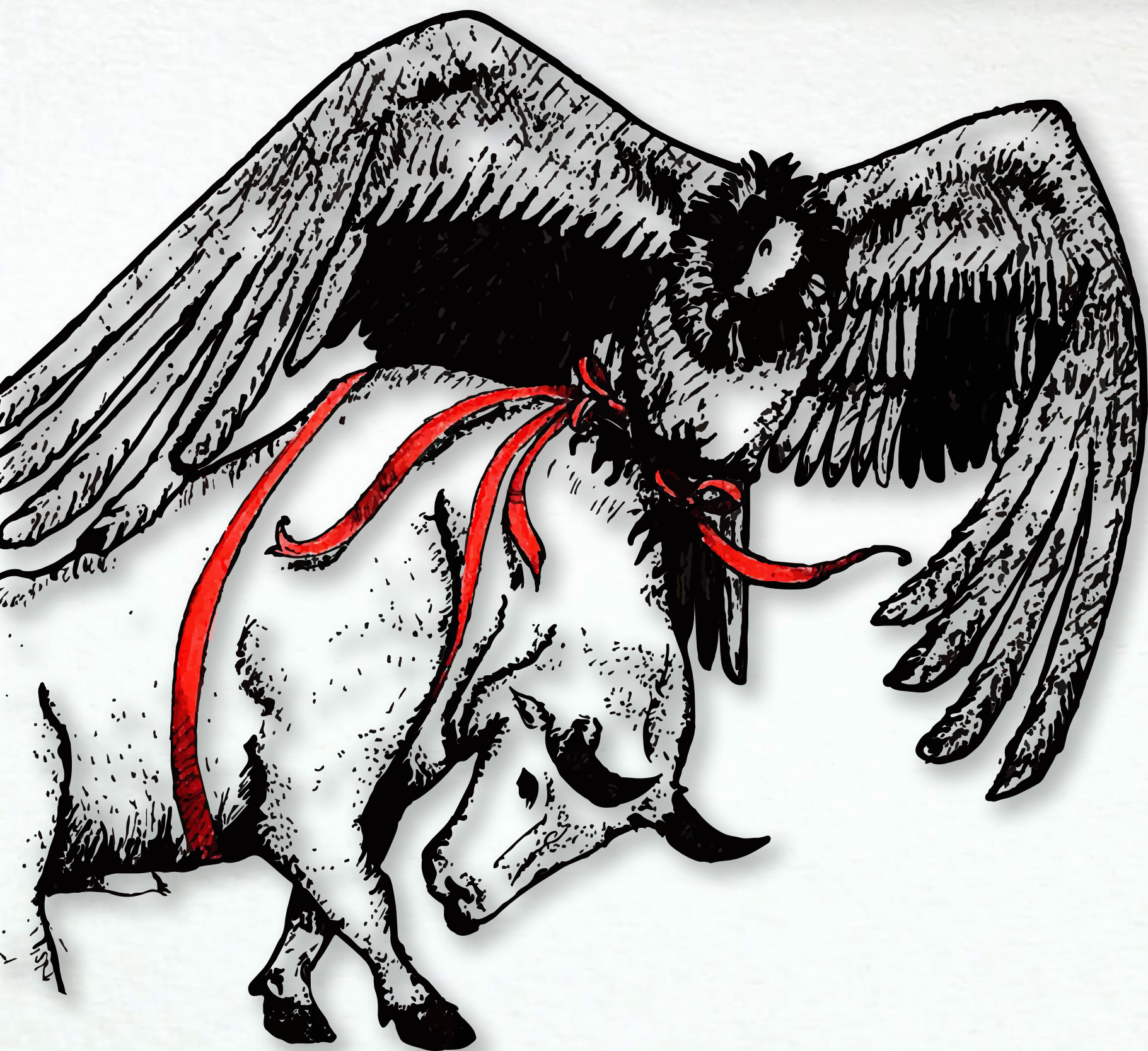


1

Enero - Junio 2019

# YÁWAR REVISTA





# YÁWAR REVISTA

Número 1

Enero - Junio 2019

yawar.revista@gmail.com

www.yawar-revista.com

ISSN: 2665-573X

Bogotá, Colombia

---

## **Directora editorial**

Ana Lucía Ibagón Nieto

## **Comité editorial y corrección de estilo**

Juan David Duarte Vargas

Clementina López Ceballos

Lina Morales Oviedo

Juan Diego Rubiano Morales

## **Ilustración de la portada**

Ricardo Morales

## **Diseño y diagramación**

Ana Lucía Ibagón

Los textos presentados en la siguiente publicación expresan la opinión de los autores de los artículos. Yáwar Revista no se hace responsable ni se compromete con dichas opiniones y lo que de ellas devenga.

El contenido de esta publicación puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si da el crédito al autor. No se puede obtener beneficio comercial de los artículos presentes en esta publicación.



# Tabla de contenidos

4 – Editorial

8 – Artículos

10 – *Patrimonio, ¿para qué y para quién? La Plaza del Chorro de Quevedo*

María Alejandra Alfonso Sarmiento

32 – *Patrimonio cultural inmaterial: ¿Recurso o peso para las comunidades?*

Eliana Carrillo Rodríguez , Alejandra Santos Cubides

56 – *Exhumando teorías caducas I: difusión religiosa*

Juan David Duarte Vargas

76 – *Experiencias de pilos:  
análisis social desde el acontecimiento*

María Fernanda García Triana, Luisa Fernanda

Hernández Rueda, María Alejandra Riveros

Pinzón, Ana María Rodríguez Suárez

100 – *¿Existe una moral antropológica? Una contribución a los estudios sociales de la ciencia*

Juan Camilo Ospina Deaza

122 – *¿Qué puede decir la antropología sobre el amor?*

Víctor Solano Urrutia

# Exhumando teorías caducas I: difusión religiosa

Juan David Duarte Vargas<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Estudiante de Antropología y Sociología de la Pontificia Universidad Javeriana.  
<duarte-94@hotmail.com>

## Resumen

El primer artículo de la serie Exhumando Teorías Caducas germina desde una vía de análisis de la realidad social de corte difusionista, tomando como objeto de estudio la difusión de simbología religiosa, a partir de diferentes causas contempladas por tal forma de análisis de lo social. El artículo parte del análisis de simbología religiosa de origen judeocristiano como objeto de difusión social, proveniente de esferas religiosas de la sociedad, ahora extinta, del Antiguo Egipto. Adicional de buscar efectuar un análisis de corte difusionista de manera satisfactoria, el objetivo de este artículo, al igual que el de su serie, es el de llevar a cabo ejercicios demostrativos, en miras a la refutación del supuesto de que algunas vías de análisis de la sociedad y sus componentes, como lo es el caso del análisis de corte difusionista, están sujetas a tiempos de efectividad, considerándose erróneamente como “caducas”.

## Palabras clave

Difusión; Vía de Análisis; Objeto social; Símbolo religioso.

## Introducción

Las ciencias sociales, posiblemente más que cualquier otra área de saber contemporáneo, son conscientes de la inteligibilidad entre el discurso académico y el ejercicio y desarrollo político. Tal realización, nutrida en el seno de las inicialmente llamadas ciencias del espíritu, si bien le ha permitido a este gremio promover la neutralización de abusos académicos con fines políticos viles; trajo consigo la destitución sistemática de diversas posturas y tipos de análisis tachados de macabros, crueles, e indeseables, debido a sus influencias y funciones histórico-contextuales; imponiéndoles a partir de tales valoraciones de orden moral, una fecha de caducidad a sus postulados académicos. Sin interés alguno de justificar tales fines racistas o totalitarios que se asocian con esta manera de análisis del mundo social, pero notando la carencia de fundamentos teóricos y académicos para descartar tales posturas, me he propuesto redactar una serie de tres artículos, los cuales tienen como propósito “rescatar” premisas de análisis de las ciencias sociales desechadas por motivos meramente políticos.

El documento que usted lector tiene en sus manos, primero en su serie, tiene como objetivo hacer una revisión analítica de los fundamentos teóricos propuestos para el análisis de la realidad social, propios de lo que se conoce como un paradigma difusionista. Este, por ponerlo en términos simples, supone la existencia de objetos producidos a partir de interacciones sociales, que pueden sufrir alteraciones de forma y contenido a partir de mutaciones generadas mediante su tiempo de existencia, y el movimiento de estos a través del globo terráqueo y entre sociedades, sin que dichas mutaciones impliquen que se trate de dos objetos intrínsecamente diferentes. La necesidad de establecer un marco de análisis previo al contacto con el objeto

de estudio construido es paso imprescindible en las ciencias sociales, como ya lo ha señalado el profesor Pierre-Yves Jacopin (2010) en su artículo publicado en la edición conmemorativa de la obra de Claude Lévi-Strauss de la revista *Maguaré*, en donde se nos advierte en contra del “empirismo espontáneo e ingenuo”, a partir del cual el investigador social podría erróneamente acercarse a su objeto de estudio, como si este hablase por sí mismo. Este documento, al igual que su serie originaria, busca partir de esta advertencia en contra de las formas espontáneas e intuitivas de llevar a cabo un estudio referente a lo social (y en ello, sus juicios y valores rescatados) con ánimos de hacer una revisión de marcos de análisis de tal objeto descartados, los cuales podrían aún conservar valor para las ciencias sociales. No sobra, por último, informarle al lector que los artículos siguientes en la serie, referirán a las vías de análisis funcionalista-evolucionista y estructural-funcionalista respectivamente, ambas que en la actualidad portan el estigma en las ciencias sociales de “teorías caducas”.

En el presente artículo, ejemplificaré a partir de fundamentos de orden difusionista, postura de análisis descartada posterior al fin de la Segunda Guerra Mundial, al ser declarada como mecanismo de naturalización y promoción de la ideología absolutista de la Alemania nazi, altamente racista y con fines políticos evidentes. Para ello, tomaré como objeto de estudio el contenido simbólico-religioso del panteón judeocristiano, conceptualizándolo como objeto social difundido históricamente desde creencias de origen egipcio. El motivo que el objeto seleccionado para este análisis difusionista sea uno de orden histórico, yace en mi falta de interés de entrar en un falso debate respecto a los intereses políticos de este escrito, alegación posibilitada al acusar el presente de cargar intereses de jerarquizar sociedades a partir de la mera cantidad de objetos de carácter social

difundidos entre grupos humanos; empresa absurda y desmentida fácilmente, y lo que se llamaría un “argumento de hombre de paja” en la lógica informal y una refutación falaz de este artículo y su teleología (Wetson, 2006).

Finalmente, y antes de iniciar el análisis del presente artículo, me remito nuevamente al lector, para informarle que he optado por organizar este trabajo y los próximos en su serie, simulando el orden de un debate formal. Así, el presente iniciará con la exposición de mi postura y su argumentación, seguida por la defensa de esta ante posibles contraargumentos de tipo evolucionista y propios del particularismo histórico; sin dejar de lado otras posibles contra-posturas a lo propuesto desde tal abordaje demeritado. El presente finalizará con declaraciones de cierre de mi propuesta y postura, recopilando la meta académica cristalizada en el presente trabajo, y retomando la discusión que dio sentido a la exhumación de la postura difusionista.

## Declaraciones iniciales

El marco teórico de orden difusionista que precede la construcción del objeto de estudio determinado para esta investigación será tomado de los autores Fritz Graebner y Pia Laviosa-Zambotti, de sus obras “Metodología etnológica” (1940) y “El mecanismo de la difusión social” (1958), respectivamente. Este abordaje será puesto en práctica sobre la mitología egipcia como punto de origen de algunos aspectos de la mitología de las religiones judeo-cristianas, enfatizando en los contenidos de uno de los mitos del dios Horus, de origen egipcio, como “centro genético” originario de algunos aspectos de la historia de Jesucristo (personaje recurrente en las religiones judeocristianas), sin descartar otros posibles ejemplos de difusión religiosa encontra-

dos en otros mitos del mismo origen (Laviosa-Zambotti, 1958). Estando interesado por lo que Graebner (1940) denominaría un “círculo social” que, al ser de tipo creencia-religioso, no es sorpresa que los “bordes de difusión” del objeto aquí considerado sean difusos e inconstantes. Esto, sumado a la alteración histórica de ambas narraciones, inclina a este trabajo a enfocarse en particularidades de difusión sin abandonar su objetivo. Con ello en mente, en defensa de mi propuesta difusionista, el círculo cultural religioso de las sociedades egipcias fue el centro genético de múltiples símbolos y sentidos teológicos, importados desde el círculo cultural religioso judeocristiano, centro de recepción de tales símbolos y sentidos teológicos, es que este trabajo germina. De tal manera, me propongo a defender esta tesis por medio de argumentos de ejemplo, todos sustentados de manera independiente.

El primer ejemplo que se traerá a consideración será la historia del nacimiento de Horus, hijo de Isis y Osiris<sup>1</sup>, en comparación a diversos aspectos del origen y concepción de Jesucristo. Según lo informa el egiptólogo E.A. Wallis Budge, en su obra *Legends of the Gods* (1912), esta narración encontrada en los jeroglíficos hallados en una estela preservada en París cuenta de la historia de cómo la diosa-hechicera Isis concibe a Horus, dios “encarnación” de Osiris, gran dios de los egipcios. En esta historia se cuenta como la diosa-hechicera, adepta en el uso de pociones y venenos, logra revivir a Osiris posterior a que este fallezca en combate divino<sup>2</sup>. Por medio de sus habilidades, constitu-

<sup>1</sup> Según las fuentes egiptológicas revisadas para el presente, existen varios mitos de este dios, debido a su polisemia interpretativa a lo largo del imperio egipcio. En este ejemplo, aludo a una interpretación de la divinidad, dado que aludir in abstractum al símbolo del dios sería inherentemente contradictorio y ambiguo.

<sup>2</sup> Los dioses egipcios, a diferencia de las divinidades conocidas actualmente, eran seres vivientes, los cuales cohabitaban el mundo con los seres humanos.

tivas de la religión y vida cotidiana egipcia, la diosa es capaz de revivir al dios fallecido y ser impregnada etéreamente por él.

Es a partir de esta concepción no-humana que nace el dios Horus, concepción la cual resuena con la divina concepción de la Virgen María; debido a que la Virgen es elegida por Dios para portar su encarnación terrestre a partir de sus cualidades significativas, sacralizadas y ritualizadas en los círculos culturales de creencias judeocristianas. A pesar de que los dos objetos sociales parezcan diferentes, interesa aquí el hecho de que ambas narrativas apelen a una mujer, representación de pureza y santidad acorde a cada constelación de creencias religiosas<sup>3</sup>, quien es elegida debido a sus virtudes y por ellas digna de gestar la encarnación de una divinidad en su estado etéreo. A pesar de que sean cualidades y símbolos diferentes, este ejemplo alude entonces al sentido de los casos más que a su morfología.

El segundo ejemplo que emplearé está también relacionado con otra versión del dios Horus, llamado en este mito Heru-Behutet; pero en este caso relacionado a otros aspectos de la narrativa judeocristiana. El egiptólogo ya introducido, Wallis Budge, narra cómo el dios Horus emprendió una batalla en contra del dios Seth, dios relacionado en la mitología egipcia con la oscuridad, los actos malintencionados, malévolos e impuros. Este combate fue llevado a cabo a partir de una disputa entre el dios-rey Ra-harmakhis, monarca de la prehistoria egipcia que adquirió conocimiento sobre una confabulación en contra de él orquestada por parte del dios Seth. Según lo cuentan las historias grabadas en las paredes del templo de Edfu en Egipto,

---

3 Varios ritos y prácticas sacras de la religión egipcia operaban mediante la producción y consumo de “pociones mágicas”, como sucede con la diosa Isis. Por su parte, la castidad y pureza, representadas en la Virgen María, siguen siendo angulares en la práctica de la religión cristiana.

este fue el motivo que llevó al antiguo rey a recurrir a Heru-Behutet, otra versión descubierta de Horus, y declararlo su hijo y portador de su voluntad para lidiar con la creciente amenaza del dios de la oscuridad. El portavoz del antiguo rey cazó al dios malévolos y sus siervos en forma de disco volador, causando ceguera y sordera en ellos; y confrontó a Seth, causándole la muerte de diversas maneras. Fue por esta hazaña que el dios de la escritura y sabiduría egipcio, Toth, informó al antiguo rey que tal manifestación en forma de disco había sido Heru-Behutet, y debido a sus reiteradas victorias le fue otorgado el nombre de Horus, asumiendo su nuevo puesto en la proa del gran bote del sol de Ra.

Este ejemplo, según lo expone el egiptólogo consultado Wallis Budge (1912), podría ser el origen de la historia cristiana del San Jorge y el dragón, en donde el santo héroe derrota en varias ocasiones a la cristalización simbólica del mal, reinstaurando el orden divino, y por medio de tal hazaña, reafirmando su santidad. Asimismo, otras interpretaciones de este mito en relación con la narrativa judeocristiana afirman que esta historia es reinterpretada en este círculo cultural religioso como la lucha entre Dios y Lucifer; el combate eterno entre las fuerzas del bien y del mal, determinado a repetirse por toda la eternidad como se ve en “Zeitgeist: The Movie” de 2007. No me concentraré aquí por determinar cuál de las historias cristianas obedecen a principios de difusión social, mi interés con este ejemplo es, reitero, demostrar como un símbolo de una narrativa contextual, en este caso de tipo religioso, al igual que teleológica y funcionalmente similar, puede ser comprendido como objeto de difusión social. Esto sumado al hecho de que, siguiendo nuestro marco teórico, los límites de los círculos culturales de tipo religioso sujetos a difusión social, suelen ser irregulares y difusos (Laviosa-Zambotti, 1958). Por

este motivo, tal incertidumbre no es contradictoria o relevante para la tesis aquí defendida, e incluso reafirma la difusión social de aspectos religiosos de manera cualitativa por tales características.

El último ejemplo que consideraré, más no el único ejemplo en existencia de la difusión del simbolismo y sentido religioso egipcio a las religiones judeocristianas, será la historia de la reencarnación de Horus, hijo de Isis, tras ser lastimado por un reptil venenoso (un escorpión). Nuevamente, Wallis Budge (1912) expone como en la sociedad egipcia, reptiles y animales venenosos, como serpientes, escorpiones y cocodrilos, eran vistos como siervos del dios Seth, señor de la oscuridad y vileza. Estos animales, en términos mitológicos, eran percibidos como emisarios de tal dios y riesgos constantes para la vida, tanto humana como divina. Tras la muerte de Horus, picado y asesinado con el veneno de la materialización del mal y la oscuridad; su madre, Isis, ruega a los dioses que le devuelvan la vida a su hijo y extraigan el veneno de su cuerpo; plegaria que el panteón egipcio accedió a responder. Por medio de la sabiduría del dios Toth, el Hijo de la diosa-hechicera volvió a la vida, esta vez con sus poderes divinos exaltados, y tomando el lado del dios del sol Ra de ese momento en adelante, según lo cuentan los textos de la V dinastía, ricos en contenido esotérico (Wallis Budge, 1912). Resonante tal historia en lo que concierne a su contenido, con lo narrado de la muerte y resurrección de Jesucristo, quien murió por la mano de seres emisarios del mal y de la oscuridad: romanos herejes quienes negaban las revelaciones de Dios por medio de Cristo. A pesar de que el héroe cristiano haya sido tratado póstumo por mujeres no relacionadas a él, el hecho se mantiene en que Jesucristo, al igual que Horus, es revivido por su misma providencia divina, fuente de su concepción inicial, pero encarnada en otro ente (Dios Padre; o con la

ayuda de Ra y Toth, deidades que como ya se explicitó, eran deidades análogas a Horus, pero diferenciadas en grado).

Como ya lo insinué, varios ejemplos adicionales, de variados valores evidenciales y relación simbólica y semiótica, pueden ser traídos a colación a favor de la idea de que múltiples aspectos de la simbología y sentido propios de la fe judeocristiana fueron importados desde un círculo social egipcio previo. Por mencionar algunos, podría referir las siguientes similitudes como aspectos dignos de una interpretación difusionista: la semejanza entre el dios Toth y Moisés en la mitología judeocristiana, ambos traedores de la sabiduría y ley divina para el ser humano; el número de seguidores (12) de Jesucristo y Horus, sujetos afines a los roles de cada personaje, acorde a su narrativa correspondiente (herrereros, en el caso de los seguidores de la divinidad egipcia, y trabajadores creyentes de la palabra de Jesucristo, una semejanza similar a la establecida en el primer ejemplo); la polisemia teológica definida por medio de los estados de las divinidades, como el caso de la triada cristiana Padre-Hijo-Espíritu Santo, semejante al tipo de relaciones establecidas entre divinidades egipcias ya mencionadas (Wallis Budge, 1912). Estos y varios ejemplos más pueden ser recopilados en una revisión analítica de materiales egiptológicos puestos en comparación con diversas representaciones y prácticas de la religión judeocristiana, tanto La Biblia, como en creencias y convicciones personales de los seguidores de este credo.

Argüir a favor de un contacto histórico entre las dos sociedades, egipcia y judía, es un hecho que poca defensa exige en la actualidad: la subordinación y esclavitud del pueblo judío, y la explotación de sus miembros en la sociedad egipcia, es la teoría mejor recibida en los contextos académicos arqueológicos e históricos referente a la existencia

y desarrollo infraestructural y tecnológico del antiguo reino egipcio. Es debido a tal subordinación y dominación de un pueblo sobre otro, que no resulta sorprendente el hecho de que migrasen símbolos y sentidos religiosos de la sociedad dominante a la dominada. Esto considerando el marco teórico de la presente investigación, dado que siguiendo a Graebner (1940), las causas de la difusión de un objeto social determinado se encuentran en lo que él denominaría “parentescos culturales”, identificables por medio de relaciones culturales (incluidas relaciones violentas y de subordinación) caracterizadas por semejanzas. Estas conllevan a la migración o el préstamo de objetos socialmente difundidos, desarrollados por medio de relaciones histórico-culturales.

## Refutación y defensa

Parte de este artículo tiene como propósito el de rebatir otras posibles interpretaciones a la similitud ya denotada entre las creencias de origen egipcio y las creencias judeocristianas. Es por ello por lo que dedicaré el siguiente fragmento del presente a dialogar con, y a refutar, otras posibles interpretaciones del caso aquí analizado, con ánimos de demostrar tanto la validez de un acercamiento difusionista, siempre y cuando el objeto de estudio lo demande; así como la mayor credibilidad de este acercamiento en relación con otros posibles encontrados en las ciencias sociales, en función del mismo objeto de estudio. Remitiré singularmente a cada ejemplo ya expuesto con contraejemplos o ataques argumentativos particulares para cada uno, epistemológicamente ubicados en líneas evolucionistas, particularistas o fieles al particularismo histórico, los cuales rebatiré a manera de medio de confirmación de la legitimidad de la tesis defendida. Antes de iniciar, me tomo la libertad de aclarar que el objetivo del siguiente fragmento no es el de desvirtuar en abstracto esas epistemologías empleadas

en el presente como posibles posturas opuestas, sino demostrar que, debido al objeto de estudio aquí delineado, estas brindarían un abordaje falaz e infiel al caso de análisis y sus datos originarios.

En referencia al primer ejemplo, referente al nacimiento de Horus, hijo de Isis, podrían erguirse varias posturas e interpretaciones contrarias y paralelas. Como contraargumento a la conclusión de que el simbolismo de una concepción etérea y divinamente posibilitada y facilitada podría argüirse mediante premisas evolucionistas que este tipo de simbología religiosa obedece a un estadio de evolución social, caracterizado por el uso de la magia como estructura social organizadora. A esto le refutaría que la correlación entre la figura de la reencarnación no es directa o inversamente relacional con un supuesto desarrollo social, siendo permisivo ante tal premisa. De tal manera, la idea de que la creencia en un dios reencarnado como síntoma de un progreso social de orden simbólico y tecnológico, es difícil de sustentar. Por otra parte, argumentos de orden particularista sugerirían que tal símbolo religioso obedece a contextos geográficos y ecológicos particulares y propios de cada contexto social, egipcio y judeocristiano; premisa que si se toma como válida implicaría que no existe continuidad alguna entre las diferentes narrativas cosmológicas que aluden a la reencarnación, cada una sería entonces independiente de su precedente y justificada en sus propios sentidos internos. A ello argüiría que no se pueden perder de vista las funciones sociales de las instituciones religiosas, las cuales han sido medios por los cuales la verdad es edificada y mantenida (siguiendo al célebre autor Michel Foucault (1984), analista de “la verdad” como objeto social, y se han adaptado históricamente por medio de diferentes escenarios de yuxtaposición; teniendo así una repercusión práctica y función recurrente en las sociedades donde este tipo de institución se encuentra. Tal

función práctica y transversal de las religiones ha permanecido a pesar de las diversas revoluciones teológicas que ha habido a partir de tales escenarios de yuxtaposición de creencias; y considerando que, en todas ellas, a pesar de que su contenido simbólico se veía alterado, su función se mantiene y prolonga, una continuidad histórica entre religiones es innegable. Por ello, negar una continuidad entre la religión egipcia y la judeocristiana, o entre dos sistemas religiosos yuxtapuestos en algún momento histórico particular, sería entonces negar su continuidad funcional social, y caer en craso error.

En el segundo caso de ejemplo, la batalla entre las fuerzas del bien y el mal como evento determinante en las narrativas mitológicas, podría asimismo refutarse mediante premisas evolucionistas y de orden particularista-histórico. En el primer caso, nuevamente se argumentaría a favor de la existencia de una unilinealidad evolutiva de las tecnologías simbólicas de las sociedades, la cual sería cuantificable y analizable mediante la presencia o ausencia de la creencia religiosa de un combate divino, suponiendo así la resonancia tipológica de carácter evolutivo entre las sociedades cuya cosmología cumple con tal requisito. En el caso del particularismo histórico, por otra parte, se afirmaría que estas representaciones del bien y del mal serían representativas de las relaciones entretejidas con la sociedad egipcia y judeocristiana y sus diferentes influencias geográficas y condiciones ecológicas. En relación al primer contraargumento, podría negar que la presencia de la creencia en un combate divino sirve como rasgo delator de la evolución social de un grupo humano, debido a que esta idea del combate divino se encuentra presente en una vasta cantidad de cosmologías ya estudiadas por las ciencias sociales, todas ellas ubicadas en puntos altamente diferenciables de la supuesta evolución tecnológica y simbólica de carácter unilineal, indicando que tal símbolo no es representa-

tivo de una evolución social. La segunda defensa en orden, referente a la posible postura particularista, radica en el hecho que es posible cuestionar la representatividad de los diferentes arquetipos del bien y el mal en cada sociedad, los cuales, a pesar de haber sido concebidos en el mismo entorno y contexto geográfico, no son normativamente semejantes en contenido y simbolismo.

A pesar de ello, ambos contraargumentos resuenan con otra posible línea argumentativa a favor de la correlación entre estructuras psíquicas e instituciones sociales. A partir de este supuesto, se podría apelar al psicoanalista Carl Jung (1981), teórico de tal área de origen suizo, quien afirmaba la existencia de arquetipos cognitivos en la psique humana, tales como figuras geométricas o nociones primales, recurrentes en todas las posibles vías de desarrollo de la vida cognitiva del ser humano. Este contraargumento podría ser verídico, pero debido a que su origen epistemológico es propio de otra teoría demeritada, en ese caso por un juicio determinista y anti-humanista de sus postulados, no lo refutaré, y revisaré y exhumaré tal enfoque psicológico-social, o más propiamente, estructural-funcionalista en siguientes artículos de la serie.

Por último, el tercer ejemplo presentado podría ser refutado de manera similar a las ya expuestas: sea aludiendo a un desarrollo singular y universal de las creencias y sus contenidos, los cuales podrían ser tomados como sintomáticos de estadios de desarrollo social; o arguyendo a favor de a prioris geográficos y ecológicos como factores determinantes de cada representación de la reencarnación analizada en el presente documento. Sin embargo, así como los contraargumentos posibles por esas vías serían similares a los ya expuestos, sus debidas defensas serían asimismo resonantes con las ya sugeridas;

motivo por el cual, en vez de caer en redundancias, haré una mención general de otras contra-posturas provenientes de epistemologías o corrientes de estudio social diferentes a las ya rebatidas.

Considerando que diferentes vías de objetivación epistemológica conducen a diferentes objetos de estudio, críticas provenientes de epistemes de orden hermenéutico o funcionalista, por ejemplo; o corrientes contemporáneas como la corriente postmoderna, aludirían intrínsecamente a objetos de estudio diferentes, haciendo de sus contraargumentos pistas falsas de debate y carentes de valor argumentativo. Sin embargo, para no dejar pasar la oportunidad de seguir defendiendo la perspectiva que he propuesto, se podría suponer que desde la hermenéutica se alegaría en contra al sentido positivo de este artículo, objetando frente a una posible jerarquía entre los dos sistemas de creencias, los cuales, debida su operación y sentido contextualizado a sus respectivas culturas, no deberían ser objeto de tal categorización. A esto, además de poder rebatir tal argumento como un argumento de hombre de paja, retomando a Wetson, debido a que lo alegado es una caricatura de la teleología del presente documento y no la teleología del documento per se, podría rebatir tal ataque argumentativo debida la naturaleza de los datos aquí analizados, datos historiográficos y referencias de lo que en un ámbito hermenéutico se denominarían de “2da o 3er orden”. Datos que, considerando las exigencias metodológicas de la hermenéutica, serían insuficientes y demandarían evidencia etnográfica; tipo de dato de análisis inalcanzable, debida la naturaleza del objeto de estudio (solo se podrían etnografiar interpretaciones judeocristianas de sus propios mitos, más la interpretación de seguidores del credo egipcio aquí tratado son inaccesibles, por obvias razones). Desde una postura postmoderna, se afirmaría que los intereses de este trabajo obede-

cen a razones políticas y reduccionistas debido a la objetivación académica occidentalista que precede la totalidad del presente. A esto le podría hacer varias objeciones: en primer lugar, y como ya aclaré en la introducción, considerando la naturaleza del objeto de estudio, de tipo histórico-arqueológico, un fin político de dominación o promoción ideológica vinculado al tema aquí tratado, podría estar un poco desfasado, sin mencionar que, igual al argumento anterior, se está contraargumentando una caricatura del presente y no su contenido legítimo. Además, se pecaría en lo que Wetson (2006) denominaría una “pista falsa” de debate, dado que la facultad política de esta es un aspecto mínimo en el objetivo y fin del presente trabajo, y dirige la discusión a aspectos irrelevantes en relación con mi conclusión y argumentos empleados.

## Declaraciones finales y conclusiones

Si bien los tipos de contraargumentos posibles en contra de la caducidad de marcos de abordaje de la realidad social de orden difusionista, al igual que los diversos ejemplos a favor de lo aquí propuesto, aún abundan, creo que la meta del presente artículo ha sido cumplida. En el presente he empleado de manera satisfactoria premisas de análisis difusionistas, sin que en ello se esconda un intento de “rescate ad-hoc” de la teleología política característica del contexto de auge de las vías de análisis de corte difusionista en las ciencias sociales. A pesar de creer que esta vía de análisis sociológico no debería ser tachada de inservible, confieso que rebatiría con igual gusto el supuesto de que la mera cuantificación de objetos difundidos entre sociedades es representativa de la jerarquía entre ellas; supuesto difícil de sustentar tanto teórica y académicamente al igual que políticamente.

Sin embargo, mi meta en este trabajo era hacer una revisión analítica y académica de la vía de análisis propuesta por vías difusionistas, en ánimos de confirmar o desmentir la convicción de que este tipo de aproximación, al igual que otras que serán revisadas posteriormente, carecen de utilidad para un acercamiento de las ciencias sociales contemporáneas. Considerando lo ya expuesto, en lo que concierne el abordaje difusionista, este ha demostrado utilidad, previsto, nuevamente, que el objeto de estudio pre-delineado por vías teóricas y fines académicos lo exija. Sin embargo, en la actualidad esa vía de análisis sí se encuentra desvirtuada y tachada de inútil, por medio de críticas políticas a los postulados de análisis de tal origen; críticas que relegan el sentido académico de las ciencias sociales en virtud de un sentido politizado. A pesar de que considere que esta forma de legitimación o destitución teórica, en la actualidad naturalizada en los gremios de las ciencias sociales, sea una aberración para cualquier fin académico, confieso que, a lo sumo, el retroceso académico producto de tales juicios erróneos, podría ser infinitamente peor en otra área del saber contemporáneo. Invito al lector a imaginar un mundo sin trasplantes de miembros externos u órganos, sin penicilina o sin el entendimiento histológico-fisiológico del cuerpo humano, solo debido a que fueron áreas de conocimiento avanzadas en contextos macabros (la Segunda Guerra Mundial, similar a la propuesta difusionista). Traigo tal ejemplo a colación con la esperanza de que el lector, en caso de ser estudioso de las ciencias del espíritu, reconozca la diferencia entre el valor académico y el contexto político de producción de tales aportes; aspectos relacionados más no inseparables; y así como las ciencias médicas lograron ver más allá de tales condiciones de producción en virtud del avance de su saber, espero que las ciencias sociales alcancen algún día tal grado de madurez académica y humildad científica.

Por último, aclaro asimismo que la teleología de este artículo no es tampoco esa de desvirtuar alguna de las religiones aquí empleadas como ejemplo; sino ese demostrar que estas vías de análisis, o teorías sociales, tachadas de caducas y “mandadas a recoger”, no son alternativas de análisis fallidas de la realidad social. Esto debido a que la veracidad o falsedad de un abordaje de análisis depende, entre otras cosas, de la compatibilidad del objeto determinado a estudiar y la forma de objetivación sugerida por la teoría social elegida - motivo por el cual aclaré que el objeto de análisis del presente no es Dios en sí, sino la simbolización de tal idea y su movimiento entre sociedades, sin implicar ello que el primero se puede reducir a una idea simbolizada- y mencionando adicionalmente que las ciencias sociales sencillamente no son lugar para justificar o desmentir creencias religiosas o espirituales. Espero entonces haber demostrado que un análisis difusionista puede ser nutritivo para las ciencias sociales, previsto claro que el objeto de estudio lo demande como marco de abordaje teórico-conceptual, y que tal abordaje no esté permeado de agendas políticas absolutistas o racialmente orientadas.

## Referencias

- Foucault, M. (1984). *Dictionnaire des philosophes*. París: PUF.
- Graebner, F.R. (1940). *Metodología Etnológica*. La Plata, Argentina: Biblioteca Nacional de La Plata.
- Jacopin, P.Y. (2010). Estructuralisme et Ethnographie. *Revista Maguaré Número Especial (24): Miradas lejanas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, pp. 19-57.
- Joseph, P. (productor y director). (2007). *Zeitgeist: The Movie [cinta cinematográfica]*. Estados Unidos: GMP.

- Jung, C. (1981). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. New Jersey, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Laviosa-Zambotti, P. (1958). *Origen y difusión de la civilización*. Barcelona: Ediciones Omega.
- Wallis Budge, E.A. (1904). *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*. Essex, Londres: Meethuen & CO.
- Wallis Budge, E.A. (1912). *Legends of the Gods: Egyptian Texts*. Recuperado de [http://www.hermetics.org/pdf/sacred/Legends\\_of\\_the\\_Gods\\_by\\_E.A.Wallis\\_Budge.pdf](http://www.hermetics.org/pdf/sacred/Legends_of_the_Gods_by_E.A.Wallis_Budge.pdf)
- Wetson, A. (2006). *Las Claves de la Argumentación*. n/a: Editorial Ariel.