

El concepto de alma primitiva en la obra de Lévy-Bruhl y su aplicación al Antiguo Egipto¹

Álvaro Gómez Peña²

José Antonio Cabrera Rodríguez³

Introducción

El estudio de las creencias y rituales religiosos de poblaciones pretéritas ha generado en la historiografía reciente extensos e intensos debates sobre si es posible conocerlos satisfactoriamente y, en caso afirmativo, sobre qué caminos metodológicos son los más apropiados para dicha tarea. Una senda adecuada para ello la constituye el análisis comparativo de corte antropológico, que supone la equiparación entre sociedades actuales y los datos textológicos y arqueológicos conocidos acerca de determinadas poblaciones pasadas. Al objeto de ejemplificar la viabilidad de esta metodología, se analizan en estas páginas las estrechas conexiones existentes entre el concepto de alma desarrollado por numerosas comunidades ágrafas descritas por Lévy-Bruhl en su obra “El alma primitiva”, y la idea que sobre ella albergaron los antiguos egipcios.

1 El presente capítulo se ha realizado dentro de los grupos de investigación “Tellus. Prehistoria y Arqueología en el Sur de Iberia” (HUM-949) y “Naturaleza y Libertad: el Diálogo Interdisciplinar y la Escisión Entre Cultura Humanística y Cultura Científica” (HUM-991).

2 Dpto. de Prehistoria y Arqueología (Universidad de Sevilla). agomez19@us.es; <https://orcid.org/0000-0001-6712-8816>

3 Doctor en Filosofía. jaje@telefonica.net

Para recorrer este camino, se comienza esbozando una panorámica del estudio de la religión, dividida en cuatro grandes corrientes denominadas como contextualista, historicista, antropológica y eclectista. Asumiendo esta última, se profundiza seguidamente en los fundamentos metafísicos y antropológicos que sobre el alma presentan las comunidades analizadas por el antropólogo francés, cuya visión personal permite caracterizarla como monista, supraindividual y multiforme. Con arreglo a este último matiz, finalmente se presta atención a la variedad de formas que la componen, enfatizando las estrechas conexiones existentes entre los conceptos de cuerpo, principio vital, sombra y nombre en la obra de Lévy-Bruhl y los ideados en la mentalidad egipcia.

Aproximaciones al análisis de la religión en historia

Tratar de desentrañar la concepción del alma que pudieron haber tenido las poblaciones precristianas del arco mediterráneo y próximo oriental requiere del análisis combinado de sus textos y sus restos arqueológicos. Sin embargo, es frecuente que los datos obtenidos sean escasos, fragmentarios y de dudosa interpretación. Ante estos problemas metodológicos, la comparación de creencias y rituales de diversas sociedades presentes y pasadas ha resultado una herramienta útil y sugerente para la mayoría de investigadores. No obstante, hay diversas posturas a la hora de valorar qué comunidades son las adecuadas para realizar dicho análisis comparativo y hasta qué punto es posible tal comparación. Simplificando el debate en pos de una explicación breve pero útil, hay cuatro grandes polos interpretativos que suelen atraer hacia sí a los investigadores.

Partiendo de la base de que lo ideal sería poder realizar un estudio de la historia de las religiones basado exclusivamente en los datos, tanto textuales como materiales, obtenidos dentro del contexto cultural de cada población analizada, hay quienes entienden que, además de ser el modelo ideal, es el único metodológicamente viable. Desde este punto de vista trabajan los autores “contextualistas” e “hipercontextualistas”, que tienen que hacer frente a la siempre difícil tarea de definir qué es un con-

texto, dónde presenta sus límites y de dónde surge la chispa creativa para generar interpretaciones acerca de las creencias y rituales de dichas sociedades sin tener que acudir a ejemplos externos a la cultura analizada.

Por el contrario, dada la parquedad de información de que se dispone en ocasiones y la parcialidad con la que han de interpretarse los datos, existen tres grandes grupos de trabajo que aceptan el empleo de paralelos históricos y antropológicos. La diferencia principal entre ellos radica en qué tipo de sociedades son las más apropiadas para ser utilizadas como ejemplos a la hora de rellenar dicha falta de información y por qué.

La primera de estas tres corrientes realiza una comparación de corte histórico-cultural. Para los “historicistas”, la tradición cultural en la que se insertan los nuevos individuos que viven en una comunidad es la que determina o condiciona fuertemente sus creencias religiosas. Por este motivo, el tipo de sociedades que pueden emplearse como paralelo son aquellas que presentan tradiciones similares, especialmente si conviven en un mismo marco geográfico y cronológico, ya que gracias a ello es más fácil que sus gentes e ideas interactúen y se difundan. Dos preguntas fundamentales son las que tienen que responder los autores que trabajan desde este prisma. ¿Es la tradición cultural el factor determinante en el tipo de creencias religiosas de una población y por qué? ¿Hasta qué punto geográfico y qué momento cronológico siguen siendo viables los paralelos históricos y por qué?

En segundo lugar, se encuentran los autores que podemos denominar como “antropológicos”. Para estos, son otro tipo de vectores los que determinan o condicionan fuertemente las creencias y rituales religiosos. Entre ellos destacan los factores socioeconómicos, climáticos o biológicos. De este modo, no importa cuán lejos geográfica, cronológica o culturalmente se encuentre el paralelo antropológico utilizado, siempre y cuando existan estrechas conexiones en algunos de estos factores, como en el caso de un mismo ecosistema, un mismo tipo de productividad económica o similar forma de organización social, por

citar solo algunos ejemplos. El principal interrogante al que tiene que hacerse frente desde este paradigma es si, en efecto, dichos elementos son los que determinan o condicionan fuertemente las creencias religiosas de una población hasta el punto de avalar metodológicamente como las más probables las hipótesis aplicadas a ciertas comunidades actuales.

A ambos bloques habría que sumar una última tendencia “eclecticista” que, lejos de postulados idealistas que asumen de antemano qué tipo de factores determinan o condicionan los paralelos utilizables, trabajan con bases materialistas de nivel bajo y medio, siguiendo la terminología de Trigger (1992, pp. 29-31). Desde este punto de vista, cuantos más datos en común presenten las creencias y rituales de una población con las visibles en otras sociedades, sean pretéritas o presentes, más probable será que la explicación dada para el porqué de estas últimas sea la misma que para la comunidad que se trate de analizar. Una de las principales preguntas a las que tiene que hacer frente este grupo de autores es si las creencias y comportamientos religiosos no están determinados o fuertemente condicionados por factores concretos, como así asumen las dos tendencias anteriores.

Como se indicó previamente, en el presente capítulo se realiza una aproximación desde la última de estas cuatro corrientes, apoyándonos para el presente caso en los paralelos antropológicos que pueden trazarse entre los elementos constituyentes del alma en las comunidades denominadas por Lévy-Bruhl como primitivas y la religiosidad egipcia.

Fundamentos metafísicos y antropológicos del alma primitiva en la obra de Lévy-Bruhl

Lucien Lévy-Bruhl (París, 1857-París, 1939) fue un filósofo y antropólogo francés que empezó sus estudios de filosofía en la Escuela Normal Superior de París en 1876, ocupando posteriormente entre otros puestos el de profesor de filosofía en dicha institución desde 1895 y el de catedrático de filosofía moderna en la Universidad de la Sorbona

desde 1908. Sus primeras investigaciones estuvieron centradas en la filosofía racionalista y el idealismo alemán, especialmente sobre el pensamiento de Leibniz y las raíces sociales de la razón. Sin embargo, su figura ha trascendido por sus estudios de corte filosófico-antropológico acerca de la mentalidad primitiva, notándose de manera heterodoxa en ellos la influencia de Durkheim.

Entre sus obras más importantes destacan “Las funciones mentales de las sociedades inferiores” (1910), “La mentalidad primitiva” (1922) y “El alma primitiva” (1927), la cual centra aquí nuestro interés. En ellas, siguiendo los planteamientos de Durkheim, elaboró una novedosa tesis que ponía en entredicho la validez de una supuesta razón mundial e inmutable, defendiendo que el pensamiento primitivo no es un estadio inferior al pensamiento racionalista civilizado, sino diferente. Igualmente, bajo el apelativo de mentalidad prelógica, en dichos trabajos Lévy-Bruhl concluyó que las sociedades sin escritura no operan bajo un principio racionalista en el que se trabaja con una lógica que trata de evitar las contradicciones internas y externas en los modelos explicativos. Por el contrario, las poblaciones primitivas utilizan un principio de participación, según el cual no existe diferencia alguna, por ejemplo, entre lo natural y lo sobrenatural. Desde este punto de vista, ambos planos conforman un todo continuo y homogéneo que implica que tanto personas como objetos, más allá de su forma, peso o volumen, pueden manifestar fuerzas ocultas, lo que lleva a dichas poblaciones a otorgar una enorme importancia a los presagios, los sueños y la adivinación como maneras de tender puentes entre ambas esferas.

A pesar de ello, movido entre otras cosas por las críticas aportadas por los defensores de las ideas de Mauss, Malinowski y Lévi-Strauss, en su obra póstuma “Cuadernos” se aprecia que dejó de entender las mentalidades prelógica y racionalista como dos tipos de pensamiento cronológicamente sucesivos y autoexcluyentes, para acabar aceptando la coexistencia de ambos en cada individuo.

Primitivismo y mentalidad prelógica

Ante la prolija discusión sobre qué lógica habría que atribuir a las sociedades primitivas, tomaremos a Lévy-Bruhl, siguiendo la tesis de Mercier, por uno de los precursores en bautizar de “primitivos” a aquellos humanos por los que se interesaría el antropólogo de pro, y no ya como “salvajes” —término recuperado por Malinowski— u “hombres de la naturaleza”, según los denominaban los antropólogos alemanes despuntando el siglo XIX (Mercier, 1974, p. 14).⁴ Análogamente, el autor francés adjetivó como “primitiva” a la mentalidad de aquella cultura que no usa técnicas sofisticadas o aprende sistemas alfabetizados semejantes a los nuestros —principalmente bandas y tribus según la terminología de Service (1984)—. Comprender, pues, la diversidad y riqueza de lo humano pasa por reconocer modos de vivir, pensar y sentir distintos obviamente a los nuestros, pero no por ello ininteligibles o inasumibles desde una epistemología alternativa, en contraposición a las interpretaciones más arcaizantes e inflexibles ofrecidas por antropólogos y prehistoriadores evolucionistas decimonónicos. Como ha propuesto Anrubia:

Lévy-Bruhl mostró incansablemente que la “mentalidad primitiva” no era un modo subdesarrollado de la mentalidad racional, sino otro modo distinto de operar, de pensar. La magia, la religión, la brujería, aquellas cosas que a ojos occidentales podían aparentar como las más disparatadas eran fruto de un modo de razonar que no era traducible a una racionalidad científico-lógica. Y, mucho menos, a un estrato inferior de dicha racionalidad. (Anrubia, 2008, p. 2)

Renunciaremos *prima facie* a cualquier intento de tasar en términos evolutivos, en una escala de progreso, esta mentalidad primitiva, por lo que la noción de “alma” concomitante estudiada habrá de correr la misma suerte. Ni bajo un complejo de inferioridad ni de superioridad conviene interpretar la forma en que piensa un primitivo, ya que en tal caso confundiríamos una dimensión cualitativa del pensar con un muy

4 Lévi-Strauss volvería a poner en boga esta tendencia acuñando la denominación “pensamiento salvaje” (Lévi-Strauss, 1984).

discutible estadio o grado de sofisticación en los modos de aprehender la realidad, lo cual podría conducirnos a posicionamientos tan prejuiciosos, eurocéntricos y teleológicos como los defendidos por un neopositivista como Comte o un evolucionista social como Spencer. Así pues, en este capítulo se trata esta noción de “alma” en un sentido despojado de este tipo de prejuicios, más acorde con lo que Lévy-Bruhl sugiere en su obra. Además, conviene poner sobre aviso que, si bien en 1934 el antropólogo francés rechazó en sus “Cuadernos” la mentalidad primitiva como un modo de pensar, sentir y vivir prelógico restringido a culturas aborígenes no alfabetizadas y sin ningún sistema escritural —coexistiendo también con la mentalidad lógica o racional en la propia cultura occidental— (*vid.* Anrubia, 2008, p. 2), se utilizó esta expresión como herramienta de trabajo valedera durante el periodo histórico que vivió nuestro autor.

Ciertamente, el pensamiento binario tradicionalmente asumido en Occidente sería asimismo contraindicado para quien se afane en comprender lo más fielmente posible la concepción que el primitivo nos estaría dando a entender. Desde los famosos dualismos ontológicos propuestos por la tradición cristiana entre el cuerpo y el alma, el “soma” y la “psique”, para poder catalogar mediante conceptos esa realidad con propiedades heterogéneas, en la llamada mentalidad prelógica⁵ dichas características se vuelven parte de una misma vivencia, de una realidad indistintamente experimentada —física y psicológicamente, podríamos decir—. En este sentido, por sus propiedades atractivas o repulsivas, un río puede significar un agente activo en la naturaleza, bien sea para atrapar a una víctima en su fondo provocándole la misma muerte, bien para saciar su sed. Ese río, en este sentido, posee “mana” porque opera activamente sobre el primitivo, obra sobre su ser y le influye en su propia

5 Este adjetivo no excluye aquí un tipo de *lógos* humano, sino que se remonta a un modo lógico de operar previo a la explicación nomológico-causal, sobre la que descansa nuestro paradigma científico. Como aclara Cantón Delgado: “prelógico no significa, en cualquier caso, ilógico o antilógico: los ágrafos no eran incapaces de pensar u opuestos a la razón, sino que funcionaban según categorías diferentes de lógica” (Cantón Delgado, 2001, p. 73).

conducta. No se ejecuta aquí una operación mental lógicamente asimilable a la racionalidad moderna en la que todo cuanto ocurre, lo hace por una causa que lo produce —postulado de la causalidad eficiente—; antes bien, el cocodrilo que para nosotros origina la muerte de un individuo en un río no es a ojos del indígena una causa más real que la que puedan suponer la propias aguas del río a las que se haya precipitado y bajo las que repose su cadáver —para un análisis pormenorizado sobre el principio de participación, *vid.* Keck, 2008, pp. 130-202—. O, por el contrario, también se puede influir para que el primitivo realice algunas acciones o reciba ciertas recompensas mediante la magia ínsita en una naturaleza de por sí animada, como cuando, al contacto con ciertas piedras, se logra atraer la buena fortuna y disponer al individuo hacia la abundancia o la salud. Se desecha, por tanto, la deslegitimación de esta mentalidad primitiva bajo argumentos escudados en un carácter supersticioso, irracional o pueril, proponiendo, con el permiso de Marvin Harris, un humilde acercamiento a la perspectiva “emic” que el primitivo pudiera manifestar desde su cosmovisión interna, tal y como la analizó Lévy-Bruhl.

Monismo metafísico en la cosmovisión primitiva

Para empezar, desde el principio de su obra “El alma primitiva”, Lévy-Bruhl advierte que para el primitivo en la naturaleza late una fuerza mística universal y omniabarcante, un poder que comporta un carácter vivencial más que intelectual o representativo. Con “homogeneización esencial entre todos los seres”, expresión con la que titula su introducción, se estaría así aludiendo a un cierto “monismo” metafísico, en el que una misma fuerza irrigaría la realidad toda, vivificándola, animándola y haciéndola partícipe de una comunicación extralógica con nuestro ser. Lejos de estar separados de una naturaleza domeñable y sometida a una voluntad caprichosa, los primitivos vivirían su co-pertenencia a ese entramado metafísico con el que podrían interactuar. En efecto, “bajo la diversidad de las formas que revisten los seres y los objetos en la tierra, en el aire y en el agua, existe y circula una misma realidad esencial, a la vez una y múltiple, material y espiritual” (Lévy-

Bruhl, 1985 [1974], p. 8). Muchos son los apelativos posibles, según el autor en cuestión: *mana*, *Potenz*, *imunu*, etc., pero ninguno agotaría por completo el significado profundo que encerraría dicha realidad, resultando indefinible o imposible de verbalizar y más bien intuible por las descripciones que pueda proporcionar el propio indígena con su genuino testimonio.

Una evidencia que nos hace descartar el pensamiento binario⁶ compete a cómo caracteriza Lévy-Bruhl la noción de *imunu*, manejada por las tribus del Purari. *Imunu* “no es ni material ni espiritual. No se puede decir tampoco que el verdadero *imunu* es una cosa inmaterial y el objeto concreto su habitáculo terrestre” (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 9). No en vano, para Williams sería preferible tomar *imunu* como adjetivo antes que como sustantivo, ya que se avendría mejor con una cualidad que con una sustancia (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 9). Sea como fuere, debe quedar claro que *imunu* alcanza una significación emotiva para los primitivos, sin reducirse tan solo a una categoría metafísica rayana en la asepsia.

Así las cosas, estos rasgos impersonales y no antropomórficos del *imunu* nos instalan ante una concepción “animatista” de la naturaleza, forma protorreligiosa para antropólogos como Marett⁷. Se trataría por tanto de un estadio inmediatamente anterior al animismo, que, para Sójov, focalizaría el auténtico origen de las creencias religiosas (Sójov, 1968, p. 38). En efecto, a diferencia de lo que, pongamos por caso, ocurre con el *kami* japonés en el sintoísmo, donde se confiere un carácter sagrado y venerable a una determinada fuerza natural con rasgos personificados

6 Por pensamiento binario se hace alusión aquí al modo de pensar típicamente occidental que escinde en ideas contrapuestas y antagónicas una realidad o realidades concretas, introduciendo un hiato insalvable. El principio de participación al que se adscribe la mentalidad primitiva rechaza dichas escisiones, al menos, en el plano ontológico, dando lugar a una función aprehensiva de lo real muy diversa y peculiar, más unificadora, global y holística.

7 Idea estrechamente ligada al mecanismo de hiperdetección de agencia y a la pareidolia (vid. Gómez Peña, 2017, pp. 216-218).

—*Ryujin* u *Owatatsumi* encarna, por ejemplo, al dios-dragón sintoísta, en la medida que simboliza la fuerza sagrada de los mares—, el universo para el primitivo está imbuido de *mana* o *imunu*, si bien este puede entenderse a priori, dada su condición impersonal, sin exigir antropomorfismos, zoomorfismos o teriomorfismos subyacentes. Todas las formas que adopta la naturaleza no harían sino delatar la realidad homogénea y omnicomprendida merced a la cual se diluiría todo distingo ontológico entre un “yo” subjetivante y un “otro” objetivado, realidad que trascendería cualquier conato de individuación: la vivencia de lo otro como parte de mí, o de mí como parte de lo otro, es lo que pone en conexión a todas las cosas y las hace transformables unas en otras, convertibles y equiparables por esencia y solo distinguibles en su apariencia. Y es sobre estos cimientos metafísicos donde hundiría sus raíces el alma primitiva. De ahí el papel taumatúrgico desempeñado por el mago, el brujo o el chamán, para quien los arcanos de la realidad se desvelan al comprender la continuidad ontológica entre todos los seres y el carácter ilusorio de lo discontinuo y aparente, en cuyas redes caerían los pretendidos “sujetos de ciencia” o sujetos supeditados a una mentalidad presumiblemente “lógica” como la nuestra. Entre los primitivos, el alma significa mucho más que una estructura psicológica de la personalidad, o incluso más que aquello a lo que Aristóteles denominaba “alma” —“psique”—, concordante para él con la forma del cuerpo vivo, el principio vivificador que da orden, estructura y unidad funcional al “soma” de cada organismo.

Así pues, este principio de continuidad entre todas las cosas y la negativa ante la segmentación y afán roturador del ser en reinos u órdenes —no habría cabida para *phyla* o categorizaciones distintivas, ontológicamente hablando, entre el reino vegetal, mineral o animal— sirve de aproximación a esta peculiar mentalidad sobre el alma, que se resiste a ser explicada desde parámetros exclusivamente antropológicos. El alma, para un primitivo, ni es una forma de los cuerpos considerados previamente como vivientes —Aristóteles— ni un patrimonio exclusivo de la criatura racional —pensamiento religioso—, sino una fuerza reconocible en cuanto nos rodea, una esencia oculta en todas las cosas,

un trasfondo último y omniabarcante de la naturaleza. Natural y sobrenatural, material y espiritual, se funden, pues, bajo este concepto aglutinante —llámese *mana*, *imunu*, etc.— y conducente en nuestra opinión a las primeras formas de religiosidad humana.

Hasta tal extremo abarca esa fuerza mística y metafísica a toda la naturaleza que incluso los minerales o los entes presuntamente inertes para nosotros adoptan rasgos animatistas: los *nagas* hindúes creen en piedras mágicas o sagradas que simbolizan a ciertos antepasados, o rocas que fecundan y procrean —*aghusho*, *anagha*, etc.— (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 20). Es bien sabido cómo muchas tribus han atribuido usos apotropaicos o protectores a ciertos minerales —talismanes, amuletos—, o cómo han practicado litolatrías milenarias, a las que los indígenas se encomiendan para granjearse favores ultramundanos, perviviendo con gran predicamento en la cosmovisión tradicional de los pueblos aborígenes o en las culturas europeas desde el neolítico hasta el mundo céltico prerromano, por ejemplo.

Asimismo, con el mundo vegetal también ha entablado el indígena una muy estrecha relación, tomando a los bosques por “familias” y los árboles que los pueblan por parientes. Entre los maoríes, por ejemplo, se criticaría la tala de árboles desde el mismo momento en el que semejante práctica pudiera poner en peligro alguno donde more un *etengena* o clase de espíritu (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 22). Las tribus primitivas traban, pues, lazos filiales con los árboles y vegetales, viéndose ampliada su alma allende las fronteras de la pura animalidad. El alma primitiva trasciende los rasgos y contornos animales para tomar parte en las formas vegetales y minerales. Por eso, diferenciar entre un mundo orgánico e inorgánico, o escindir la esfera del ser en dos orbes, el de lo viviente y el de lo inerte, no tendría cabida bajo el pensamiento primitivo; su concepción animatista dota de vida y agencia a todo lo que existe, y no tanto de individualidad psíquica o “yo” sustancializado, puesto que cualquier cosa puede estar sometida a transformación, a un devenir de formas, desbordando así el principio lógico de identidad —donde $A=A$

y nunca a B o a su opuesto; uno puede ser lo otro, y la alteridad se infiltra así en el reino del ser—; o, *mutatis mutandi*, quebrando el principio lógico de no contradicción.

Ahora bien, mayor parentesco mantendría si cabe el ser humano con el animal en la mayoría de las tribus. Brujos y chamanes, sin ir más lejos, propenden a intercambiar formas con muchos animales: por ello se los representa como hombre-lobo, hombre-tigre, hombre-oso, hombre-cocodrilo, etc. Von Wissmann observa que es una creencia universal entre los africanos la metamorfosis del ser humano en animal (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 29). Los chamanes hablan el lenguaje de los animales y se comunican con ellos al igual que con sus parientes humanos. En las sociedades del Alcheringa, dicha continuidad entre animales y humanos se ve también reforzada por la creencia en la reencarnación: cada miembro de la tribu recapitularía la parte espiritual de su antepasado totémico, parte inmortal y continuamente heredada cada vez que nace un nuevo miembro en su seno. Como indica propiamente nuestro autor:

[...] el antepasado totémico, sea león, leopardo, cocodrilo, eucalipto, etc., no es simplemente el animal o la planta cuya existencia se constata en el medio en donde vive el grupo social. Es, tal como ha visto muy bien A. R. Brown, la esencia mística, a la vez individual y específica, de este animal o de esta planta; y es al mismo tiempo un ser de esencia humana. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 40)

Igualmente, subrayando su condición sobreabundante, añade poco después:

Por otra parte, estos seres míticos, semihumanos y semianimales, pero al mismo tiempo suprahumanos y supraanimales, origen y sostén de los grupos sociales, son, como se sabe, las fuentes más ricas de fuerza mística de la mentalidad primitiva. Son los seres por excelencia, aquellos de quienes los otros derivan su propia realidad. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 41)

Y, en fin, tanto el arte como la mitología no harían sino expresar—plásticamente la primera, poéticamente la segunda— esas represen-

taciones colectivas mayormente zoomórficas y, en menor medida, también fitomórficas.

Con arreglo a lo anterior, Harpur ha ensanchado la noción de alma a toda una tradición oculta, en comparación con nuestra concepción canónica. A su juicio, el alma primitiva, traspasando los límites egoicos e invadiendo todo un espacio colectivo, compartiría significado con el *anima mundi* neoplatónico, el Inconsciente Colectivo junguiano o la mente cósmica de las típicas posturas pampsiquistas (*vid.* Harpur, 2013, pp. 19-36). Definitivamente, poco distarían todas ellas de esa fuerza mística universal que penetraría todas las esferas de la existencia para el primitivo, como propone Lévy-Bruhl desde su misma introducción.

Dimensión supraindividual del “yo” primitivo

Frente a la individualidad separada y autoclausurada construida en nuestra tradición occidental, el ser individual constituye en la mentalidad primitiva un polo estrechamente ligado al ser colectivo, por lo que la noción de alma aquí estudiada apunta indefectiblemente a su carácter supraindividual. Todo lo que acaezca a un individuo afecta e influye en la especie, ya que no existe segregación ontológica entre un “yo singular” y un “yo grupal”, sino meramente fenoménica o apariencial. Atendiendo al autor francés:

El primitivo no intenta siquiera representarse el número de este conjunto solidario de plantas o animales de una cierta especie actualmente viva. Para él constituye simplemente una multiplicidad indefinida que aprehende en su conjunto, como la de sus cabellos o la de las estrellas. No la piensa bajo la forma de una idea abstracta. Y sin embargo tiene la necesidad de representársela, puesto que la siente como real, más real incluso que los individuos de que se compone. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 48)

Esta representación colectiva común a plantas y animales que escapa al “yo” monádico y aislado recibe varios tratamientos: se la puede pensar como genio de la especie, como espíritu ancestral, como el jefe,

rey o tótem que otorga sentido y cohesión social a la tribu (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 51). Nos hallamos ante un pensamiento peninsular, y no insular, como bien lo habría dispuesto Morin para con el ser humano (*vid.* Morin, 2008, pp. 225-252). Lévy-Bruhl cita a Calonne-Beaufaict para ejemplificar con la cultura zande el tipo de sociedad que rehúsa cualquier manifestación de un “yo” individualista, ya que “todos los rituales, toda la educación zande tienden a integrar al individuo en la colectividad y a desarrollar en él cualidades paralelas a las de los otros individuos del grupo” (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 53). Esto no significa que cualquier individuo desempeñe en la sociedad el mismo papel, ya que las sociedades tradicionales se articulan por un orden jerárquico: los antepasados cuentan más aún que los vivos, y entre los vivos, se rinde mayor pleitesía al jefe del grupo, al adivino, al hombre medicinal o al brujo antes que a los demás, y ello debido en buena medida a su comunicación con los antepasados. En efecto, entre los individuos de varias culturas orales o sin escritura se ha venerado a los ancestros desde tiempo inmemorial:

El antepasado mítico queda obviamente representado como un ser que posee la fuerza mística más intensa. Él es la reserva y la fuente por excelencia de mana. Posee pues, *ipso facto*, la facultad de aparecer tanto bajo una forma como bajo otra, o bien de participar de una manera constante en ambas formas a la vez. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 39)

Asimismo, en el lenguaje empleado por culturas muy diversas — melanesia, australiana, banara... — se delatan las relaciones de parentesco que regulan internamente a los miembros de la tribu y les hace tomar parte en la unidad de su clan, conforme lo ha estudiado Codrington (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 64). Palabras como “hijo”, “hermano” o “padre” no quedan relegadas a su acepción consanguínea, no designan simplemente lazos de sangre, sino más bien los lazos espirituales identificativos de un clan. En cualquier caso, los lazos sanguíneos y filiales se aceptarían como tales y también en ellos intervendría la solidaridad consustancial entre los parientes más próximos. ¿Cómo reaccionaría un occidental ante la evidencia de que, entre los jíbaros, el hermano de un

difunto deba desposarse con la viuda de este, o ante la equivalencia ontológica entre suicidio y fratricidio? (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 76). Habría que postular en ambos casos la solidaridad espiritual y metafísica tematizada por Lévy-Bruhl. No asistiríamos a un “yo” aislado que sienta una especial empatía por sus allegados, conservando su individualidad intacta, sino que su propio ser se vería fuertemente determinado por el “yo” grupal. Se demuestra así que la noción de alma estudiada por Lévy-Bruhl se adecúa al modelo de representación colectiva legado por Durkheim, tal y como ha observado Anrubia (2008, pp. 5-6). Rubricando así un paradigma organicista, el clan o *Sippe*, la familia, alcanza unas cotas más sociales que sanguíneas. Toda injusticia debe ser reparada por encima de cualquier interés particular o inclinación afectiva. En efecto, Lévy-Bruhl pone en boca de Karsten lo siguiente:

Se considera que los miembros de una misma familia están adheridos de una forma orgánica los unos con los otros, de suerte que uno representa a todos y todos representan a cada uno. Lo que sucede a uno de los miembros de esta unidad social les sucede de hecho a todos y la responsabilidad del acto de uno de ellos incumbe a todos ellos. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 87)

Por más extraño que pueda parecernos, culpables e inocentes no se diferenciarían en el fondo, por lo que, si un ancestro se enfureciera, podría desatar su ira sobre el auténtico individuo agente (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 87); igual que si antaño alguien sufriera un rapto o un homicidio, no importaría que lo pagara literalmente quien lo cometió, pues valdría con que esa venganza se cobrara moral y colectivamente, como un rito necesario para resarcirse la comunidad. Así quedaría el alma colectiva en paz consigo misma.

Este tipo de pensamiento conecta al primitivo con una urdimbre tejida en torno al conjunto y no a la parte, en torno al alma colectiva. Ni siquiera la manera como el indígena entiende la propiedad resistiría a esta cosmovisión animatista. Al igual que el jefe indio Seattle trasladara

en su carta manuscrita al presidente estadounidense Franklin Pearce,⁸ se instaure un “*naturocentrismo*” crítico con la idea neoliberal de que los individuos puedan adueñarse de la tierra, roturarla y gobernarla para siempre. Únicamente el usufructo de la tierra es lo que el primitivo admitiría, pero nunca una idea soberana de propiedad, ya que ella no nos pertenece; y, además, dicho usufructo lo detentaría la colectividad, y no una personalidad aislada. Dicho por Lévy-Bruhl, “lo que puede ser concedido a los individuos y pasar de uno a otro es el disfrute del suelo y de la propiedad de sus frutos, así como también la de los árboles, pero nada más” (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 88). Se añade además la extrañeza que para los primitivos presenta cualquier acto de compraventa por parte del occidental (Lévy-Bruhl, 1985, p. 89): no podríamos según ellos desposeernos de un objeto —como si de una prenda se tratase— para transferirlo a otra persona, cuando, en puridad, la tierra no conoce ningún dueño y señor.

En última instancia, la supraindividualidad del alma lleva implícita una muy novedosa concepción sobre los números, contraria a nuestro *lógos* cuantificador:

[...] unidad, dualidad o pluralidad no son categorías o esquemas habituales de los objetos para su pensamiento en el mismo sentido que lo son para el nuestro. Nosotros estamos acostumbrados a la consideración abstracta de números y de sus relaciones. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 130)

Tampoco en cantidades coincide la cosmovisión primitiva con la nuestra, ya que lo uno puede ser doble, triple o, en definitiva, mayor que la unidad simple. Mediante participación, la parte y el todo quedan

8 Célebre resulta el episodio del jefe indio Seattle: “Esto lo sabemos: la tierra no pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece a la tierra. El hombre no ha tejido la red de la vida: es solo una hebra de ella. Todo lo que haga a la red se lo hará a sí mismo. Lo que ocurre a la tierra ocurrirá a los hijos de la tierra. Lo sabemos. Todas las cosas están relacionadas como la sangre que une a una familia” (Seattle, 1985; consultado en <https://bit.ly/3ciTXCs>, el 28 de noviembre de 2021).

cohonestados bajo una experiencia metamórfica mayor, y lo que para el occidental se restringiría a simplicidad y unicidad, para el indígena se traduciría en complejidad y multiplicidad. El alma singular y personal, diferenciada, se torna así alma colectiva y comunitaria, supraindividual; en suma, una realidad eminentemente polimorfa.

El alma primitiva y sus trasposiciones imaginarias

Vaya por delante que ante esta cosmovisión primitiva se difuminaría todo presupuesto dualista antropológico. Para Lévy-Bruhl, el indígena no entendería que cercenemos la realidad en un orden material, visible, tangible y extenso al que por convención llamamos “corpóreo”; y uno inmaterial, invisible, intangible e inextenso que denominamos “espiritual”. Según venimos sosteniendo desde el inicio, la fuerza principal que inunda todo cuanto existe —*mana*, *imunu*— brinda continuidad entre materia y espíritu, sobrepasando tan clásico pensamiento dicotómico, ontológico y/o antropológico. Así comprenderemos que lo espiritual pueda manifestarse sensiblemente y seguir preservando su condición espiritual, o que existan determinados cuerpos que bien pudieran reputarse “sutiles” (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 94).

Los límites que marca un primitivo para acotar su individualidad no coinciden con los nuestros. De igual modo, las huellas que un indígena deja en el suelo pertenecen a su individualidad tanto como los pies que las imprimen. En su yoidad importan sus pies junto con las huellas que estos dejan sobre el terreno; ambos van de la mano. Lo propio se podría decir sobre el esperma, los esputos, las uñas, el sudor, el cabello, los vellos de la piel, las ventosidades, las excrescencias o la orina; llevan infundidos el espíritu de su portador aun cuando este no se halle físicamente unido a ellos (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 95).

Junto con las partes del cuerpo, los objetos materiales también juegan un rol importante. Estos quedan impregnados de la personalidad y ánimo que les transfiere su creador, su usuario o portador (Lévy-

Bruhl, 1985 [1974], p. 109). Un atuendo sigue identificándose con quien lo viste por mucho que se lo quite, o una silla seguiría remitiendo a quien hubiera permanecido en contacto con ella, lo cual, para quien lo quisiera interpretar bajo parámetros científicistas, se debería a una inexplicable acción a distancia muy propia del pensamiento mágico-animista —lo cual ya fue estudiado por Frazer cuando buscaba fundamentar la magia contaminante— (*vid.* Frazer, 1981, pp. 63-71). Las representaciones colectivas atañerían asimismo a minúsculas entidades espirituales —y, para nosotros, imaginarias o fabuladas— que pulularían dentro de los propios objetos, desencadenando así los efectos que nosotros atribuiríamos a causas visibles y verificables al uso, en coherencia con nuestra etiología científica.

Por otro lado, Lévy-Bruhl resalta las peculiares manifestaciones en las que se encarnaría el alma primitiva: la sombra o la imagen reflejada. La sombra, como se verá posteriormente, ha constituido desde las más remotas culturas un fenómeno llamativo, hasta el punto que se la habría equiparado con el principio vital o el alma. Allá donde aparece se la reconoce como un aspecto del alma: si por algún encantamiento o sortilegio se atrapara, quedaría capturada el alma; de la misma manera que si fuera devorada por alguna criatura, sería fagocitada parte de su propia alma (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 116-117).

Lo mismo que con la sombra, al ver su imagen reflejada en el agua o en cualquier otro medio el primitivo experimenta una identidad con su alma, mientras que nosotros tomamos la imagen, cuya realidad a nuestro entender guarda semejanza —no identidad— con el propio yo, por algo totalmente independiente y externo a este (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 129). La sombra no constituiría un segundo “yo” paralelo al primero, un especial y etéreo *alter-ego*, sino un aspecto distinto del primer “yo” (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 130).

Igualmente, existe para el primitivo una importante diferenciación: dualidad y dualismo. Dejemos hablar al antropólogo francés:

Cuando el misionero afirma que la naturaleza del hombre es doble, ellos dan su consentimiento y lo dan con toda sinceridad. Pues mientras que la idea de un dualismo de sustancias les es desconocida, la de la dualidad del individuo les resulta en cambio perfectamente familiar. Creen en la identidad del hombre con su imagen, con su sombra, con su doble. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 172)

Efectivamente, al indígena le es extraño el dualismo antropológico de un cuerpo frente a un alma, cualesquiera que sean sus atributos; sin embargo, dan por supuesta la dualidad entendida como bipresencia, esto es, la existencia simultánea de una individualidad bajo dos coordenadas espaciales diferentes. Duplicidad, no dualismo, la asumirían los pueblos aborígenes como un hecho naturalizado: lo sobrenatural y lo natural, nuevamente, mantendrían una correlación ontológica indisociable.

No se aviene la concepción del indígena sobre la corporalidad con la que habitualmente nos hemos familiarizado en occidente, menos aún desde las coordenadas de un paradigma materialista. Una buena prueba de esto la conforma la bipresencialidad del individuo, emparentada con el tema del doble. Un indígena puede visualizar a su doble en animales como el guepardo o el lobo —de ahí las creencias en hombres-lobo u hombres-guepardo que aún subsisten entre algunas culturas primitivas—. La deslocalización del propio “yo” o fenómeno de bipresencia se postularía, según nuestro autor, para explicar que el individuo pueda existir a la vez en dos lugares distantes: por ejemplo, cuando una bruja está durmiendo a la par que volando por la noche no existe un original y una copia, sino que para un primitivo ambas representarían la misma bruja (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 143).

En este mismo sentido, Campbell ha relatado varias historias donde se acredita cómo, durante los sueños, los chamanes proyectan su “yo” en un doble onírico, lo que explicaría el vuelo chamánico, el viaje hacia el reino de los muertos y los espíritus ancestrales, con los que puede conversar (Campbell, 2005, pp. 237-385). Concretamente, el

Otro Mundo o mundo de los muertos conforma el reverso del plano de existencia de los vivos, sobre el que ha llamado la atención Harpur para enfatizar cómo se entrecruza este mundo con el de ultratumba y cómo el uno, cual espejo, reflejaría al otro, guardando ambos entre sí un paralelismo inverso (Harpur, 2013, p. 213). Otro tanto cabría decir sobre las máscaras totémicas, desde las que el chamán columbraría la parte humana que presentarían los animales, encarnaciones o reencarnaciones de antepasados o miembros de un clan. Departiendo sobre los *tjurunga* o bramaderas australianas, afirma Lévy-Bruhl:

Todo hombre tiene, pues, dos cuerpos, uno de carne y hueso y otro de piedra o de madera. Esta dualidad aparente no excluye la individualidad, compatible según la mentalidad primitiva, con el hecho de que un mismo ser esté presente a la vez en dos lugares diferentes. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 160)

Resulta interesante advertir sobre la muy estrecha ligazón entre el individuo y el antepasado totémico, que, de algún modo, se presenta también como doble suyo. La participación del “yo” se extiende a la de su antepasado sin que por ello se confunda con él. Mantiene el apropiado orden jerárquico, pero, de alguna manera complicada de encajar por nuestra mentalidad, el antepasado totémico deviene una de las fuentes principales del doble para cualquiera de los individuos pertenecientes al clan. Es simultáneamente la experiencia emocional, mística y axiológica la que, en fin, aquí se manifiesta. Según Anrubia:

El antepasado forma parte del sujeto, los otros del grupo son parte del sujeto, la imagen de uno es parte del sujeto... y toda esa unión íntima se funde por el elemento religioso que provoca y lleva consigo todo el aparejo emocional de la conciencia colectiva, junto con la cosmovisión moral y valorativa de esa sociedad. (Anrubia, 2008, p. 11)

Amén del cuerpo, el alma y el doble del alma, Lévy-Bruhl detecta en el nombre otra de las representaciones peculiares para designar lo que el primitivo concibe con la noción estudiada; por ello, el recién nacido aún no se reconoce íntegramente como humano, aún no ha entra-

do a formar parte del grupo. El nombre le dota de la necesaria catadura ontológica, le infunde reconocimiento y presencia comunitaria.

Análisis comparado entre el concepto de alma primitiva en la obra de Lévy-Bruhl y en el Antiguo Egipto

Como se ha visto en epígrafes previos, el concepto de individuo en la mentalidad primitiva es múltiple (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 113), albergando entre otros elementos el cuerpo físico, el “alma”, el principio vital, la sombra y el nombre, los cuales se solapan en ocasiones unos con otros en las explicaciones de los propios encuestados. A pesar de las considerables distancias geográficas entre muchos de estos grupos, este patrón se repite en lo esencial sin notables cambios. Del mismo modo, el enorme lapso de tiempo existente entre nuestro presente y la época en que la tradición religiosa egipcia existió no es obstáculo para observar que la población nilótica se autorrepresentó prácticamente con estos mismos aspectos, que de nuevo se entremezclan en algunos textos: el cuerpo físico, *djet*; el “alma”, *b3*;⁹ el principio vital, *k3*; el *akh*;¹⁰ la sombra, *šwt*; y el nombre, *rn* (*vid.*, Assmann, 2005, pp. 87-112; Adams, 2007; Hays, 2011, pp. 76-77); en las siguientes páginas, haciendo uso de la antropología como recurso comparativo, se confrontarán algunos de estos elementos de la escatología primitiva con los presentes en el Antiguo Egipto.

9 Este término guarda bastantes similitudes con nuestro concepto de personalidad, en tanto que recoge los atributos no físicos que hacen único a un ser humano. No obstante, *b3* también hace referencia al poder en tanto que capacidad, y por extensión se empleaba para con los dioses. A la muerte del individuo, el *b3* seguía con vida, teniendo entre sus misiones la de reencontrarse con el *k3* en el más allá. Por ello, entre otros motivos, el *b3* solía representarse con la forma de un ave de cabeza y brazos humanos.

10 En los primeros momentos, se consideró que este era resultado de la unión del *b3* con su *k3*, habitando el inframundo sin más cambios. Se solía representar con forma de *shabti*.

El cuerpo - *djet*

El primero de estos componentes se trata del cuerpo físico, del que se desarrollan aquí unas breves notas. Acerca del papel dado por las poblaciones primitivas, Lévy-Bruhl (1985 [1974], pp. 271-273) declara que es considerado el soporte para albergar la vida de los individuos, enfatizando la necesidad de su conservación para que el difunto pueda disfrutar de todas sus cualidades. Por este motivo, es tremendamente frecuente que en ellas se rehúsen enérgicamente las amputaciones:

[...] el primitivo, en general, no quiere oír hablar de amputación. Consentirá, a veces incluso con desidia, en recibir cuidados del médico blanco. Pero rehusará enérgicamente los del cirujano. Pues toda mutilación sufrida en esta vida repercutirá en el cuerpo del muerto. Ahora bien, hay un interés capital en presentarse en el más allá sin desgracias físicas y, sobre todo, con todos los miembros. “Un día un maorí se fracturó gravemente el brazo. Se le transportó al hospital más próximo. Pero rehusó dejárselo amputar si su padre no consentía. El viejo, una vez consultado, fue presa de un furor espantoso, alegando que su hijo tenía necesidad de su brazo en el otro mundo y que, por tanto, más le valía morir con tal que los conservara, puesto que no se le podría enviar cuando ya no estuviera allí”. Las observaciones de este género son innumerables. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 272)

Por lo que respecta al Antiguo Egipto, es bien sabido que el cuerpo, *djet*, tenía la misma consideración que la acabada de anotar, e igualmente se requería su preservación, en este caso mediante la momificación, sobre la que no es necesario profundizar en estas líneas, para que el difunto pudiera realizar su tránsito al más allá y aprovechar sus características.

La sombra - *šwt*

Acerca de la “sombra”, Lévy-Bruhl (1985 [1974], pp. 113-116) reconoce que, para la mentalidad primitiva, este concepto y el de alma presentan en ocasiones solapamientos, lo que dificultó enormemente su

comprensión para autores como Codrington y Callaway, dos misioneros anglicanos que trataron de ajustar esta y otras ideas a su concepción judeocristiana como un ente distinto del cuerpo que lo abandona tras el fallecimiento. Para el primero, la referencia a una sombra como parte del alma no sería otra cosa que un uso figurado y visible de esta última, en tanto que para los primitivos —al menos los indígenas de la Melanesia a decir de Codrington—, “pensar [...] equivale a ver. Lo que ha sido pensado debe tener, pues, la forma bajo la cual ha sido pensado” (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 114-115). Por su parte, para Callaway, sombra y alma serían términos sinónimos, aunque para poblaciones como los zulús, el empleo del primero se haría de manera literal como consecuencia de un envilecimiento de espíritu y una pérdida de noción del alma tal y como la entiende la concepción judeocristiana (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 115-116). Frente a ambas nociones, Lévy-Bruhl asume que dichos autores están parcialmente en lo cierto, tanto en el sentido figurado como en el literal del concepto de sombra que manejan, pero, eso sí, desprendido de cualquier regla de correspondencia con el concepto occidentalizado de alma:

[...] este “principio de vida”, al igual que las demás pertenencias del mismo género estudiadas más arriba, no es propiamente ni material ni espiritual. Con matices diferentes según las diversas sociedades, implica a la vez un objeto que para nosotros es completamente material, por ejemplo, la sombra proyectada en el suelo, la imagen reflejada en el agua, etc. -y asimismo virtudes místicas inseparables de este objeto y que son las que le dan importancia a los ojos de los primitivos. En este sentido es justo decir, con Codrington, que la sombra no es solo para ellos una porción de superficie más oscura que la que le rodea y que reproduce la forma del cuerpo iluminado, sino que es también el “alma”, es decir, la “vida” o el “principio de vida” del individuo. Pero no es menos verdad, como lo ha visto Callaway, que este “principio”, esta “alma”, se confunde con la sombra en sentido literal, en sentido físico. El primitivo no tiene necesidad como el misionero, para representarse el alma, de oponer una de las concepciones a la otra. No tiene la menor idea ni el menor presentimiento de que se tenga que elegir entre estas dos concepciones. Por ello tampoco puede decirse que las confunda

puesto que nunca las ha distinguido. Es ello lo que hace tan difícil al misionero comprender al primitivo y ser comprendido por él. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 116)

Un ejemplo de lo expuesto es la idea de sombra como pertenencia esencial de la vida de los nativos de Florida, citado por el propio Codrington. Según esta, ninguno de sus habitantes quería pasar por un recinto con agua sagrada —*vunuha*— cuando el sol se hallaba lo bastante bajo como para que sus sombras se proyectasen sobre la superficie del agua, pues en ese caso el difunto que habitaba allí se las quitaría. Asunto similar ocurría en las islas Banks, donde unas alargadas piedras conocidas como “muertos caníbales” —*tamate gangan*— tenían la capacidad de matar a quien pasase su sombra por encima de ellas (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 114). También Smith y Dale reflexionaron acerca de este concepto y de la posibilidad de que los jefes *ba-ilas* creyeran que los brujos podían robar la sombra de los humanos y, con ello, hacer que perecieran. Sin embargo, dejaron claro que el “yo” y la sombra no son un único ser, del mismo modo que la sombra a la que aquí se alude no es una cosa que se ve cuando alguien está a plena luz del día (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 116). De nuevo en su excursión sobre el alma, el antropólogo francés recurre a Codrington cuando hace referencia al término *niniiai* dentro de la lengua de Mota, la cual significa sombra y reflejo, mediante los cuales se puede herir la integridad de un humano, pero que no se emplea nunca como sinónimo de alma (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 119).¹¹

La traslación del concepto de sombra manejado por Lévy-Bruhl encuentra igualmente fácil acomodo al Antiguo Egipto, donde se creía que la sombra (Shaw y Nicholson, 2002 [1995], p. 267), *šwt*, en tanto que nadie puede desprenderse de ella, albergaba algo de la esencia de su portador (Adams, 2007; Mantellini, 2007; Lekov, 2010; Régen,

11 Para más ejemplos similares (*vid.* Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 123-128).

2012).¹² Esto explica que, en un primero momento, a la sombra humana se la denominara como a la de cualquier otro objeto (Mantellini, 2007, p. 1238).¹³

En el caso egipcio, desde el punto de vista escatológico la sombra podía considerarse positiva o negativa (Lekov, 2010, pp. 43-45). Si ocurría lo primero, podía ser divinizada tras el juicio al difunto, acompañando al *ba* como condición necesaria para conseguir la perfección del fallecido en el Más Allá (Mantellini, 2007, p. 1239). En este sentido, la mayoría de las viñetas que representan el Encantamiento 92 del Libro de los Muertos muestran la entrada de la tumba o la capilla funeraria y una representación del *b3* volando hacia la puerta o saliendo de ella junto a la sombra del muerto —papiro BM 9949 Ap; papiro Boulaq 21 Cc; papiro Turín 1791=Lepsius 1842; papiro Ani BM 10470—. En otras ocasiones, la imagen del difunto es sustituida por una sombra negra. Es el caso de los papiros Neferubenef, Neferenpet, Anchesenmwt y de las TT219 y TT290, todos ellos datables entre la XVIII y la XXI Dinastías (ca. 1550-945 a.C.). En caso contrario, si la sombra albergaba algún resquicio de maldad, dado que podía perturbar a los vivos, provocándoles incluso la muerte, se le reservaban dos posibles finales. Por un lado, en las inscripciones egipcias se pide que se selle su figura en el interior de la tumba imposibilitando su salida (Lekov, 2010, p. 45). Por otra parte, tras el juicio al *b3*, la sombra podía ser decapitada y/o devorada por Ammit (Mantellini, 2007, pp. 1239-1240) o por otros monstruos del inframundo.¹⁴ De ello ha quedado testimonio en varios pasajes egipcios al menos desde el II milenio a.C.:

12 Para un similar empleo de las expresiones en latín *umbra*, en castellano “tener buena/mala sombra” y en árabe “sombra ligera/pesada” (vid. Ruggieri, 2009).

13 Frente a esta explicación, otros autores han propuesto que la sombra del difunto, dado que en ocasiones se representó a tamaño pequeño y/o como una figura negra, habría simbolizado el renacimiento —niño pequeño— y la muerte —color negro— del fallecido (vid. Manniche, 1979, p. 17; Lekov, 2010, p. 50).

14 En la concepción primitiva, el cadáver del difunto podía en ocasiones ser mutilado, incluyéndose en esta acción su decapitación, para que el muerto no fuera

¡Oh Atum que resides en la Gran Morada, Señor de las Enéadas, sálvame de aquel dios que vive gracias a la matanza, que tiene faz de perro y piel de hombre! Es el guardián de los meandros del Lago del Fuego, engulle las sombras, despedaza los corazones, inflige heridas, pero sin ser visto. (*Textos de los Sarcófagos* IV, 310-315; Scandone, 1991, p. 30)

¡Vuestros cuerpos deben ser sometidos a suplicio con el cuchillo que atormenta, vuestras almas aniquiladas, vuestras sombras holladas, vuestras cabezas mutiladas! ¡No os mantengáis derechos, sino posad sobre vuestras cabezas! ¡No podéis huir, no podéis poner os a salvo! (*Libro de Amduat* 189, 1-7; Scandone, 1991, p. 34)

Esta relación entre el inframundo, las sombras y partes del cuerpo mutiladas —entre ellas especialmente la cabeza—, se encuentra también en la fórmula 335 del Libro de los Muertos, donde los pecadores son introducidos en enormes calderos ubicados en el “Lugar de Aniquilación”. Era en esta región del inframundo, la más tenebrosa y caótica de ultratumba, donde actuaba Ammit, un monstruo antropófago mezcla de los tres animales más temidos y mortíferos del área nilótica: el cocodrilo, el felino y el hipópotoamo. Allí, los calderos eran empleados para cocer cabezas, corazones, cuerpos, almas y sombras de los perversos. En relación con esta circunstancia, otro detalle de especial interés sobre las sombras deriva de los recursos empleados por los artesanos egipcios a la hora de representarlas. Lo habitual es que estas fueran pintadas totalmente de negro, lo que a veces supuso que se dibujara junto al difunto una efigie de este color en la misma postura que aquél (Riggs, 2006, pp. 134-136 y 146) (figura 1, 1-2). En algunas ocasiones, estas sombras aparecen tanto dentro como cerca de un caldero que Ammit se dispone a consumir (figura 2, 1). En otros ejemplos, el aviso de un posible castigo por parte de la devoradora era recreado con una escultura de rasgos leoninos que tenía una cabeza negra bajo sus patas (figura 2, 2). También existen casos en los que las sombras aparecen directamente en las fauces de la bestia mientras otras suplican no ser engullidas con las manos levantadas (figura 2, 3).

peligroso para con los vivos (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 227-228).

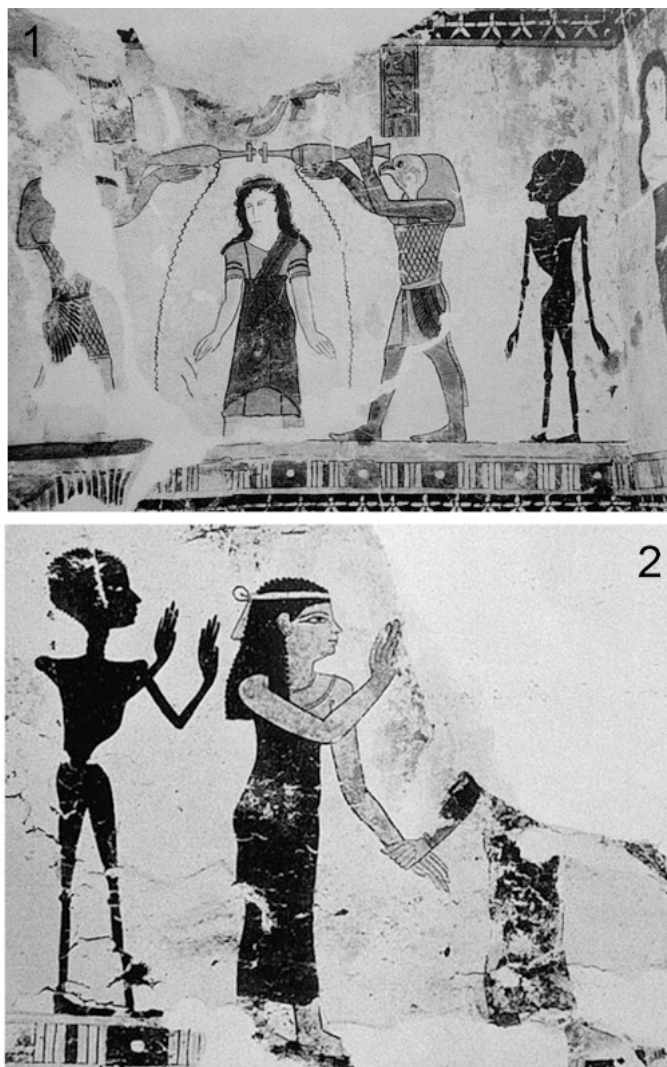


Figura 1. Representaciones de la difunta y de su sombra: 1) Pared oeste de la antesala de la tumba-casa 21 de Tuna el-Gebel (siglo I d.C.) (Riggs, 2006, p. 135). 2) Pared este de la antesala de la tumba-casa 21 de Tuna el-Gebel (siglo I d.C.) (Riggs, 2006, p. 136).

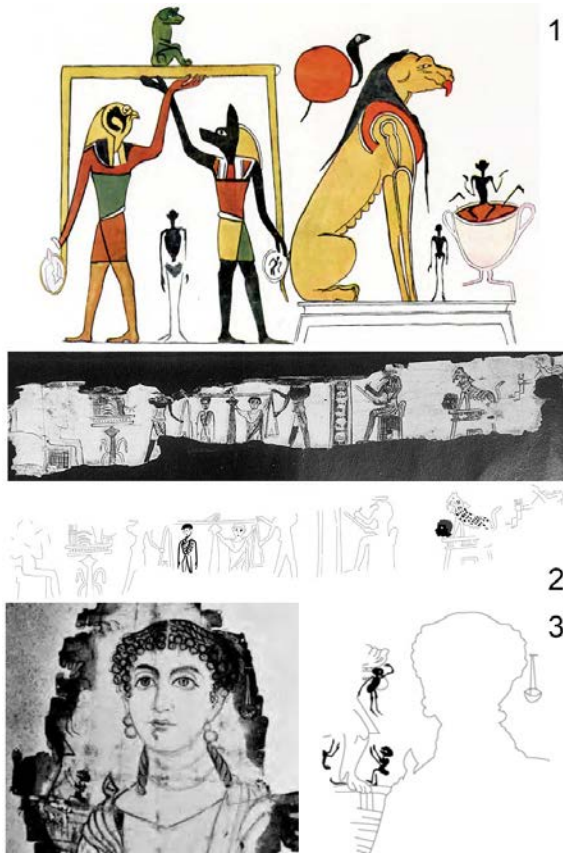


Figura 2. Representaciones de Ammit junto a las sombras: 1) Pared A-B de la Tumba Bisping de 1897 —Akhmim— (siglo I d.C.) (Régen, 2012, p. 636). 2) Fragmento del cartonaje de una momia de aire helenístico con escena del juicio ante Osiris. Puede observarse la sombra del difunto debajo de la balanza y la cabeza de una sombra idealizada ante las patas delanteras de Ammit a la derecha (siglo I d.C.) (Museo Greco-romano de Alejandría, n° inv. desconocido) (Riggs, 2006, p. 146). 3) Escenas funerarias representadas en un lienzo con aire greco-romano. En la parte inferior izquierda Anubis asiste al difunto sobre el lecho funerario. En la parte superior derecha hay detalles de la balanza para el juicio ante Osiris. En la esquina superior izquierda se observa a Ammit devorando sombras suplicantes —Saqqara— (siglo I d.C.) (Museo Egipcio de Berlín, n° inv. 11652) (a partir de Régen, 2012, p. 634, fig. 6 y p. 635, fig. 6 bis).

El doble - k3

La creencia en que una persona pueda ser a la vez una, dos o varias es algo que a la mentalidad primitiva no le sorprende. Dentro de este carácter plural, normalmente tiene cabida la existencia de un principio vital que se manifiesta como un “doble”. Describir este concepto es ciertamente complejo, ya que su definición por parte de las sociedades descritas por Lévy-Bruhl (1985 [1974], pp. 118-132) se encuentra llena de aristas y matices que dificultan ofrecer una síntesis homogénea para todos los casos; más si cabe cuando los términos empleados por los propios entrevistados en el seno de estas poblaciones presentan límites difusos, no solo por la problemática inherente a su traducción, sino porque los mismos encuestados muestran en ocasiones dudas a la hora de racionalizar sus ideas. A pesar de dichas dificultades, es una idea bastante extendida en la mentalidad primitiva la existencia de una fuerza vital diferente al concepto cristiano de alma, que se manifiesta tanto dentro como fuera de cada individuo.

Un primer ejemplo, recogido por Best, procede de los maorís de Nueva Zelanda. En su lengua existen términos escatológicos para sombra, imagen, doble. Es el caso de *wairua*, empleado en ocasiones como sombra, en otros contextos como imagen inmaterial cualquiera y también como principio vital. Bajo esta última acepción, *wairua* parece presentar dos aspectos: (1) es una cualidad inmaterial que sobrevive al cuerpo físico y (2) a veces ciertas prácticas mágicas pueden destruirlo causándose con ello la muerte de dicho cuerpo (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 123-124).

En otras ocasiones, el concepto de “doble” puede aplicarse en los humanos de manera extrasomática a objetos y animales. Siguiendo de nuevo a Codrington, es el caso de lo observado en el idioma mota, una lengua hablada en la isla homónima perteneciente a las Islas Banks de la República de Vanuatu, en el sur del Océano Pacífico. En ella existen dos términos que se complementan y que designan la existencia de un doble: de un lado *atai*, “sombra, reflejo”, de otro *tamaniu* usado como

“parecido, retrato”. Bajo el primero, se designa el reflejo, en tanto que doble de una persona. Se entiende que dicho *atai* prospera, padece, vive y muere junto al individuo. Con el segundo, se hace referencia al doble que solo tienen determinadas personas que encuentran una relación especialmente fuerte entre sí y ciertos animales o elementos en la naturaleza, con los que ellas mismas o la comunidad sienten que están íntimamente relacionadas. Hasta tal punto esto es así que, si el animal muriera o el objeto se rompiera, el humano igualmente fallecería, no de modo físico, sino espiritualmente (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 119-120). En palabras del autor francés:

Dejemos de lado la idea de alma, que pertenece, por completo, a Codrington. De hecho, esa idea es extraña a los indígenas, por lo menos bajo la forma en que este la formula; si esa idea se introduce en las representaciones de estos primitivos termina por convertir a estas todavía en menos inteligibles. De los textos que acaban de citarse se desprende simplemente: *a)* la existencia de un “segundo yo”, ser un objeto misteriosamente unido con el hombre; *b)* la solidaridad mística de este ser u objeto con el individuo que vive y muere al mismo tiempo que él; *c)* la definición de este ser u objeto como *atai*, *tamaniu*, *niniaí*, *nunuai*, *nunu*, es decir, como sombra, reflejo, imagen, eco, doble. En este punto resulta difícil adaptarse a la mentalidad primitiva. Si estas representaciones comportasen netamente la dualidad del hombre y de su *atai* o *tamaniu*, etc., por estrecho que fuera el lazo entre sus destinos, podríamos, si no comprender, por lo menos admitir a la vez su distinción y su solidaridad. Si implican por el contrario una identidad completa, podríamos también resolver la dificultad. Pero parece que esa representación a la vez afirma esa identidad y al mismo tiempo la niega.

Esto constituye como se sabe un rasgo característico del pensamiento rígido por la ley de participación. Para la mentalidad primitiva, dos entidades pueden constituir un único ser. En el caso presente, el *atai* o *tamaniu* parece un ser distinto del individuo y al mismo tiempo se confunde con él. En el fondo de la representación de las pertenencias del individuo, hemos hallado una consustancialidad mística entre ellas y él. Eso mismo reencontramos en el fondo de la representación de su sombra, de su reflejo, de su doble, etc. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 119)

Para el pensamiento occidental, la semejanza consiste en una relación entre dos entidades: una persona y su imagen en una fotografía, una persona y su reflejo en el agua, una persona y su sombra, etc. Sin embargo, para la mentalidad primitiva la imagen no es una reproducción del original distinta de él, sino consustancial al individuo. Es precisamente este matiz el que dota de sentido, entre otras cosas, a la magia simpática (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 129). De igual modo, los alimentos y objetos también tienen su doble, siendo dichos dobles de los que disfrutaban los difuntos cuando se les ofrendan y se depositan en sus tumbas (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 239).

Por su parte, la existencia de un concepto equiparable a la idea de “doble” aquí descrita se encuentra en el Antiguo Egipto bajo la noción del *k3* (Shaw y Nicholson, 2002 [1995], p. 146). El interés que ha generado su figura en los últimos dos siglos y las diferentes acepciones propuestas para explicarla sobrepasan con creces los límites de extensión del presente trabajo (*vid.* Boshakov, 1997, pp. 123-132, con bibliografía asociada). No obstante, habitualmente, aunque no sin problemas dada la complejidad para definirlo, el *k3* ha sido entendido como el principio vital, la sustancia que permite diferenciar a una persona viva de una fallecida. Esta fuerza vital venía a la existencia en el mismo momento en que el egipcio nacía, teniendo la consideración de su “doble” (Boshakov, 1997, pp. 152-154) y siendo representado artísticamente como una figura humana de pequeño tamaño de pie junto al ser vivo. Tras la muerte de un individuo, el *k3* continuaba con vida, requiriendo ser nutrido con el *k3* de alimentos y bebidas. Detalle interesante es que, en ocasiones, y de acuerdo con la tradición elefantina, Khnum, en tanto que dios creador, era mostrado modelando el *k3* del mismo modo en que daba forma a los cuerpos de la humanidad (figura 3).

El nombre - *rn*

La importancia del nombre en las poblaciones primitivas queda igualmente de manifiesto en la obra de Lévy-Bruhl (1985 [1974], pp. 177-

181). Según su mentalidad, un recién nacido no era considerado vivo en su totalidad desde el instante de su concepción. Parafraseando a Van Wing:



Figura 3. Creación del cuerpo de Amenhotep III y su *k3* a manos del dios Khnum en su torno de alfarero. Sala de los nacimientos del templo de Luxor (XVIII Din.) (Ilan y Rowan, 2019, p. 261).

Un recién nacido no es un *nuana*, un niño, no es más que un *kimpiatu*. Le falta un nombre para ser *nuana* completo. *Kimpiatu* significa oruga o crisálida. [...] El nombre, en la concepción de los *bampangus* [etnia que habita la región administrativa del Bajo Zaire, entre el Inkisi y el Kwango], debe añadirse a los tres elementos de que se compone el niño cuando viene al mundo, es decir, el cuerpo, el alma y el doble del alma; estos tres elementos solo forman un *kimpiatu*, una crisálida; el nombre añadido forma un *nuana muntu*, un niño del hombre. El nombre no es pues una simple etiqueta. Es un elemento constituyente de la personalidad y un símbolo característico e individualizante. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 178)

La incorporación del bebé al seno del grupo requiere por norma general de un tiempo prolongado, hasta el punto de que, para los kayans de Borneo, sin nombre el niño no cuenta como miembro de una familia. Cuando ese momento llega, tienen lugar diversas ceremonias según las sociedades analizadas. Comúnmente, entre todas ellas la más importante es nombrar al infante, que puede recibir el antropónimo de un antepasado por sus características físicas o gestuales. Solo a partir de entonces se le integra de pleno derecho en la comunidad. Como el propio Lévy-Bruhl recuerda, se trata de “‘descubrir’ cuál es su nombre, es decir, cuál es el miembro de la familia que revive en él” (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 180-181). De este matiz se desprende, siguiendo la opinión de Van Wing, que dar nombre a un niño no es simplemente otorgar una etiqueta con la que hacer referencia a su persona, sino generar un distintivo “individualizante” que le dote de unas cualidades concretas que marquen su personalidad.

Detalles similares se conocen en el Antiguo Egipto acerca del nombre, *rn*, donde fue considerado otro de los elementos básicos en la configuración del individuo. El nombre fue tratado como parte viviente de cada persona, asignado inmediatamente al nacimiento de esta para que pudiera existir en plenitud. Este asunto no hay que entenderlo en sentido metafórico, sino metafísico; de ahí que guardara estrechas conexiones con el *k3*, hasta el punto de que en época ramésida esta misma palabra fue empleada para designar el término nombre (Boshakov, 1997, pp. 154-157).¹⁵ Ejemplo de ello es que el recuerdo perdurable del antropónimo de alguien tras su muerte era entendido como la continuación de su esencia vital, por lo que en ocasiones algunos faraones se afanaban en destruir todas las imágenes y cartuchos posibles de determinados antecesores en el cargo, realizando con ello una verdadera *damnatio memoriae* (Shaw y Nicholson, 2002 [1995], p. 194).

15 Resulta sugerente que, del mismo modo que en maorí y en mota los significados de las palabras sombra y doble/principio vital se solapan, en egipcio ocurriera lo mismo en ocasiones entre nombre y doble/principio vital.

Conclusiones

Tras todo lo expuesto en apartados anteriores, se colige la importancia del paradigma al que se adscribe la mentalidad primitiva en el origen de las creencias religiosas, diferente al predominante en la tradición occidental contemporánea, y próxima a la espiritualidad egipcia, sin que exista solución de continuidad estricta entre ambas.

Mediante la información aportada por Lévy-Bruhl acerca de la noción de alma primitiva, se hace preciso insistir en la interpretación, desde parámetros no exclusivamente occidentales, del pensamiento emergente de este tipo de poblaciones. Así, podremos promover una lectura más lúcida y apropiada sobre los posibles fundamentos metafísicos y antropológicos del ser humano, y sus manifestaciones en el complejo y rico fenómeno de la religión.

Esta cosmovisión primitiva no agota sus posibilidades interpretativas dentro de las comunidades ágrafas. El caso egipcio aquí analizado demuestra que poblaciones con un largo legado escrito y una conformación religiosa no exclusivamente animatista, pueden seguir manteniendo e implementando un ideal de alma estrechamente vinculado con el propuesto por Lévy-Bruhl. Asimismo, el registro arqueológico y textológico de otras poblaciones coetáneas dentro del marco mediterráneo y próximo-oriental podría interpretarse en sentido análogo. Resta, por tanto, seguir explorando la aplicabilidad de estas ideas a dichas comunidades en detrimento de las hipótesis dualistas —cuerpo/alma— que se han venido planteando habitualmente.

Referencias bibliográficas

- ADAMS, C. (2007). *Shades of Meaning: The Significance of Manifestations of the Dead as Evidenced in Texts from the Old Kingdom to the Coptic Period*. En M. Cannata (Ed.), *Current Research in Egyptology 2006: Proceedings of the Seventh Annual Symposium* (pp. 1-21). Oxbow Books.

- ANRUBIA, E. (2008). Acercamiento a la noción “cognoscitiva de representación colectiva”. El caso histórico de Lévy-Bruhl. *Gazeta de Antropología*, 24(2). <https://bit.ly/3qMhQKS>
- ASSMANN, J. (2005). *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Cornell University Press.
- BOSHAQOV, A. O. (1997). *Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom*. Harrassowitz Verlag.
- CAMPBELL, J. (2005). *Las máscaras de Dios: mitología primitiva*. Atalanta.
- CANTÓN DELGADO, M. (2001). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel.
- DURKHEIM, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.
- FRAZER, J. G. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica.
- GÓMEZ PEÑA, A. (2017). Tras las huellas de lo sagrado: un repaso crítico por las propuestas darwinistas para explicar la conducta religiosa. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 22, 203-220. <https://doi.org/10.5209/ILUR.57413>
- HARPUR, P. (2013). *La tradición oculta del alma*. Atalanta.
- HAYS, C.B. (2011). *Death in the Iron Age II and in First Isaiah*. Mohr Siebeck.
- HORTON, R. (1980). *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*. Anagrama.
- ILAN, D., Y ROWAN, Y. (2019). Expediting reincarnation in the fifth millennium BCE: interpreting the Chalcolithic ossuaries of the Southern Levant. *Oxford Journal of Archaeology*, 38(3), 248-270. <https://doi.org/10.1111/ojoa.12171>
- KECK, F. (2008). *Lucien Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*. CNRS Editions.
- LEKOV, T. (2010). The Shadow of the Dead and its representations. *The Journal of Egyptian Studies*, 3, 43-61.
- LÉVY-BRUHL, L. (1985 [1974]). *El alma primitiva*. Península.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1984). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- MALINOWSKI, B. (1929). Review of the “Soul” of the Primitive by Lucien Lévy-Bruhl. *Journal of Philosophical Studies*, 15(4), 421-422.
- MANNICHE, L. (1979). The Complexion of Queen Ahmosi Nefertere. *Acta Orientalia*, 40, 11-19. <https://doi.org/10.5617/ao.5115>
- MANTELLINI, E. (2007). L'ombre pour les Anciens Égyptiens. En J.C. Goyon y C. Cardin (Eds.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists* (pp. 1237-1242). Uitgeverij Peeters.
- MERCIER, P. (1974). *Historia de la antropología*. Península.

- MORIN, E. (2008). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Kairós.
- RÉGEN, I. (2012). Ombres. Une iconographie singulière du mort sur des “linceuls” d’époque romaine provenant de Saqqâra. En A. Gasse, F. Servajean y C. Thiers (Eds.), *Et in Ægypto et ad Ægyptum. Recueil d’études dédiées à Jean-Claude Grenier* (pp. 603-648). Université Paul Valéry.
- RIGGS, C. (2006). *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion*. Oxford University Press.
- RUGGIERI, L. (2009). Una propuesta sobre el origen de la expresión buena sombra. *Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, XVII.
- SCANDONE, G. (1991). El más allá en el Antiguo Egipto. En P. Xella (Ed.), *Arqueología del Infierno. El más allá en el mundo antiguo próximo-oriental y clásico* (pp. 11-43). AUSA.
- SERVICE, E. R. (1984). *Los orígenes del Estado y de la civilización. El proceso de evolución cultural*. Alianza.
- SHAW, I., Y NICHOLSON, P. (2002 [1995]). *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. The American University in Cairo Press.
- SINHA, V. (2007). The Conceptualization of “Primitive Mentality”: Reading Lucien Lévy-Bruhl and Franz Boas as Methodologists. *Asian Journal of Social Science*, 35(4-5), 681-708. <https://doi.org/10.1163/156853107X240387>
- SÚJOV, A. D. (1968). *Las raíces de la religión*. Grijalbo.
- TRIGGER, B. C. (1992). *Historia del pensamiento arqueológico*. Crítica.