

I JORNADAS SOBRE USOS Y RECEPCIÓN DE LA HISTORIA ANTIGUA.
"El antiguo Egipto como fantasía moderna: a cien años del descubrimiento de la tumba de Tutankhamón"
17 y 18 de noviembre de 2022. Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser (FFyL-UBA)

Los primeros Tradicionalistas. El antiguo Egipto como modelo y metáfora en Julius Evola

Dr. Matías Grinchpun¹

¿Sabes cuál es la razón que se violen tantas tumbas hoy día? Es porque los hechizos que sellan el domicilio de cada difunto son conocidos por cualquiera. Si la Ciencia Hermética hubiera seguido siendo oculta, nadie hubiese logrado romper el dispositivo de seguridad [...] Hemos entrado en el reino de la vulgarización.
ALBERTO LAISECA.²

Introducción. La excepcionalidad faraónica

En el voluminoso *corpus* de Julius Evola, que abarca una veintena de libros y más de mil artículos, las referencias peyorativas a África son la regla. Basta abrir una de sus primeras obras, la edición alemana de *Imperialismo pagano* (1933), para hallar una diatriba contra "Francia, republicana y decadente, africanizada y semitizada, primer foco de la moderna insurrección de los esclavos".³ También su *magnum opus*, *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), ubicaba en ese vastísimo continente "la promiscuidad comunitaria propia de muchas sociedades salvajes de tipo totémico".⁴ Años después, en *Sintesi di dottrina della razza* (1941), el autor constataba que la ocupación de Etiopía había traído "como natural consecuencia un nuevo orden de medidas protectoras y profilácticas, procedentes de análogas exigencias y de la evidente oportunidad que, en el contacto con *gentes inferiores*, la gente italiana tuviese bien claro el sentido de las diferencias, de su dignidad y de su fuerza".⁵ No sería difícil multiplicar los ejemplos de esta animadversión, para nada ajena a una desembozada negrofobia: con particular

¹ Doctor en Historia (FFyL-UBA), becario posdoctoral del CONICET con lugar de trabajo en el CIS-IDES y docente en FCE (UBA). Es miembro de diferentes núcleos de estudios, y ha realizado también estancias de investigación en el exterior.

² Alberto Laiseca, *La hija de Kheops*, Buenos Aires, Tusquets, 2016, p. 107.

³ Julius Evola, *Imperialismo pagano*, Buenos Aires, Heracles, 2001 [orig. italiano 1928], p. 126.

⁴ Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma, Mediterranee, 1998 [1934], p. 267. Las traducciones del italiano son mías.

⁵ Julius Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Padua, Ar, 1994 [1941], p. 19. Las itálicas son mías.

intensidad después de la Segunda Guerra Mundial, el aristócrata consagró varios artículos a describir –no sin morbosidad– la naturaleza lasciva, frenética y primitiva del candombe y el jazz, así como a vituperar el vudú.⁶

No obstante, una exploración apenas superficial revela dos casos que no se ajustarían a esta “norma”. Uno de ellos es el Islam, nacido entre el mar Arábigo y el Rojo pero rápidamente extendido hasta las costas del Mediterráneo y el Atlántico a través de una serie de campañas que el romano exaltó como la hazaña guerrera típica de una sociedad viril y volcada hacia “lo Alto”.⁷ El otro es el Antiguo Egipto, prestigiado por el capital simbólico conferido por las legiones de eruditos europeos que habían afincado allí una de las raíces de su “civilización”, así como por un legado material que inundó tanto la imaginación como los museos del Viejo Continente.⁸ Fue así que este pensador declaradamente reaccionario aludió repetidamente a la tierra de los faraones para ilustrar los rasgos de la realeza sagrada, forma de gobierno excluyente en el “mundo de la Tradición”; para exhibir cómo, en los mitos más remotos de los que se tenía registro, los dioses del orden vencían al caos, así como la luz prevalecía sobre la oscuridad y el principio masculino predominaba sobre el femenino; o para subrayar que estas sociedades, infinitamente más sabias y poderosas que las actuales, no veían la muerte como un final o como un simple preludio al Paraíso, sino como una prueba crucial en la búsqueda de la inmortalidad.

En pocas palabras, se trataría de los primeros Tradicionalistas, aquellos que aún inmersos en el devenir del tiempo buscaron mantenerse fieles a “verdades” inmutables. Paradójicamente, un crítico acérrimo de los Iluminados de Baviera seguía a Adam Weishaupt en la creencia de que estos remotos antepasados poseían un saber supremo, perdido a causa de guerras, cataclismos naturales y otros desastres.⁹ Por ello, el Egipto

⁶ Ver, por ejemplo, “Jazz negro (1956)” e “I poveri neri della RAI-TV (1957)” en Julius Evola, *I testi del Meridiano d'Italia*, Padua, Ar, 2002. Tampoco deberían soslayarse las reflexiones de Francesco Cassata en *A destra del fascismo. Profilo político di Julius Evola*, Turín, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 466-89.

⁷ Por cierto, Evola no careció de reparos, manifestando una gran consternación por los desarrollos nacionalistas y fundamentalistas de los cincuenta y sesenta: ver Matías Grinchpun, “Los enemigos de mis enemigos. Las guerras en Medio Oriente y el islamismo radical según las extremas derechas argentinas, 1980-2001” en *Cuadernos de Marte* N° 21, Julio-Diciembre de 2021, pp. 163-94.

⁸ Tony Bennett, *The birth of the museum*, Nueva York, Routledge, 1995 y James Steven Curl, *The Egyptian revival. Ancient Egypt as the inspiration for design motifs in the West*, Nueva York, Routledge, 2005.

⁹ Jan Assmann, *Egipto. Historia de un sentido*, Madrid, Abada Editores, 2005, p. 11. Podría incluso plantearse que un reflejo de estas nociones se hallaría en la novela de Laiseca, estudioso del esoterismo a la vez que masón. Críticas del italiano a los *Illuminati* pueden hallarse en Julius Evola, “Iluminación y revolución” en *Escritos sobre la masonería*, Buenos Aires, Heracles, 2001, pp. 50-4.

faraónico ofrecían un modelo para contraponer a la disolución de la modernidad, pero también un principio para trascenderla: el final de la “Edad Oscura”, o *Kali-Yuga* como le gustaba denominarla al barón, sólo llegaría en la medida en que núcleos de iniciados revivieran los preceptos olvidados. Se trataba entonces de un faro, pero también de una advertencia: si las momias podían ser visitadas por familias burguesas desembolsando un puñado de francos, si las imponentes construcciones eran evisceradas por ladrones y arqueólogos, entonces la decadencia había vencido, un lujo que sus admiradores contemporáneos no podían permitirse.

Este artículo se concentra en las representaciones que Evola produjo de Egipto, configuradas a partir de una metafísica pesimista de la historia.¹⁰ Para eso, prestará atención a las fuentes que utilizó: moderno *malgré lui*, este autor se basó en estudiosos consagrados en su época, volviéndose así susceptible a un conjunto de estereotipos académicos, intelectuales y, sobre todo, culturales. De manera complementaria, se analizarán las operaciones que dicho escritor realizó para producir una lectura de esa sociedad en clave Tradicionalista, reconfigurándolo como una “civilización” compatible –y, en cierta forma, homologable– con la Persia aqueménida, la Roma imperial o la Escandinavia de los *Edda*. Por motivos de extensión y presentación, se ha decidido privilegiar los ensayos más extensos por sobre los artículos de ocasión, al tiempo que se ha dividido el texto en tópicos: la primera parte estará destinada a la “monarquía sagrada”, la segunda al abordaje de la teogonía y la tercera al declive.

Reyes-Dioses

En su juvenil *Imperialismo pagano*, el aristócrata aseguraba que los egipcios veían a sus “dominadores [...] casi como imágenes terrenales de sus divinidades solares”.¹¹ A través de una gramática por analogía, el barón explicaba el carácter “Tradicional” de esta forma de gobierno al equiparar a los faraones con los autócratas chinos, así como asimilando ambos al término sánscrito *cakravartin*, entendido como un principio rector que movía sin ser movido o moverse. Poco de religioso o de antropológico había para Evola en esta concepción de la monarquía: la realeza no se cimentaba en una adhesión por costumbre a dogmas ajados o en una legitimación performática del poder, sino en

¹⁰ Pierre-André Taguieff, “Julius Evola, penseur de la décadence: Une métaphysique de l’histoire dans la perspective traditionnelle et l’hypercritique de la modernité” en *Politica Hermetica* N° 1, Lausanne, L’Age d’Homme, 1987, pp. 11-48.

¹¹ Evola, *Imperialismo pagano...*, p. 57.

un “mando” fatal e irresistible como las fuerzas de la naturaleza, pero de un origen muy diferente. En palabras del autor, “aquello que se siente aun liberarse de la inmovilidad mágica de algunas efigies egipcias, de la lentitud alucinante de algunos gestos rituales”.¹² Puesto de otro modo, los portadores de las Dos Coronas tenían –al igual que los Césares– una relación directa con una realidad superior de la cual eran parte a la vez que manifestación. Ninguna mediación era necesaria, al punto que la prevalencia de castas sacerdotales era subrayada por el italiano como un hito crucial en la pendiente hacia las etapas más nefastas del ciclo histórico.

El romano profundizó su caracterización en *Rivolta contro il mondo moderno*, volumen que dedicaba casi la mitad de sus cuatrocientas páginas a analizar “el mundo de la Tradición”. El segundo capítulo, abocado a describir la realeza, consignaba que en el Valle del Nilo

al rey se le decía no simplemente Horus, sino “Horus combatiente” – Hor âhâ– para designar este carácter de victoria o gloria del principio solar presente en el soberano: el cual [...] además de tener una descendencia divina, era “constituido” como tal, y luego periódicamente confirmado como tal, por ritos que reproducían justamente la victoria del dios solar Horus sobre Tifón-Set, demon de la región inferior.¹³

En tanto evocación de fuerzas supraterrénas, los rituales atrajeron poderosamente la atención del barón, en especial aquellos asociados con la iniciación de los soberanos. De acuerdo con su *racconto*, antes de regir sobre el Alto y el Bajo Egipto el futuro faraón debía pasar por un proceso de purificación para luego recibir el “fluido sobrenatural representado por la [...] doble corona” y, por último, ingresar al templo donde recibía “el ‘abrazo’ de parte del dios solar como consagración definitiva que establece aquel nuevo nacimiento inmortalizante y aquella identidad de naturaleza”.¹⁴ A contramano de cualquier perspectiva relacional o constructivista, el poder era bien concreto: esa sustancia “no terrestre” era vinculada por el escritor, muñido de una hermenéutica cuando menos dudosa, con la “leche de fuego” que bebían los perpetuos y con “la llama divina, a veces vivificante, otras temiblemente destructiva, cuyo símbolo serpentino ciñe la cabeza de rey egipcio”.¹⁵ A través de estos ritos, se operaba la sucesión entendida como el paso de esa flama de un sujeto a otro, movimiento menos deseado o buscado que meramente ejecutado por los involucrados.

¹² *Ibidem*, p. 109.

¹³ Evola, *Rivolta...*, p. 26.

¹⁴ *Ibidem*, p. 88.

¹⁵ *Ibidem*, p. 27.

La lista de atributos faraónicos no terminaba por cierto allí, en tanto contaba también con la “sustancia originaria” tal cual lo indicaba el título de “Kamutef, esto es ‘toro de su madre’”.¹⁶ Proyectando concepciones de género que explicitaba en otras partes de *Rivolta...*, Evola consideraba que esta “virilidad” era indicativa de cómo el monarca, en tanto varón, era “más que el condicionado, el condicionante”. Por eso mismo, solo él podía pronunciar fórmulas dirigidas a los dioses que irradiaban gloria y potencia, pero también una sensación de “absoluta identificación”.¹⁷ Finalmente, los gobernantes portaban el *ankh*, cuyo valor en el “hermetismo egipcio” era el de una “llave de vida”: en tanto emblema de inmortalidad, pureza y estabilidad, llevar la cruz aproximaba y asemejaba a los dioses.¹⁸

La ampliación de temáticas y contenidos respecto de *Imperialismo pagano* fue posible a través de numerosas lecturas que el barón, prolijamente, se encargó de citar. Las referencias se repartían, bastante equitativamente, en dos grandes conjuntos: por un lado, trabajos de especialistas europeos, aparecidos entre mediados del siglo XIX y principios del siguiente; por el otro, autores clásicos –esto es, griegos y romanos– que aludían, a veces de segunda o tercera mano, a Egipto. Dentro del primer elenco se puede mencionar a Alexandre Moret, cuya tesis doctoral *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* fue referenciada junto a su ensayo *Le rituel du culte divin journalier en Égypte* para fundamentar el carácter sagrado de la monarquía en Egipto.¹⁹ De hecho, María Belén Castro ha afirmado que fue el francés quien introdujo la noción de “rey dios”, abonando una interpretación que sería relativizada recién a mediados del siglo XX.²⁰ En cualquier caso, no se habría tratado de un personaje ignoto sino de un estudioso reconocido y hasta influyente en su momento, algo que podría predicarse también de Ernest A. Wallis-Budge, controversial comprador de reliquias y responsable de una traducción del *Libro de los Muertos* que aún se encuentra en prensa.²¹ Fue esta versión la que el aristócrata utilizó en sus pesquisas, echando mano también a la historia

¹⁶ *Ibidem*, p. 67.

¹⁷ *Ibidem*, p. 67.

¹⁸ Julius Evola, *La tradizione ermetica. Nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua “Arte Regia”*, Roma, Mediterranee, 1996 [1931], pp. 99-100.

¹⁹ Alexandre Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte, d’après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séti Ier, à Abydos*, París, Ernest Leroux, 1902 y *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, Tesis doctoral – Sorbona, 1902.

²⁰ María Belén Castro, “Realeza y literatura. Imágenes y tensiones en el cuento de Los Dos Hermanos” en *Trabajos y Comunicaciones* Nº 36, 2010, pp. 312-4.

²¹ Por ejemplo, *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani*, Nueva York, NY, Penguin, 2008 [1895]. Sobre esta figura, ver Toby Wilkinson, *A world under the sands. The Golden Age of Egyptology*, Nueva York, NY, W.W. Norton & Company, 2020.

que el filólogo del *British Museum* elaboró del Antiguo Egipto.²² No deja de ser curioso que Evola recurriera a un autor para quien las raíces de la religión egipcia se hundían en África, mientras que su diligente lector italiano aseguró, muy por el contrario, que sus orígenes eran nórdicos e hiperbóreos. Menos abundantes fueron las alusiones a Gaston Maspero, el precoz erudito francés que motorizó, entre otras iniciativas, la creación de fondos para explorar las ruinas cubiertas por el desierto;²³ y a un estudioso mucho más oscuro como el ruso J.A. de Gouliano, responsable de una *Archéologie Egyptienne* aparecida en 1839.²⁴ Más allá de la heterogeneidad, no puede soslayarse que el romano evitó los trabajos de divulgación en favor de monografías “técnicas” editadas por sellos universitarios y “culturales”, lo que revelaría un matiz en su *ethos* anti-académico y anti-intelectual al tiempo que una estrategia de legitimación e, incluso, una táctica para disimular lagunas en la investigación.

Complementariamente, el Tradicionalista acudió a textos antiguos como la *Carta a Anebo*, aunque sin incorporar el tono polémico y escéptico de Porfirio.²⁵ Por cierto, Evola no pasó por alto la célebre réplica a dicha epístola, imprecisamente llamada *De Mysteriis Aegyptiorum* y atribuida al filósofo Jámblico. Tal obra rebosaba de caracterizaciones, clasificaciones e invocaciones de las divinidades egipcias acompañadas por consideraciones sobre la adivinación y la simbología, por lo que resultaba mucho más cercana a las inquietudes del romano.²⁶ Es incluso probable que este último haya tomado del pensador neoplatónico la conexión entre plegarias inmutables y dioses permanentes: así como lo sagrado no cambiaba, tampoco lo hacían las formas de invocarlo.²⁷ Aún más notoria fue la presencia de *Isis y Osiris* de Plutarco,

²² Ernest A. Wallis-Budge, *A history of Egypt. From the end of the Neolithic period to the death of Cleopatra VII. Volume I*, Londres, Kegan Paul, 1902.

²³ Gaston Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, París, BnF, 2018 [1882]. Ver también Margaret S. Drower, “Gaston Maspero and the birth of the Egypt Exploration Fund (1881-1883)” en *The Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 68, 1982, pp. 299-317.

²⁴ J.A. de Gouliano, *Archéologie Egyptienne ou Recherches sur l'expression des signes hiéroglyphiques et sur les éléments de la langue sacrée des Egyptiens*, Leipzig, J.A. Barth, 1839.

²⁵ Evola, *Rivolta...*, p. 67. “¿Acaso el que dice que quemará los cielos o desvelará los misterios de Isis o que profanará el arcano del santuario o parará a Baris o entregará los esparcidos miembros de Osiris a Tifón o que hará cualquier cosa por el estilo; acaso, diciendo tales amenazas que nadie conoce ni es capaz de realizar, no prueba que es estúpido en grado máximo? Y tal abyección, ¿qué producirá en quienes, como niños bobos, son presas de tal temor vano y se aterran con tales ficciones? Y sin embargo, Queremón, quién fue escriba sacro, escribe sobre estas cosas como conocidas por los egipcios”. Porfirio, *Carta a Anebo*, disponible en bit.ly/3NAInp6. Otro tanto podría decirse sobre Luciano, a cuyo *De la danza* aludió el aristócrata para señalar que los bailarines egipcios dominaban “sagrados misterios”, cuando en el autor de Samósata predominó la ironía hacia la religión y lo sobrenatural.

²⁶ *Ibidem*, p. 67. Consultar también Enrique A. Ramos Jurado, “Introducción” en Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, Madrid, Gredos, 1997, pp. 22-7.

²⁷ Assmann, *op.cit.*, p. 95.

no solo por la cantidad de alusiones sino por la voluntad de interpretar los mitos alegóricamente, en tanto expresión de dimensiones espirituales “superiores”.²⁸ Podría agregarse que el escritor italiano recurrió a un tratado visto por mucho tiempo como la reconstrucción más completa de la leyenda osiríaca, a pesar de basarse en fuentes indirectas como Eudoxo de Cnido, Hecateo de Abdera y el sacerdote Manetón.²⁹ Más esporádicas son las referencias a las *Metamorfosis* de Apuleyo, quien dedicaba el último capítulo de su novela a relatar la iniciación en los misterios de Isis, conocidos por él de manera directa;³⁰ y a las *Historias* de Diodoro³¹ y Heródoto,³² de las que Evola extrajo observaciones puntuales sobre los cultos practicados en el Valle del Nilo y su influencia en la Hélade. Por último, cabe apuntar que se le atribuyó a Platón un fragmento que no se ha podido encontrar en diversas ediciones de la *República*: “En Egipto no está permitido que el rey reine sin tener un carácter sacerdotal y si, por ejemplo, un rey de otra raza toma el poder con violencia, es necesario que inmediatamente él sea iniciado a esta casta”.³³

Más allá de esta referencia apócrifa, el italiano utilizó de manera tan extensiva como ecléctica el acervo de imágenes, discursos y prácticas que los pensadores griegos y romanos del Principado cultivaron y diseminaron en torno de la sociedad faraónica.³⁴ Lo mismo se apuntó más arriba sobre la inclusión de bibliografía moderna: exhibía la amplitud, la profundidad y la abundancia propias de un lector culto, por no decir especializado. Desde luego, no todos los usos e interpretaciones fueron igualmente felices, en tanto la combinación promiscua de documentos clásicos y monografías recientes engendraba no pocas veces ejemplos de lo que Antoine Compagnon denominó “erudición desordenada de los antimodernos”.³⁵ Catalogar a Set como *demon*, aplicando a una entidad egipcia un concepto místico y filosófico griego, fue un gesto cuando menos audaz, por no decir que denotaba la adscripción del barón a una visión bastante

²⁸ Es más: los distintos pueblos compartirían los mismos dioses, llamándolos sin saberlo con nombres distintos: José Antonio Fernández Delgado y Francisca Pordomingo Pardo, “Introducción” en Plutarco, *Isis y Osiris*, Madrid, Gredos, 1995, pp. 25-8.

²⁹ Evola, *Rivolta...*, pp. 38-9.

³⁰ *Ibíd.*, p. 290. Ver también Apuleyo, *El asno de oro*, Madrid, Gredos, 1983. El título más célebre de la obra también podría ser una referencia a los adoradores de la diosa, en tanto el asno pelirrojo encarnaba para ellos –según Plutarco– el pecado y las fuerzas del mal: Lisardo Rubio Fernández, “Introducción” en Apuleyo, *op.cit.*, p. 17.

³¹ *Ibíd.*, p. 262.

³² *Ibíd.*, p. 291.

³³ *Ibíd.*, p. 90.

³⁴ Assmann, *op.cit.*, pp. 486-525.

³⁵ Antoine Compagnon, *Los antimodernos*, Barcelona, Acanalado, 2005, p. 126.

tardía de este dios.³⁶ También se podría percibir una cierta superficialidad en la virtual ausencia de descripciones detalladas de las construcciones, los jeroglíficos y las invocaciones, o en la alusión apenas marginal a la literatura y a la historia. Respecto de esta última, poca atención se prestaba a sus variaciones internas, obliterando las distinciones fundamentales entre dinastías o períodos: en ese sentido, para Evola no habría existido una diferencia entre las formas a través de las cuales el Reino Antiguo pensaba, plasmaba y legitimaba el poder real –a través de la inmortalidad de la piedra, pero también de los inmensos recursos que la construcción de megalitos exigía– y cómo lo haría siglos después el Reino Medio –cuando se aseveraba que ya en el seno materno recibía el faraón la filiación divina, así como los príncipes de los nomos habían invocado los dioses de las ciudades en el Primer Período Intermedio.³⁷

En pocas palabras, la imagen que Evola habría configurado de la monarquía en el Valle del Nilo habría sido –deliberadamente o no– un *pastiche*. Por cierto, no se trataba de un egiptólogo ni sus trabajos pretendían contribuir con esta disciplina: tomar aquello que más le convenía para su argumento, relegando la información más disonante no era la mejor vía para articular un discurso historiográficamente sólido, pero era una buena estrategia para erigir un mito que le permitiera a lectores –y eventuales seguidores– identificarse, orientarse y actuar. Si nada se decía sobre las divergencias entre las dinastías, sobre las mujeres que goberaron o sobre figuras con fuertes inclinaciones “controvertidas” como Akhenatón, podía ser porque se lo ignoraba, pero también a que no importaba. Un eclecticismo que también será perceptible en el acercamiento a las principales divinidades.

Isis sin velo

Aunque una porción mayoritaria del panteón egipcio no ameritó la atención del barón, los nombres más gravitantes no estuvieron ausentes de sus reflexiones. Tanto Ra como Horus fueron equiparados con el sol, operando por ello como símbolo y fuente del poder monárquico, vencedor como el astro de las tinieblas nocturnas.³⁸ No sólo eso: estos “dioses solares, reposando sobre columnas o sobre rayos celestes” poseían y

³⁶ Sobre la “demonización” de Set, ver Assmann, *op.cit.*, pp. 486-91.

³⁷ Assmann, *op.cit.*, pp. 147-8.

³⁸ Evola, *Rivolta...*, p. 25.

expresaban la estabilidad que hacía del faraón una fuerza de orden.³⁹ También Osiris era relevante para la legitimación trascendente de los soberanos, pero por otros motivos: a diferencia de su hijo y de Ra, él era “dios de los ritos” ya que había sido el primero en pasar “a través del sacrificio y haber conocido la ‘muerte’”.⁴⁰ Las comillas respondían a que el dominio de las “artes sagradas” le había permitido a Osiris conocer los misterios que habilitaban el acceso a la vida nueva y, en última instancia, volverse un dios.⁴¹ Esa sería su principal enseñanza, en torno de la cual se habrían elaborado incluso “misterios fálicos”: en *Metafisica del sesso* (1958), Evola narró la tradición según la cual Isis habría podido reunir las partes de la deidad fragmentada, aunque no habría hallado su *phallus*.⁴² De la misma manera, el hombre privado “no de la virilidad física sino de aquella trascendente, del poder creativo o mágico divino” solo podría recuperarlo y completarse “como el iniciado o como el ‘osiridificado’”.⁴³

Además de aludir alegóricamente a la resurrección, el “Osiris itifálico” habría representado la corriente fertilizadora del río Nilo, mientras que Isis habría sido un símbolo de la tierra negra de Egipto, bañada por el agua vivificante.⁴⁴ En efecto, ella habría sido un ente telúrico del tipo que el aristócrata –sin temor al anacronismo– designaba como “demétrico”: en ellos, “el tema de la fecundidad está en primer plano”, al punto de ser algunos ascendidos a “Magna Mater Deorum”, la “Reina de todos los dioses”.⁴⁵ De acuerdo con el barón, estos desarrollos fueron tardíos y señalaron el ingreso en una fase declinante. En efecto, la figura de “Madre de todas las cosas, señora de los elementos, nacida en el origen de los siglos” comportó una embestida del “tema ctonio-lunar” contra los venerables preceptos “viriles” y “solares”. Sin ir más lejos, Evola recuperó una leyenda en la que Isis, queriendo equipararse a Ra, le tendió una perversa trampa utilizando serpientes.⁴⁶ Emblemas de la resurrección, como la flor de loto y el *ankh*, pasaron a ser llevados por ella o por otras mujeres, “en neta antítesis con la solaridad destacada de Ra y de ‘Horus el antiguo’ del culto aristocrático”.⁴⁷ En

³⁹ *Ibidem*, p. 36.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 51.

⁴¹ *Ibidem*, p. 52.

⁴² Julius Evola, *Metafisica del sesso*, Roma, Mediterranee, 2006 [1958], p. 175.

⁴³ *Ibidem*, p. 175.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 156.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 155-6.

⁴⁶ Evola, *Rivolta...*, p. 290.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 291.

consonancia, Osiris fue transformado en una entidad dionisiaca, mientras que su hijo “fue degradado a mero símbolo del mundo caduco”.⁴⁸

La alteración de la teogonía habría reflejado la degeneración que estaba sufriendo la “civilización” en su conjunto, de la cual no quedarían –tras unas pocas centurias– más que “los misterios de Isis y de Serapis y de la real etérea, Cleopatra” para hacer “frente a la fuerza de la romanidad”.⁴⁹ La muerte pasó a ser concebida como el abrazo de una madre a un hijo largo tiempo ausente, como el retorno a un humus originario, cuando inicialmente habría predominado la creencia alegórica en un juicio: “un proceso impersonal y objetivo, como resulta por lo demás ya claro a partir del símbolo de la balanza que pesa el ‘corazón’ de los difuntos [...] En cuanto a la ‘condena’, presupone no obstante también la incapacidad de realizar ninguna posibilidad concedida en el *post-mortem*”.⁵⁰ Así, aquellos cuyo corazón inclinaba los platillos eran los “dos veces muertos”, devorados por “Amâm (el Devorador) o Am-mit (el Comedor de muertos)”.⁵¹ Una forma de evitar este desenlace consistía en invocar a Ra para crear un *sâhu*, “un cuerpo que ha obtenido un grado de conocimiento, de potencia y de gloria, por el cual deviene durable e incorruptible”.⁵² Gracias a este instrumento, quien parecía podría “mantenerse de pie en lo invisible” e imponerse a las “potencias adversas de la desilusión” para conquistar la inmortalidad.⁵³ Con la hegemonía de Isis comenzaría a extenderse la idea de que cualquiera podía acceder a una vida sin final, preanunciando aquel “síncope de la tradición occidental” que sería el cristianismo.⁵⁴

Los dioses eran comprendidos a partir de la teología, pero también desde el conocimiento esotérico. En esa línea, el aristócrata recordaba que “en el hermetismo los términos Oro, Sol y Rey aparecen como sinónimos y son utilizados continuamente el uno por el otro”, equivalencia que podría remitirse al título faraónico de “Horus hecho de oro”.⁵⁵ Osiris, por su parte, era equiparado con Saturno en su condición de “rey de la edad aurea, edad que, como se sabe, está en relación con la tradición primordial”.⁵⁶

⁴⁸ *Ibidem*, p. 290.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 292.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 73, n. 3.

⁵¹ *Ibidem*, p. 73.

⁵² *Ibidem*, p. 74.

⁵³ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 339.

⁵⁵ Julius Evola, *Il mistero del Graal*, Roma, Mediterranee, 2002 [1937], pp. 196-7.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 197.

Mientras tanto, su fratricida hermano Tifón-Set personificaría “el principio húmedo del caos”, la temible y devoradora potencia del devenir.⁵⁷ Había también implicancias iniciáticas y numerológicas, ya que Evola desmenuzaba las tradiciones para aseverar que “Horus, el dios que logra vencer definitivamente al dragón Tifón, es el *octavo* hijo de Isis, la cual buscó las partes viriles (la potencia de Osiris) vestida con siete ‘vestidos’ *negros*”.⁵⁸

Tal cual se adelantó, el tópico distó de ser menor, aunque el tratamiento adoleció de cierta parcialidad. Por empezar, el aristócrata se detuvo en un conjunto muy reducido de dioses y mitos, y de estos recuperó solamente aquellas leyendas que mejor se ajustaban a sus premisas. Quizás sus esquemas se habrían visto astillados –o, por el contrario, se habrían potenciado– al analizar una diosa solar como Sekhmet, o al dios de la luna Khonsu. Asimismo, aunque se concedía explícitamente que los sentidos conferidos a estos seres cambiaron con el correr del tiempo, la única transmutación que se describió en detalle fue la sufrida por Isis, mientras que Ra, Horus y Osiris parecerían haber tenido una significación originaria prístina y unívoca, al menos hasta sus perversiones tardías. Aunque contrastar con consensos contemporáneos no es lo que aquí se pretende, no puede pasarse por alto que, antes que antediluvianos, tanto el culto osiríaco como la versión del juicio que el italiano refirió habrían comenzado a perfilarse recién a finales del Reino Antiguo.⁵⁹ Pero, nuevamente, esta salvedad importaría menos que el respeto a una forma que constituyó todo un *leitmotif* de la concepción evoliana de la historia: el movimiento de una hipóstasis positiva a otro negativa que, naturalmente, sería la plantilla a partir de la cual se interpretarían las derivas seguidas por las dinastías faraónicas.

Entropía

Si Julius Evola entendía la historia como decadencia, en tanto corrosión de principios eternos, la crónica de lo ocurrido en Egipto podría ser percibida como un colapso anunciado aunque con altibajos. En cuanto a los orígenes, el barón planteaba –siguiendo, entre otros, al holandés Hermann Wirth– una hipótesis nórdico-hiperbórea: decenas de miles de años atrás, cuando la temperatura en los polos era tolerable, había

⁵⁷ Evola, *La tradizione ermetica...*, pp. 60-1.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 77, n. 171.

⁵⁹ Assmann, *op.cit.*, p. 196.

existido en el extremo septentrional del globo una civilización inconcebiblemente superior a la actual. A pesar de su avanzada tecnología, las glaciaciones condujeron a su desaparición, desatando una serie de migraciones en diversas direcciones: uno de aquellos contingentes, los “Sud-Atlánticos”, habría atravesado el Estrecho de Gibraltar para luego recorrer el macizo de Atlas y Libia hasta llegar al noreste de África.⁶⁰ Antiquísimas tradiciones narrarían precisamente que las primeras dinastías habían estado compuestas por “una raza venida de Occidente, llamada los ‘compañeros de Horus’”, quienes veneraban a Osiris como un “rey eterno en los ‘Campos de Yalu’, en la ‘tierra del sagrado Amenti’ más allá de ‘las aguas de la muerte’ [...] y que algunas veces se conecta justamente con la idea de una gran tierra insular”.⁶¹ Tras arribar al Valle del Nilo, estos grupos habrían procedido a edificar una sociedad compleja en lo que básicamente era *res nullius*: “es significativo que su civilización no conozca una prehistoria ‘bárbara’: ella surge, por así decirlo, de golpe, teniendo desde el comienzo un alto nivel”.⁶² Sin embargo, no se descartaba que la leyenda de los Dos Hermanos tuviera una contrapartida étnica, esto es la lucha de los migrantes septentrionales contra un grupo preexistente, de piel oscura y religión ctonio-telúrica.⁶³

Sobrevino luego una etapa aurea, otro de los sentidos que Evola adosaba a la noción de “Horus hecho de oro”.⁶⁴ Fue entonces que surgió una de las primeras versiones del lazo feudo-vasallático, ya que “por vía del místico ‘don de vida’ concedido al rey se forma en torno de él una clase de fieles, elevados a la dignidad sacerdotal”.⁶⁵ ¿La feudalidad suponía la existencia de feudalismo en el Valle del Nilo hacia el 3.000 a.C.? Poco se señalaba al respecto, más allá de que solo los “estamentos superiores” –guerreros y sacerdotes– podían acceder a la propiedad del suelo.⁶⁶ En cualquier caso, el final habría sobrevenido con una crisis de naturaleza indefinida, cuyo correlato legendario habría sido la muerte de Osiris a manos de Set. Así como este hecho clausuraba la “edad de los dioses”, la resurrección a manos de Horus inauguraría una fase de “héroes”, cimentada en una restauración de los preceptos primordiales.⁶⁷ En esta etapa podría situarse buena parte del Reino Antiguo, ya que durante sus

⁶⁰ Evola, *Rivolta...*, p. 243.

⁶¹ *Ibidem*, p. 247.

⁶² *Ibidem*, p. 247.

⁶³ *Ibidem*, p. 290.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 231.

⁶⁵ Julius Evola, *Il mito del sangue*, Borzano, SeaR, 1995 [1938], p. 176.

⁶⁶ Evola, *Rivolta...*, p. 195.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 290.

postrimerías –la VI Dinastía– habrían comenzado a traslucir nuevos síntomas de declinación, como “el democratizarse del concepto de inmortalidad” y “la alteración del carácter de centralidad espiritual, de ‘trascendencia inmanente’ del soberano, el cual tiende a devenir simple representante del dios”.⁶⁸ También en este momento empezaron a manifestarse las tendencias “ctonio-lunares” asociadas a Isis, las que poco a poco le ganarían terreno al “tema solar”.

A pesar de su ubicuidad, estas corrientes disolventes habrían actuado lentamente: al describir el simbolismo del *ankh*, por ejemplo, el italiano podía apelar sin temor a un bajorrelieve de la XII Dinastía. El siguiente quiebre se habría producido recién en los días de la XXI Dinastía, cuando los sacerdotes consumaron aquella usurpación que –tal cual se adelantó– era vista por Evola como un parteaguas no solo en Egipto.⁶⁹ A partir de ese momento, los clérigos “en vez de ambicionar estar al servicio del rey divino, tendieron a volverse ellos mismos los soberanos y se formó la dinastía tebana de sacerdotes reales en detrimento de los faraones”.⁷⁰ Como consecuencia, “los dioses son cada vez menos presencias encarnadas, devienen seres trascendentales cuya eficacia depende de la mediación” del oficiante, por lo que el “estadio mágico-solar decae, es subsumido en el religioso”.⁷¹ Los rituales ya no consistían en invocaciones a los dioses proferidas por enunciadores divinizados, sino en plegarias de suplicantes empequeñecidos.⁷² Bajo el velo de Isis, Egipto se convirtió en una “civilización de la Madre”, cuyos vástagos habrían transmitido el credo demétrico a pelasgos y helenos.⁷³

Desde luego, la aplicación estricta del esquema evoliano desembocaba en una narrativa que resultaba académicamente insostenible, aún para los estándares vigentes

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 290.

⁶⁹ Evola, *Imperialismo...*, p. 141. No deja de ser llamativo que Jan Assmann proponga una lectura virtualmente opuesta: “Herihor instituye una teocracia identitaria para resolver la disonancia cognitiva que la monarquía ramésida había producido con su piedad y su patética autoexaltación. La visión del mundo, la idea de la divinidad y el concepto de la realeza ya no armonizan. Cabe imaginar que el paradigma ramésida de un reino divino patéticamente exaltado se había agotado con el reconocimiento de la teología de la voluntad, y colapsado dentro de sus propias paradojas” (*op.cit.*, p. 377).

⁷⁰ Evola, *Rivolta...*, p. 291.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 291.

⁷² *Ibíd.*, pp. 291-2.

⁷³ *Ibíd.*, p. 292. En este punto, Evola retomaba críticamente el pensamiento de Johann Jakob Bachofen, quien había establecido una distinción entre los “matriarcados” —igualitarios, pacíficos y dominados por la veneración de fuerzas lunares y ctónicas— y los “patriarcados” —jerárquicos, belicosos y adoradores de divinidades solares. Ahora bien, si el suizo concibió las sociedades matriarcales como el sustrato a partir del cual se habrían desarrollado las patriarcales, el barón sostuvo en cambio que el desarrollo de las “ginecocracias” era una señal del abandono de la “Tradición”, la cual exaltaría la autoridad del *pater familiae* y el liderazgo político de los hombres reunidos en una *Männerbund*. Ver Christophe Boutin, *Politique et tradition. Julius Evola dans le siècle (1898-1974)*, París, Kimé, 1992, pp. 67-8.

cuando el autor realizó sus investigaciones. La “edad de oro”, por tomar un concepto central, se circunscribiría a lo que actualmente se conoce como el Período Proto-Dinástico o incluso a etapas previas, pero entendido en los términos de Manetón: es decir, un tiempo de seres sobrehumanos, pero también de figuras mejor atestiguadas empíricamente como los faraones que adoptaban nombres terribles –los Escorpiones, Nármer, Hor-Aha. Después de las tensiones que acompañaron los últimos años de la II Dinastía, el ascenso de la III –y del Reino Antiguo– marcaría la restauración que abría la “era de plata”, durante la cual transcurriría buena parte de la historia egipcia. Si las parcialidades y los eclecticismos eran notorios en los apartados anteriores, los forzamientos se volverían muchos más evidentes en este punto, fundamentalmente por el intento de articular un argumento decadentista a partir de una historia que, como las versiones más aceptadas de la egipcia, se caracterizaría por la circularidad antes que por la linealidad. Si nos remite a colapsos, como en el famoso poema de Percy B. Shelley, también presenta testimonios de regeneración, como los propagandistas del Reino Medio y el Imperio Nuevo se encargaron de destacar en sus exaltaciones de la monarquía tras los Períodos Intermedios. Sin embargo, no eran matices lo que el aristócrata buscaba, ni una pedestre historiografía que pretendiera reducir el *mythos* al *logos*. Un imperio esplendoroso de faraones-dioses, arruinado por la ambición de los sacerdotes y la influencia de rituales feminoides, era lo que el aristócrata les ofrecía a los Tradicionalistas del siglo XX para cerrar filas en la última y más oscura fase del *Kali Yuga*.

Conclusión. Treinta siglos nos miran

El sucinto recorrido realizado revela que el Antiguo Egipto distó de ser la “civilización” que mayor interés suscitó de Julius Evola, galardón que probablemente le corresponda a Roma. No obstante, tuvo un lugar no menor en el universo de referencias que el barón desplegó. Al trazar paralelos entre los faraones y otros soberanos “similares”, el italiano forjó una cadena en la que cada eslabón validó a los demás. Ahora bien, se trató de un Egipto *à la carte*: su excepcionalidad se debía en primera instancia a su componente racial, ya que se trataba de inmigrantes nórdico-arios. Si algo encontraron en su paso, fue el desierto o bien las excrecencias terminales de otras “civilizaciones” arcaicas a las que bien hicieron en someter. Sus pilares habrían sido “Tradicionales”, como lo mostrarían su concepción de la realeza, la configuración de su panteón y sus ritos de

ultratumba, aunque ninguna consideración se hacía sobre su estructura social, tan extraña –según Assmann– al régimen de castas imperante en la India védica.⁷⁴ Finalmente, su caída no se explicaría por cuestiones materiales, como las largamente discutidas invasiones de los Pueblos del Norte y del Mar o el surgimiento de ambiciosos vecinos como el Imperio Neo-Asirio, sino por cambios en la “concepción del mundo”. Se trataba de lo que el aristócrata, en sus ensayos sobre el racismo, bautizó como “ideovariaciones”: transformaciones que se manifestaban en el plano de las ideas y las creencias, pero que podían tener consecuencias bien concretas, no solo en la cultura, la sociedad y la política sino en la propia materialidad de los sujetos.⁷⁵

Ahora bien, ¿qué interés tienen, más allá de su peculiaridad, las representaciones que este Tradicionalista del *Novecento* elaboró en torno del mundo faraónico? Desde el ángulo de la historia intelectual, lo atractivo reside en el abanico de insumos culturales y simbólicos usados: de manera muy limitada, documentos primarios como el *Libro de los Muertos*; obras provenientes de la Antigüedad Clásica, a los que muchas veces se elevó al status de fuentes directas; especialistas contemporáneos, cuyos juicios escaparon al usual desdén del autor por académicos e intelectuales; y textos provenientes del heteróclito universo del esoterismo occidental, desde el hermetismo hasta la teosofía. Puesto en términos más prosaicos, tanto o más interesantes que las construcciones evolianas son las piezas implementadas y la arquitectura involucrada.

Pero estas reflexiones no deberían ocluir otro aspecto relevante como el por qué y el para qué de estas pesquisas, a lo que se podría responder con uno de los ensayos hasta aquí más mencionados: la rebelión contra el mundo moderno. En este punto, Egipto operaba como un modelo de lo que una sociedad debidamente organizada y orientada podría llegar a ser, pero también funcionaba como una metáfora de lo que podía sobrevenir si los principios eternos no eran observados y respetados. Al orientar la acción, el mito –en sentido soreliano– se volvía político, y en este punto las observaciones sobre la imprecisa caracterización de las divinidades o sobre la simplificación de las cronologías perderían toda eficacia y relevancia. Quizás sea por ello que criticar las a menudo dudosas deducciones antropológicas, históricas y

⁷⁴ Assmann, *op.cit.*, p. 192.

⁷⁵ Evola, *Sintesi...*, pp. 42-4.

filosóficas de Julius Evola no logra disuadir a los cada vez más nutridas cohortes que se lanzan a leer sus obras buscando “un maestro para los tiempos últimos”.⁷⁶

⁷⁶ Benjamin Teitelbaum, *War for eternity. The return of Traditionalism and the rise of the populist right*, Nueva York, NY, Penguin, 2021.

Bibliografía citada

- Assmann, Jan (2005). *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid: Abada Editores.
- Bennett, Tony (1995). *The birth of the museum*. Nueva York, NY: Routledge.
- Boutin, Christophe (1992). *Politique et tradition. Julius Evola dans le siècle (1898-1974)*. París: Kimé.
- Cassata, Francesco (2003). *A destra del fascismo. Profilo político di Julius Evola*. Turín: Bollati Boringhieri.
- Castro, María Belén (2010). Realeza y literatura. Imágenes y tensiones en el cuento de Los Dos Hermanos. *Trabajos y Comunicaciones* 36, 311-329.
- Compagnon, Antoine (2005). *Los antimodernos*. Barcelona: Acantilado.
- Curl, James Steven (2005). *The Egyptian revival. Ancient Egypt as the inspiration for design motifs in the West*. Nueva York, NY: Routledge.
- Drower, Margaret S. (1982). Gaston Maspero and the birth of the Egypt Exploration Fund (1881-1883). *The Journal of Egyptian Archaeology* 68, 299-317.
- Evola, Julius (2001). *Escritos sobre la masonería*. Buenos Aires: Heracles.
- ----- (2002) [1937]. *Il mistero del Graal*. Roma: Mediterranee.
- ----- (1995) [1938]. *Il mito del sangue*. Borzano, SeaR.
- ----- (2001) [1928]. *Imperialismo pagano*. Buenos Aires: Heracles.
- ----- (2002). *I testi del Meridiano d'Italia*. Padua: Ar.
- ----- 1996 [1931]. *La tradizione ermetica. Nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua "Arte Regia"*. Roma: Mediterranee.
- ----- (2006) [1958]. *Metafisica del sesso*. Roma: Mediterranee.
- ----- (1998) [1934]. *Rivolta contro il mondo moderno*. Roma: Mediterranee.
- ----- (1994) [1941]. *Sintesi di dottrina della razza*. Padua: Ar.
- Gouliano, J.A. (1839). *Archéologie Egyptienne ou Recherches sur l'expression des signes hiéroglyphiques et sur les éléments de la langue sacrée des Egyptiens*. Leipzig: J.A. Barth.

- Fernández Delgado, José Antonio y Pordomingo Pardo, Francisca (1995). Introducción. En: Plutarco. *Isis y Osiris*. Madrid: Gredos.
- Grinchpun, Matías (2021). Los enemigos de mis enemigos. Las guerras en Medio Oriente y el islamismo radical según las extremas derechas argentinas, 1980-2001. *Cuadernos de Marte* 21, 163-194.
- Laiseca, Alberto (2016). *La hija de Kheops*. Buenos Aires: Tusquets.
- Maspero, Gaston (2018) [1882]. *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*. París: BnF.
- Moret, Alexandre (1902). *Le rituel du culte divin journalier en Égypte, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti Ier, à Abydos*. París: Ernest Leroux.
- ----- (1902). *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*. París: Sorbona (Tesis doctoral).
- Ramos Jurado, Enrique A. (1997). Introducción. En: Jámblico. *Sobre los misterios egipcios*. Madrid: Gredos.
- Rubio Fernández, Lisardo (1983). Introducción. En: Apuleyo. *El asno de oro*. Madrid: Gredos.
- Taguieff, Pierre-André (1987). Julius Evola, penseur de la décadence: Une métaphysique de l'histoire dans la perspective traditionnelle et l'hypercritique de la modernité. *Politica Hermetica* 1, 1987, 11-48.
- Teitelbaum, Benjamin (2021). *War for eternity. The return of Traditionalism and the rise of the populist right*. Nueva York, NY: Penguin.
- Wallis-Budge, Ernest A. (1902). *A history of Egypt. From the end of the Neolithic period to the death of Cleopatra VII. Volume I*. Londres: Kegan Paul.
- Wilkinson, Toby (2020). *A world under the sands. The Golden Age of Egyptology*. Nueva York, NY: W.W. Norton & Company.

