posterior a la ejecución ritual ahora se convierte en lo verdadero. “La ejecución ritual se reduce a la ejecución posterior a la escritura en la forma de una lectura pública, recuerdo, consideración, e interpretación. Todo ello equivale a un drástico cambio de polaridades. No es que la escritura vuelva más constante el ritual, sino que pasa a ocupar su lugar” (Assmann, 2008: 180).

⁵⁷ La exterioridad que fagocita y traga la voz, -ha señalado Derrida- es la escritura. Para explicar el quiebre, cambio, torsión y captación, se ha diseñado el termino excarnación introducido por Aleida Assmann, para comprender esta práctica vinculada a la inversión simbólica en la escritura y de paso, mostrar el territorio de las colonizaciones afroasiáticas, señala el autor que la Tora viene a reemplazar la monarquía de derecho del antiguo Oriente. Ahora ya no pone por escrito el saber jurídico, sino “el veredicto del rey, que por razón de esta pretensión de autoridad se codifica como palabra divina. De esta manera las sociedades se liberan de la monarquía. Este paso no tiene paralelo en las culturas letradas del antiguo Oriente, y ello por buenas razones, aunque sí lo tiene en algunas ciudades- estados de la Grecia arcaica, sobre todo en Creta y en las colonias del sur de Italia” (Assman, 2008: 94).

⁵⁸ Son las mismas operaciones encontradas en la colonización del Abya Yala, Frank Salomón ha llamado la atención, acerca de este proceso en la textología colonial andina lo que él denomina -siguiendo R. Friedman- como la bibliificación de la memoria (Salomon, 1999).

⁵⁹ Como vemos la torsión del símbolo está en el núcleo de tal analítica. Los autores concluyen esta manera: “si se

filtraron en la biblia motivos míticos, sea que hubiesen pasado la censura, que los consideraba como simple adornos, o bien que nunca hubiese habido censura, se abrió una «brecha mítica» una brecha es cualquier punto en el relato que incita a que un intérprete lo llene de detalles, mientras que una brecha mítica es aquella que, debido a la mención de criaturas o acontecimientos mítico, requiere que se la complete con un relato mítico” (Halbertar y Margalit, 2002: 102).

⁶⁰ La teoría de los paradigmas científicos se da también en una no-integridad entre los marcos de comprensión vigentes (teorías, conceptos) y las formas originarias o autóctonas del habitar o del estar -planteado por Rodolfo Kusch en América profunda a través de las categorías ser y estar-. El modelo del cambio de paradigma nos hace ver, por ejemplo, a Giordano Bruno como un campeón de la ciencia, que promovía el salto de una época pasada oscura al ascenso de la luz del logos. Tal caricatura iluminista de Bruno, choca con la importancia fundamental que su obra tiene, por un lado, como un reformador religioso que propugnaba una vuelta del catolicismo a su origen egipcio y, por el otro, como un mago renacentista que cultivaba la magia naturalis y promovía el arte de la memoria, ambos saberes de la más profunda tradición antigua. En abierta contradicción con el modelo ario, y los preceptos de la iglesia católica su destino fue la hoguera.