

## ***Algunas consideraciones sobre la religión en Tylor y Lévy-Bruhl***

**Franco, Francisco**  
Universidad de Los Andes  
Mérida-Venezuela

### **Resumen:**

En este artículo se intenta contrastar algunas ideas de Tylor y Lévy-Bruhl sobre las creencias religiosas. Partiendo de que fueron “antropólogos de gabinete”, revisamos algunas de las premisas del evolucionismo antropológico y el uso de parte de estos autores de “informes” escritos por viajeros, oficiales, aventureros, comerciantes, misioneros, etc. en los cuales basaron sus teorías y sobre todo algunas ideas acerca de la religión.

**Palabras clave:** Tylor, Lévy-Bruhl, evolucionismo antropológico, creencias religiosas.

### **Abstract:**

In this article one tries to confirm some ideas of Tylor and Lévy Bruhl on the religious beliefs. Departing that were «anthropologists of *cabinet*», we check some of the premises of the anthropologic evolutionism and the use on behalf of these authors of “reports” written by travelers, officials, adventurers, merchants, missionaries, etc. On which they based his theories and especially some ideas it brings over of the religion.

**Key words:** Tylor. Lévy Bruhl. Anthropologic Evolutionism. Religious Sciences.

---

\* **Nota del Comité Editorial:** Artículo culminado en mayo de 2006, enviado a ANUARIO GRHIAL en junio y aprobado para su publicación en septiembre del mismo año.

\*\* Licenciado en Historia, con Maestría en Etnología (ULA). Profesor Asistente, adscrito al Departamento de Antropología y Sociología. Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. e-mail: [franco@ula.ve](mailto:franco@ula.ve)

Borges en uno de sus cuentos muestra una imagen emblemática e irónica del tipo de testimonio del cual se sirvieron los primeros etnólogos para estudiar las llamadas “sociedades primitivas”<sup>1</sup>. El protagonista, un misionero inglés, escribe acerca de sus experiencias en una tierra lejana, con un pueblo extraño que difícilmente puede calificarse de humano. El relato, que lleva por nombre *El informe de Brodie*, termina con la siguiente meditación:

“Escribo ahora en Glasgow. He referido mi estadía entre los Yahoos, pero no su horror esencial, que nunca me deja del todo y que me visita en los sueños. En la calle creo que me cercan aún. Los Yahoos, bien lo sé, son un pueblo bárbaro, quizá el más bárbaro del orbe, pero sería una injusticia olvidar ciertos rasgos que lo redimen. Tiene instituciones, gozan de un rey, manejan un lenguaje basado en conceptos genéricos, creen, como los hebreos y los griegos, en la raíz divina de la poesía y adivinan que el alma sobrevive a la muerte del cuerpo. Afirman la verdad de los castigos y de las recompensas. Representan, en suma, la cultura, como la representamos nosotros... No me arrepiento de haber combatido en sus filas, contra los hombre-monos. Tenemos el deber de salvarlos. Espero que el Gobierno de Su Majestad no desoiga lo que se atreva a sugerir este informe.” (Borges 1986:226).

El protagonista, a la vez, es un colonizador, un misionero y un etnógrafo; la impresión que se hizo del contacto y convivencia con pueblo tan extraño y “primitivo” se traduce en sus memorias en un extraño asombro —“horror” precisa Borges— y en un afán por describirlo y, posiblemente, salvarlo. Esa extrañeza, sin embargo, es matizada, identificando algunos de esos aspectos terribles de aquellos bárbaros a la civilización occidental.

Este cuento ilustra uno de los rasgos más significativos de los primeros antropólogos del siglo XIX: nunca, o muy pocas veces, se acercaron a los pueblos que estudiaron, por el contrario se sirvieron de los testimonios de

misioneros, viajeros, funcionarios, aventureros, escritores y comerciantes europeos que tuvieron contacto con esos pueblos; testimonios que en el cuento del *Informe de Brodie* tienen un modelo y por tanto muestra los rasgos más resaltantes de aquellos escritos.

Desde hace mucho tiempo estos “informes” han sido utilizados por los etnólogos e historiadores sin suficiente crítica; hace tiempo también que ya no se les concede la confiabilidad que en el pasado se le otorgaba a todo documento escrito.

Esta primera desconfianza hacia los testimonios escritos de “segunda mano” comienza a manifestarse entre los etnólogos a fines del siglo pasado, cuando entre ellos se generaliza la idea de que debían recoger su propia información en el campo. Los trabajos de Franz Boas entre los esquimales (1883-1884) sirvieron de experiencia notable para el cambio de orientación de la disciplina etnológica hacia el trabajo etnográfico. Pero va a ser a partir de 1922 con los trabajos de Malinowski que definitivamente se impondrá el trabajo de campo como modelo metodológico de la etnología (Mair, 1973:35).

Sin embargo, la carencia de datos verdaderamente etnográficos, por la inexistencia de etnógrafos profesionales, y la enorme influencia del método comparativo, ligado estrechamente a la teoría evolucionista, llevaron a los primeros antropólogos a servirse casi exclusivamente de testimonios de segunda o tercera mano; incluso, ya bien entrado el siglo XX, los antropólogos continuarán sirviéndose de los testimonios de oficiales, viajeros, escritores, naturalistas, etc. para el estudio de las “sociedades primitivas” de manera importante.

En este artículo exploraremos algunos textos de Edward Burnett Tylor y Lucien Lévy-Bruhl, clásicos de la antropología pero que son considerados precursores por no haber realizado etnografía; sin embargo en la historia de la disciplina continúan jugando un influyente papel. Intentaremos, a partir de las consideraciones preliminares acercarnos a cómo plantearon el problema de las creencias religiosas.

## 1. Edward Burnett Tylor y Lucién Lévy-Bruhl

La importancia de Tylor en la historia de la antropología es destacada y su puesto como antropólogo indiscutible. De su viaje a México en 1856 publica un libro titulado *Anahuac, or México and the mexicans, ancient and modern* (1861), no es considerado un trabajo etnográfico aunque sí un buen libro de viajes, en el cual da muestra de sus primeras preocupaciones etnológicas<sup>2</sup>. Años después (1884) volverá a México en una corta visita a los indios pueblos<sup>3</sup>.

Lévy-Bruhl de formación primordialmente filosófica, al igual que Tylor, puede calificársele de “etnógrafo de poltrona”, a pesar de haber viajado por diversos países no europeos.<sup>4</sup> En todo caso, más que disculpar a Lévy-Bruhl por no haber hecho trabajo de campo, es importante señalar su contribución a la formación de etnólogos profesionales con la creación, junto con Marcel Mauss y Paul Rivet, del Instituto de Etnología de la Sorbona en 1925. En esta institución se formaron gran número de investigadores que aprendieron (en teoría y práctica) la importancia del trabajo etnográfico, ejemplos ilustres son: Soustelle, Lévi-Strauss, Griaule y Leenhardt (Duvignaud, 1977:98).

Tylor contribuyó a guiar el camino de la nueva disciplina antropológica y dejó muchos aportes particulares en el estudio de la cultura. Entre otros, tenemos su descripción comparativa de las técnicas de hacer fuego por todo el mundo, la mejor según algunos; asimismo, la invención de términos especializados que han persistido en la antropología hasta hoy en día; por último, la introducción de la estadística en el estudio de la cultura (Bohannon, 1992:62; Lowie, 1974:102).

En el primer volumen de su obra *Primitive culture* Tylor desarrolló la teoría evolucionista partiendo de una noción básica, descriptiva y general sobre la cultura, que continúa siendo usada con gran confianza por antropólogos y no antropólogos. La conocida definición reza así:

“...la cultura y la civilización tomada en su sentido etnográfico más amplio, es ese complejo total que incluye

conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad...” (Tylor 1992:64).

Otro de los aportes más difundidos de Tylor es su teoría sobre el *animismo* que intentaba explicar el origen de la religión “primitiva”, Lowie (1976) afirma que fue realmente influyente, aceptado en los círculos antropológicos por largo tiempo, gracias a su consonancia con el pensamiento de la época, el uso abundante de documentación y su gran reputación “como cabeza de la nueva ciencia” (p. 121). Si bien, su teoría ya no es aceptada, su definición mínima de la religión, “la creencia en Seres Espirituales” (Tylor 1981:27), continúa usándose con cierto consenso.<sup>5</sup>

Lévy-Bruhl no gozó del prestigio ni del reconocimiento del que fue objeto Tylor en el campo de la antropología, en parte, porque provenía de la filosofía; sin embargo, sus obras más influyentes y polémicas trataron temas antropológicos,<sup>6</sup> siendo el de la “mentalidad primitiva” la categoría a la que dedicó mayor atención. Ejerció gran influencia en los primeros etnólogos profesionales que salieron de la Sorbona; así por ejemplo: Maurice Leenhardt (1974) al comienzo de su obra más importante *Do Kamo* (publicada en 1947) lo recuerda, para rendirle homenaje, señalando que había trazado “un cuadro magistral de la mentalidad primitiva” (p. 31); que estaba en aquel momento siendo completado y corregido por otros investigadores.

Duvignaud (1977) sostiene que la influencia de Lévy-Bruhl en las ciencias sociales fue importante porque durante treinta años, aproximadamente, sus investigaciones sobre el pensamiento, provocaron serios trastornos en la estructuras de la investigación: “...la afirmación de la diferencia específica y la exigencia de buscar varias lógicas, la tipología de los modos de conocimiento y de las formas sociales... [influyeron] a la vez en la historia y en la filosofía...” (p. 115). De esta manera, en psicología lo siguieron Blondel y Dumas, en la filosofía Bergson, en la historia la escuela de los *Annales* (Duvignaud, 1977:115)

y en América Latina parece haber despertado un tardío interés hacia los años cuarenta (Lévy-Bruhl, 1957:15). También recibió muchas críticas: el uso en sus obras de los términos “inferiores” y “superiores”, el no haber realizado trabajo etnográfico y el uso de los conceptos de mentalidad “prelógica” y “mística” (Lévy-Bruhl, 1957:19).

Estas dos últimas categorías, fundamentales en el trabajo de Lévy-Bruhl, son definidos claramente en su libro *Las funciones mentales de las sociedades inferiores* (1910). En primer lugar, aclara que usa esos términos por falta de otros más apropiados, lo cuales se refieren a las relaciones mentales que se establecen en la llamada mentalidad primitiva, la cual frecuentemente equivale a *místico*. Para el autor, esta palabra no alude al misticismo religioso de occidente, sino a “la creencia en las fuerzas, en las influencias, en las acciones imperceptibles a los sentidos, y, sin embargo, reales”. La idea de que son las representaciones, los símbolos, los rituales los que “producen”, o provocan las percepciones.<sup>7</sup> Algo con lo que no necesariamente estaríamos en desacuerdo en la actualidad.

Por otro lado, *prelógico*, no señala una etapa anterior al pensamiento lógico, tampoco quiere decir que la mentalidad “primitiva” sea *antilógica* o *alógica*, sólo quiere significar “que no se limita ante todo, como nuestro pensamiento, a abstraerse de la contradicción. Obedece a la ley de la participación” (Citado por Briceño, 1966:54). Según Evans-Pritchard (1979) Lévy-Bruhl hila demasiado fino, pues por ‘prelógico’ apenas entiende otra cosa que acientífico o acrítico, lo cual no se refiere a su capacidad de razonar sino a las categorías con las cuales razona. No habla de una diferencia biológica o psicológica entre los primitivos y los occidentales, sino de una diferencia social, de la tradición cultural. (p. 135). No obstante, Lévy-Bruhl comparaba a los “primitivos” con los científicos, cuando estos hacen ciencia, cuando pensaban como investigadores, racionales, sistemáticos, observadores, meticolosos con sus hipótesis y metodologías, etc. Se le olvidó considerar que esos mismos científicos pueden ser tan “prelógicos” y “místicos” o religiosos y contradictorios como aquellos hombres primitivos.

Actualmente, los antropólogos rechazan de plano las propuestas de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad “primitiva”. Sin embargo, fue un aporte significativo para el desarrollo de la disciplina el haber propuesto una diferencia radical entre la mentalidad del occidental y la del “primitivo”, aunque más tarde será refutada por otros antropólogos y él mismo abandonará su posición extrema<sup>9</sup>. Plantear esta distinción tan radical, incitó a los etnólogos a abandonar las hipótesis que explicaban la dificultad del “primitivo” para razonar de la misma manera que el europeo: pereza, debilidad de espíritu, confusión, ignorancia infantil, estupidez, etc. Les reprocha a los investigadores occidentales el haber caído en el error de usar conceptos europeos para describir a los “primitivos” y el no haber tomado conciencia de estar falseando las representaciones colectivas y las instituciones “primitivas” al ofrecer explicaciones más o menos verosímiles para ellos mismos, pero que no resistían ningún intento de verificación (Lévy-Bruhl, 1957:379). Así, promovió una mayor prevención, un mayor cuidado del etnólogo (desde la etapa etnográfica de la investigación) contra sus propios prejuicios e ideas preconcebidas acerca de los pueblos no occidentales, recomendando que las ideas y concepciones de los “primitivos” se vieran tal cual se manifestaban en las instituciones y en las representaciones colectivas de éstos, entonces la actividad mental de los primitivos ya no será interpretada de antemano como una forma rudimentaria de la nuestra, como infantil y patológica:

“...Aparecerá, por el contrario, como normal en las condiciones en que es ejercida, compleja y desarrollada a su manera. Y dejando de compararla con un tipo que no es el suyo, buscando determinar el mecanismo únicamente según sus propias manifestaciones, podemos esperar no desnaturalizarla con nuestra descripción y nuestro análisis.” (Lévy-Bruhl 1957:33).<sup>8</sup>

Lévy-Bruhl, sin embargo, como bien lo señala Briceño Guerrero (1966), “no se incluye a sí mismo entre las víctimas” (p. 48) que intentan, con resultados fallidos, “traducir” las representaciones colectivas e

instituciones “primitivas” a la lógica occidental. Al marcar con demasiado énfasis la diferenciación entre primitivos y occidentales cae en el terreno ambigüo del relativismo extremo; promueve la idea de una distinción exagerada entre esas dos mentalidades, olvida o no toma en cuenta las coincidencias y semejanzas. Lévi-Strauss en su libro *Pensamiento salvaje* (publicado en 1962) resolverá el dilema que plantea Lévy-Bruhl sobre la diferencia radical entre mentalidad “primitiva” y lógica:

“...mediante oportunas ejemplificaciones etnográficas, intenta demostrar cómo la exigencia de la coherencia lógica y el recurso a un criterio ordenador son las características constantes y fundamentales del llamado pensamiento primitivo, tanto como en cualquier otra clase de pensamiento...” (Remotti 1972:214).

Luego de estas previas indicaciones sobre la importancia de Tylor y Lévy-Bruhl en la historia de la antropología, pasemos a realizar una comparación de estos dos autores sobre un tema en particular, en el cual ellos centraron gran parte de su trabajo: las creencias religiosas. Tylor lo hizo tratando de explicar el origen de la religión primitiva y su posterior desarrollo y Lévy-Bruhl como parte de sus investigaciones sobre la mentalidad “primitiva”.

## **2. Los primeros antropólogos y el problema de las creencias religiosas**

Antes de continuar, debemos advertir que debido a que el tema religioso es complejo y muy diverso culturalmente, los autores que lo han abordado, frecuentemente, han acentuado en sus estudios sólo un aspecto del fenómeno religioso: lo que más le ha llamado su atención, iluminando una parte del fenómeno y escondiendo otras. Así por ejemplo, los seres espirituales en Tylor; el totemismo, lo sagrado y profano en Durkheim y Mauss; el *mana* de Codrington; la religión como una necesidad individual en Lowie; la religión como una protección psicológica contra la angustia de la muerte, según Malinowski, el mito en Lévi-Strauss, etc.

Entre los antropólogos contemporáneos se impone la concepción de que las creencias y prácticas mágico-religiosas son parte de una forma general de conocer y concebir el mundo, así como de intervenir en él, las cuales se manifiestan tanto de manera social como individual. Por otra parte, los diversos enfoques con los cuales ha sido abordado el tema religioso están basados en ciertos deslindes conceptuales como la distinción entre magia y religión; o de tipo funcional que buscan distinguir el papel que cumplen la magia y la religión en la “anomia o eunomia social” (Durkheim y Max Weber); Gilbert Durand habla de hermenéuticas reductivas (psicoanálisis freudiano, estructuralismo) y de hermenéuticas instaurativas (Cassirer, Jung, Bachelard) (Martín 1983:20) y Evans-Pritchard (1979) que divide las teorías religiosas en psicológicas y sociológicas. De todas éstas seguiremos la última, porque resalta aspectos que nos atañen en vista de los análisis de Tylor y Lévy-Bruhl sobre las creencias religiosas y nos ayuda con nuestra comparación. Evans-Pritchard (1979) señala algunas consideraciones sobre las fallas y carencias de los precursores y primeros antropólogos que trataron el tema de la religión “primitiva”. Así, precisaremos, desde una perspectiva contemporánea, algunas de las limitaciones metodológicas de la obra de Tylor y Lévy-Bruhl.

El “hombre de ciencia” del siglo XIX, heredero de la crítica ilustrada del siglo XVIII y orgulloso del “progreso” de la época, había acumulado una serie de prejuicios hacia la religión que lo llevaron a despreciar las creencias religiosas de las sociedades “primitivas”, considerándolas falsas y estúpidas. A esta premisa despectiva, se agrega las carencias metodológicas y los demás prejuicios que promovían y suponían las teorías evolucionistas decimonónicas. Estudiando la religión:

(1º) Algunos autores procuraron hacer una crítica de la religión cristiana presentando a la “primitiva” —considerada vestigio de la religión original—, como una aberración intelectual, como un espejismo fruto de la tensión psicológica o sociológica

(2°) Otros, simplemente, intentaron demostrar la superioridad de las creencias cristianas.

(3°) Por último, estaban los que consideraban las creencias “primitivas” huellas decadentes de una religión superior y evolucionada (Lowie 1976:207; Linehardt 1975:415; Evans-Pritchard 1979:33).

Nuestros dos autores europeos van a ser influenciados por este contexto intelectual. En el caso de Tylor, hombre del siglo XIX, inmerso en el evolucionismo, intentará demostrar la veracidad de esta teoría en el campo de la religión. Por su parte, Lévy-Bruhl, a caballo entre los dos siglos, proviniendo de la filosofía e influido por Comte y Durkheim intentará escapar de las limitaciones que la teoría evolucionista impone a los investigadores de la mentalidad “primitiva”.

Para evaluar las primeras teorías sobre las religiones “primitivas” debemos recordar que la antropología en el siglo XIX apenas acaba de nacer como disciplina de investigación y apenas a mediados de ese siglo es cuando se le puede estimar en vías de consolidación como ciencia social. Hasta hace poco fue terreno propicio para las incursiones de hombres de letras y aficionados con preocupaciones especulativas y filosóficas.<sup>9</sup> En el caso de Lévy-Bruhl, aunque contribuyó al estudio de las religiones primitivas desde el punto de vista de la teoría antropológica, sus intereses principales parecen ser filosóficos.

Según algunos antropólogos Lévy-Bruhl fue más filósofo que etnólogo, estaba interesado en los “sistemas de pensamiento primitivo” más que en las instituciones (Evans-Pritchard 1979:130)<sup>10</sup>. Algo parecido podemos decir de Tylor, quien sobre todo en lo relacionado con las creencias religiosas, a veces, funciona más como un filósofo preocupado por la coherencia de las doctrinas religiosas que un etnólogo interesado por conocer las creencias de los pueblos que estudiaba.

En cuanto a los testimonios con los cuales se establecieron las teorías acerca de las creencias religiosas de los “primitivos”, al decir de Evans-Pritchard (1979:19) son de muy poca confianza al investigador y, desde la perspectiva actual, descuidados, superficiales y frecuentemente

no tomaban en cuenta el contexto. Asimismo, muchos de los etnógrafos que después visitaron algunos de los pueblos estudiados por los primeros etnólogos se encontraron con que gran parte de los datos utilizados eran erróneos y a veces completamente falsos. Esto se debe no sólo a la “mala fe” y a los prejuicios de los primeros viajeros y misioneros que visitaron esos pueblos, este tipo de información era difícil de manejar, pues se trataba de algo que ni el europeo ni el nativo podían observar directamente, concepciones, imágenes y palabras:

“...cuya comprensión requiere conocer hondamente la lengua de un pueblo y... todo el sistema de ideas del que forma parte cada creencia determinada, pues pueden carecer de sentido si se separan de la serie de creencias y prácticas a las que pertenecen...” (Evans-Pritchard 1979:20).

Esto lo afirma un etnógrafo profesional que tuvo una larga experiencia con comunidades africanas, algo que ni Tylor ni Lévy-Bruhl hicieron.

Esta carencia en los autores que venimos comentando, en parte, se debe a que los precursores europeos de la antropología, a diferencia de los norteamericanos, no tuvieron la suerte de convivir con los pueblos que estudiaron. La expansión colonial europea fue hacia otros continentes, el contacto con otros pueblos no occidentales y, posteriormente, el estudio en el “terreno” se da fuera de su propia realidad. No obstante, en su mismo territorio los europeos, desde hacia tiempo, se habían “entrenado” en el estudio de otros pueblos, de otras realidades a través de los textos. Duvignaud (1977) sostiene que el estudio hecho a través de textos se asemeja a una escuela que fue modelo por mucho tiempo de los investigadores en Francia:<sup>11</sup>

“...la de Renan sobre las Escrituras, lectura crítica que busca en el discurso compuesto las diversas configuraciones internas al texto. La crítica histórica tal como se la práctica alrededor de Erasmo, en Montaigne, y en todo Port-Royal, es una tradición inscrita en la formación intelectual. Los

grandes libros de Renan sobre el cristianismo constituyen la preparación de lo que será la antropología social, es decir el descubrimiento en un lenguaje piadosamente legado por una tradición de una forma o de una estructura que a la vez transtorna la tradición y la relación de los hombres de hoy con el texto antiguo..” (p. 96).

El estudio en base a textos, que llega a su culminación con el llamado método crítico (asumido como metodología por los historiadores en el siglo XIX), tenía una larga tradición en Europa vinculada con la formación clásica y humanística occidental, en la cual, sin duda, se inscriben Lévy-Bruhl y Tylor. Los trabajos de estos dos autores son ejemplo de erudición y, en el caso del último, conocimiento del latín y del griego.

Siguiendo la metodología de la época, nuestros dos autores se sirvieron del *método comparativo*, el cual se basaba en la utilización de numerosos testimonios tomados de distintos pueblos y regiones para comparar rasgos culturales. En el caso de Tylor, él mismo contribuyó a desarrollarlo y darle prestigio; al decir de Lowie (1974:90) fue un investigador minucioso y erudito que manejó de forma crítica la documentación que utilizó. Siendo uno de los máximos exponentes del evolucionismo, critica los abusos del método comparativo tomando en cuenta consideraciones de tipo geográfico que lo acerca al difusionismo (Lowie 1974:96; Remoti, 1972:32). En este sentido, Franz Boas (1992:91) reconoce que Tylor ya había aplicado la metodología que él propuso como alternativa al método comparativo, la cual consistía en el estudio detallado de las costumbres de un pueblo, en relación con la cultura total y su distribución geográfica entre los grupos vecinos, en un área comparativamente pequeña. Esto no es de extrañar, ya que los evolucionistas como Tylor combinaron su teoría con el llamado difusionismo. También, Melville Herskovits (1984) se sorprende de las limitaciones que Tylor, en ciertas ocasiones, señala para el método comparativo y la evolución cultural. Según el norteamericano, desde un punto de vista evolutivo, Tylor parece establecer una diferencia entre

cultura industrial e intelectual, es decir la cultura no evoluciona de manera paralela en todas sus ramas:

“...se suele dar la excelencia en varios de sus detalles bajo condiciones culturales inferiores en conjunto... Inclusive si comparamos la cultura mental y la artística entre diversos pueblos, el balance de lo bueno y lo adverso no es muy fácil de establecer.” (Citado en Herskovits p. 507).

Es posible que esta limitación que Tylor apunta al evolucionismo se debía a su interés por casi todos los aspectos de la cultura y particularmente por las creencias religiosas, también podemos afirmar que es una nota precursora del relativismo que posteriormente caracterizará a los etnólogos modernos. De cualquier forma, el difusionismo de Tylor, pensamos, servía para explicar lo que el evolucionismo dejaba por fuera o no podía solucionar.

También Lévy-Bruhl revisó una copiosa documentación de misioneros y viajeros que visitaron los pueblos “primitivos”. Aunque se sirve del método comparativo, es uno de los primeros en advertir que la mayoría de la documentación de la cual disponía la ciencia para el estudio de la mentalidad “primitiva”, sólo podía utilizarse con mucha precaución y profunda crítica. Previene a los investigadores sobre los testimonios de los primeros observadores, laicos y religiosos, porque habían deformado y falseado las culturas que intentaban describir. Los que después volvieron al campo, dice Lévy-Bruhl, procedieron de igual manera pero con una mayor desventaja que acentuaba sus errores; las instituciones y creencias de esos pueblos “habían sido muy contaminadas por el contacto con los europeos, la lengua y la mentalidad primitiva estaba en proceso más o menos rápido de descomposición.” (p. 373). Después de esta advertencia, Lévy-Bruhl se resigna a reconocer que era inevitable para el investigador occidental servirse de toda la documentación de los primeros observadores.

El conocimiento global de la sociedad así como la mayor y más completa comprensión de la lengua nativa se impone para una buena

recolección de los datos etnográficos, más aún si se trata de creencias mágicas o religiosas, algo de lo que carecen por completo la mayoría de los “informes” del siglo XIX. En este sentido, Lévy-Bruhl (1957) reconoce las limitaciones que tiene su estudio sobre la mentalidad “primitiva” al utilizar los informes de los viajeros. Nos dice que el éxito en semejante materia exigía un conocimiento que iba más allá de la pura adquisición de la lengua de los primitivos; era necesario algo más:

“...estas lenguas primitivas son a menudo de una complejidad gramatical y de una riqueza de vocabulario sorprendentes, y de un tipo muy distinto del indoeuropeo o del semítico, a que estamos acostumbrados. Para percibir los matices de las representaciones indígenas, a veces desconcertantes para nosotros, para comprender cómo se relacionan unos con otros en los mitos, en los cuentos, en los ritos, sería indispensable todavía dominar el carácter y detalles de la lengua...” (Lévy-Bruhl 1957:370).

¿En cuántos casos, aunque sólo fuese a medias, se cumplió la condición que plantea Lévy-Bruhl? Creemos con él que en muy pocas ocasiones. Los requerimientos que este autor exige a los etnógrafos no nacen de un mero afán de minuciosidad, de erudición o de gusto por las lenguas exóticas, parte de la idea que los primitivos manejan una lógica diametralmente distinta a la occidental, la cual se reflejaba en sus lenguas, por tanto, en el mejor de los casos, la dificultad para comprender a estos pueblos no-occidentales se agiganta sin un verdadero y profundo conocimiento de las lenguas primitivas.

En Tylor ocurre lo contrario, la metodología comparativista que utiliza y el evolucionismo que trata de probar y le sirve de premisa, lo conduce a despreciar los cuidados y prevenciones que propone Lévy-Bruhl, con respecto a la lengua del “otro”. Considera al lenguaje como una herramienta imperfecta para el desarrollo del pensamiento; incluso la considera como un elemento primitivo, una supervivencia que no se corresponde con en el hombre civilizado; de esta manera no establece diferencia entre el lenguaje del primitivo y del civilizado:

“...No es aventurado decir que la mitad de las enormes imperfecciones del lenguaje como método de expresión, y la mitad de las enormes imperfecciones del pensamiento como originadas por la influencia del lenguaje, son debidas al hecho de que el idioma es un esquema elaborado por la tosca pero eficaz aplicación de metáforas materiales y analogías imperfectas, en modos tales que se ajustan a la educación bárbara de quienes los formaron, más que a la nuestra. El lenguaje es uno de los departamentos intelectuales en los que hemos ido muy poco más allá de la etapa salvaje, pues nos encontramos todavía, por así decirlo, cortando con hachas de piedra y consiguiendo el fuego por frotamiento...” (Taylor 1982:479).

En antropología, según Taylor, para valorar críticamente los testimonios de los diversos autores que se citan, “la prueba de repetición” es más importante que las medidas de precaución acerca del lenguaje y los prejuicios; dicho de otra manera: “fenómenos culturales similares, repitiéndose en diferentes partes del mundo, proporcionan realmente pruebas incidentales de su propia autenticidad.” (Tylor 1992:68). El informe de un misionero que nos describe una práctica mágica en el centro de África y el de otro que nos describe una parecida en el sur de Asia corroboran la veracidad del rasgo cultural, en virtud de su repetición en distintos lugares. Sin embargo, Tylor no se daba cuenta de que los errores, los prejuicios, las dificultades que se presentan entre los occidentales y los “primitivos” para entenderse, también se pueden repetir en esos “informes” (Tylor 1993:71).

Por otra parte, aquellos documentos, invariablemente, están signados por lo “exótico”; sus autores reactualizan los mitos, misterios y fábulas de sus propias tradiciones. En este sentido, los primeros etnólogos aceptaron el cuadro de “misticismo” y “sobrenaturalismo” exagerado que presentaban los testimonios de viajeros y misioneros, a quienes les gustaba transcribir aquello que más les había impresionado

por curioso o sensacional como la magia, los ritos y las creencias religiosas, adquiriendo aquéllas prioridad sobre las experiencias empíricas, cotidianas y rutinarias, que constituyen la mayor parte de la vida de cualquier sociedad, incluyendo la de los “primitivos” que se intentaba describir (Evans-Pritchard 1979:21). Esta crítica, que obviamente incluye a Tylor, ha sido dirigida claramente contra Lévy-Bruhl, quien presentó a los “pueblos primitivos” más supersticiosos e irracionales de lo que realmente eran, lo que ayudó a fortalecer un estereotipo que todavía tiene vigencia. Según Evans-Pritchard (1979), el hombre de mentalidad primitiva de Lévy Bruhl vivía: “en un misterioso mundo de dudas y miedos, presa del terror de lo sobrenatural y ocupado incesantemente en luchar contra él.” (p. 25). Por otra parte, conceptos como *sobrenaturalismo* y *misticismo*, muy usados por Lévy-Bruhl, para referirse al pensamiento de los llamados pueblos no-civilizados muestran la falta de consistencia teórica, ya que oscurece antes que aclara las prácticas mágicas y religiosas de estos pueblos.

Sin embargo, es de reconocer que Lévy-Bruhl de cierta manera promovió la idea de que era posible entender las “extrañas ideas y costumbres” de los pueblos primitivos, insertándolas dentro de un sistema de ideas y comportamientos vinculados entre sí, mostrando que las pasiones, la afectividad y los sentimientos también tenían una lógica: la *ley de la participación*, que ya comentaremos más adelante. En efecto, señalando las diferencias entre la mentalidad lógica y la mentalidad “primitiva”, Lévy-Bruhl afirma que en ésta última existe una tendencia hacia lo *extraordinario*, lo *sobrenatural*, pero no porque diferencie dos niveles de la realidad; lo que nosotros, occidentales, llamamos realidad excepcional simplemente es para los “primitivos” distinta a la ordinaria, pero sigue siendo una sola y única realidad.<sup>16</sup> La *sobrenaturalidad*, que no se distingue del mundo que revela los sueños, los presagios y los mitos, interviene constantemente en el curso ordinario de los acontecimientos, entonces la regularidad de ese curso, aunque existe, esta sujeta a continuas excepciones, las cuales son las

que impresionan más a los “primitivos” y les llaman más la atención que el propio orden de la naturaleza:

“no porque dejen de tener en cuenta las secuencias regulares de los fenómenos... sino porque nada les induce a reflexionar acerca de esas relaciones entre los fenómenos que se verifican siempre...” (Lévy-Bruhl 1978:68).

Todo lo insólito o extraordinario es aceptado sin sorpresa y algo cotidiano, natural, puede, a su vez, convertirse en sobrenatural. Según el autor francés, esta noción no ha sido definida expresamente por el pensamiento “primitivo” tal como lo han hecho los occidentales, pero sería mucho más familiar para ellos, sintetizada en las famosas palabras de las lenguas “primitivas”, *mana*, *orenda*, *psila*, *manitu*, *wakan* o *wakanda*, recogidas por los viajeros, oficiales, etnógrafos, etc. (Lévy-Bruhl 1957:54), según las cuales todo está rodeado de un halo mágico, todo está penetrado por una fuerza mística, las fuerzas invisibles, espirituales; las cuales también pueden ser impersonales, imprecisas, lo sagrado.<sup>13</sup> De esta manera, la realidad que percibiría el “primitivo”, sería más rica que la del occidental, sin embargo este pensamiento no llevaba a cabo procesos lógicos, como la inducción o la deducción, no estaría orientado al conocimiento como en los occidentales, ignoraría los goces y la utilidad de éste; en otras palabras, sus representaciones colectivas son en gran medida de naturaleza emocional, según Lévy-Bruhl (1957:58). Los datos sensibles de la realidad son trascendidos por el “primitivo” en virtud de lo que llama Lévy-Bruhl (1957) la razón *prelógica* o *mística*:

“...En el momento mismo de percibir lo dado a sus sentidos, el primitivo se representa la fuerza mística que así se manifiesta. No ‘deduce’ lo uno de lo otro... No es una operación que se cumple en dos tiempos sucesivos: se hace de golpe. En este sentido las prerrelaciones equivalen a las intuiciones.” (p. 57).

Esas intuiciones servirían para dar una “fe completa en la presencia y en la acción de las fuerzas invisibles” que son inaccesibles a los sentidos, pero percibidas por el pensamiento “primitivo” en forma

afectiva y emocional, podríamos decir también sentimental. El mundo sensible y “el otro mundo” serían uno solo, los seres invisibles inseparables de los visibles, todo *participaría* de todo. En las sociedades primitivas todos los hombres estarían dominados por las representaciones colectivas las cuales impondrían a los diferentes objetos de la vida, seres espirituales, cosas, elementos naturales, etc., contenidos y relaciones *místicas*; es decir, esos objetos podrían intercambiarse, convertirse uno en otro, etc., sin que la mentalidad primitiva vea en ello contradicción lógica. No perciben, dice Lévy-Bruhl, las relaciones y las experiencias objetivas, así como no perciben las diferencias entre los distintos niveles de la realidad (la mítica, la del mundo sensible o la de la naturaleza); es por esto que Lévy-Bruhl afirma que la “realidad del primitivo por excelencia es el mundo mítico”.<sup>14</sup>

El vínculo que la mentalidad “primitiva” establece entre todos los seres es llamado por Lévy-Bruhl *ley de participación*, la cual es difícil de enunciar porque, como dice Lowie (1975:266) no la define claramente en ninguna de sus obras. A pesar de ello, citemos un párrafo donde alude a su famosa ley:<sup>15</sup>

“...todos los objetos y todos los seres están implicados en una red de participaciones y de exclusiones místicas; son las que hacen su contextura y su orden. Son por consiguiente las que se impondrán primero a su atención y las únicas que retendrá. Si está interesado por un fenómeno, si no se reduce a percibirlo, digamos pasivamente y sin reaccionar, lo atribuirá al momento, como por una especie de reflejo mental, a una presencia oculta e invisible, cuya manifestación es este fenómeno...” (Lévy-Bruhl 1967:35).<sup>16</sup>

La ley de participación es a la mentalidad primitiva lo que el principio de contradicción es a la mentalidad occidental. Los primitivos no se sirven de operaciones lógicas sino de prerrelaciones místicas y prelógicas para acercarse de manera inmediata al mundo, es decir a través de la intuición, de la emotividad, del sentimiento, a través de los

cuales descubren no las causas objetivas o empíricas de un fenómeno sino la presencia de los seres que pueblan el universo y se manifiestan en diversos fenómenos cotidianos o extraordinarios, en diversos lugares míticos o terrenales, en los sueños o en la vigilia. Lévy-Bruhl (1957) clasifica estas *influencias invisibles* en tres categorías, las cuales reconoce no siempre aparecen claramente diferenciadas en las creencias concretas, éstas son: primero, los espíritus de los muertos; segundo, el espíritu en su acepción más general, el que anima los objetos naturales, animales, vegetales, seres inanimados (ríos, rocas, mar, montañas, objetos fabricados, etc.); por último, los encantamientos o sortilegios originados por la acción de los hechiceros (p. 58). Es interesante que llegado a este punto nuestro etnólogo francés parece retomar el concepto de animismo de Tylor, sin embargo veremos que su uso es distinto.

Tylor (1981) propuso una “definición mínima de la religión” que bautizará con el término de *animismo*<sup>17</sup>, el cual consiste de manera básica en “la creencia en Seres Espirituales” e incluye “...la creencia en las almas y en una vida futura, en la intervención de divinidades y espíritus subordinados, siendo estas doctrinas, prácticamente, el resultado, en cierto modo, del culto activo...” (p. 29).<sup>18</sup> Tylor asegura que según abundantes testimonios el animismo aparece en todas las “razas inferiores”. Esta “teoría” se divide en dos grandes “dogmas” o “doctrinas”: (1) la creencia en las almas; (2) la creencia en los espíritus. Como vemos, Tylor se refiere a estas creencias como doctrinas, filosofías o dogmas, como si estuviese hablando de alguna filosofía occidental o de alguna de las teologías de las llamadas religiones monoteístas. Esto lo hace a pesar de que él mismo criticó a los estudiosos de la religión de su época por dejar a un lado la etnografía y estudiar las doctrinas teológicas a través de un método histórico aplicado parcial y unilateralmente:

“...Al atender a cada doctrina por sí misma y para sí misma, como verdadera o falsa en abstracto, los teólogos cierran sus ojos a los ejemplos que la historia les está presentando siempre, en el sentido de que una fase determinada de

una creencia religiosa es el resultado de otra, y que, en todos los tiempos, la religión ha incluido, dentro de su propio campo, un sistema de filosofía para expresar sus concepciones más o menos transcendentales en doctrinas que constituyen, en cada época, sus más adecuadas representaciones...” (Tylor 1992:483).

Desde la perspectiva de Lévy-Bruhl, todo el planteamiento de Tylor parte de un error gravísimo, al considerar las religiones primitivas conceptuales, lógicas y racionales, se sirve de conceptos claramente occidentales. Nuestro francés se refiere directamente al caso de Tylor como un ejemplo típico de los investigadores que quieren acercarse a la mentalidad “primitiva”, a través de conceptos occidentales. Así nos dice:

“...para designar al ser, o más bien a los seres invisibles que constituyen, con su cuerpo, la personalidad del primitivo, casi todos los observadores han empleado la palabra ‘alma’. Conocemos las confusiones y los errores engendrados por la utilización de un concepto que los primitivos no poseen. Toda una teoría otrora muy apreciada, y que aun hoy tiene un cierto número de partidarios, reposa sobre el postulado implícito de que un concepto ‘alma’ o ‘espíritu’, semejante al nuestro existe entre los primitivos...” (Lévy-Bruhl 1957:371).

Esta teoría a la que hace referencia esta cita, no cabe duda, es la del animismo de Tylor. Aquí podemos observar las inconsecuencias de la crítica de Lévy-Bruhl, cuando reclama a Tylor el deber de abstenerse a utilizar conceptos occidentales para referirse a realidades de pueblos de mentalidad prelógica. Lévy-Bruhl, sin ninguna reserva, también utiliza conceptos europeos como *prelógico*, *alma*, *creencia*, *sobrenatural*, etc. La crítica que hace a Tylor, mantenida de manera realmente coherente:

“...debería llevar a formas no conceptuales de conocimiento, a la intuición empática, al silencio categorial para que se manifieste el objeto en su pureza fenoménica, a la identificación mística...” (Briceño 1966:57).

Este objetivo seguramente no lo pretendía Lévy-Bruhl pero que en su empeño de considerar diferente en todos los aspectos a la mentalidad lógica y “primitiva” lo lleva a un callejón sin salida.

Él mismo terminó por casi abandonar y matizar esas diferencias; finalmente plantea una imposibilidad de comunicación entre una y otra mentalidad. Actualmente, creo, ningún antropólogo consagrado acepta la teoría de las dos mentalidades, los que han observado etnográficamente a los primitivos concuerdan que ellos se ocupan de cuestiones prácticas con criterios empíricos. Asimismo, es sólo una ilusión de Lévy-Bruhl la incapacidad de los primitivos de percibir las contradicciones, sólo resultan flagrantes cuando el europeo contrasta creencias que están en situación y en niveles de experiencia distintos; por ejemplo, los objetos no necesariamente provocan representaciones místicas si no están en un contexto ritualizado, de igual forma lo que traducido a una lengua europea parece contradictorio en la lengua primitiva no lo es (Evans-Pritchard 1979:143).

Como señalamos arriba, en la clasificación que hace Lévy-Bruhl de las fuerzas invisibles por las cuales está preocupada constantemente la mentalidad primitiva se incluye la creencia en espíritus en un sentido general, en cuanto que “animan” a seres naturales e inanimados. Aunque es similar al animismo de Tylor cada uno se origina de manera diferente; para Lévy-Bruhl (1957), las creencias religiosas tienen un origen social, son representaciones colectivas que el individuo recibe de su sociedad, “son obligatorias y función de la sociedad” (Evans-Pritchard 1979:131). El mundo que rodea a las potencias invisibles, o espíritus,

“...es un lenguaje que los espíritus hablan a un espíritu.  
Lenguaje que no recuerdan haber aprendido y que las  
prerrelaciones de sus representaciones colectivas vuelven  
natural.” (Lévy-Bruhl 1957:57).

Es decir, no sólo no llegamos a ellos por razonamiento, las representaciones colectivas que poseemos son las que deciden que forma

tiene una fuerza invisible para determinados fenómenos, y como nos la representamos. Es aquí donde podemos observar el aporte más importante de Lévy-Bruhl, ya que fue el primero en estudiar las creencias de los “primitivos” dentro de un sistema total, mostrando que los valores también forman un sistema coherente como construcciones lógicas del intelecto.

Por su parte, Tylor considera que las creencias de los “primitivos” tiene un origen intelectual, no constituyen representaciones sociales preexistentes al individuo sino que nacen de un proceso racional individual. El “primitivo” se sirve de los mismos mecanismos intelectuales que el hombre moderno; los dos son igualmente racionales, pero el primero razona de manera deficiente y llega por tanto a conclusiones erróneas. Así por ejemplo, explica que la creencia en el *alma-espectro* se origina de la interpretación, “totalmente consistente y racional”, que el “hombre primitivo” hace de los datos proporcionados por los sentidos acerca de los fenómenos biológicos de la muerte, la enfermedad y los sueños; en otras palabras, los hombres reflexionan acerca de estos fenómenos vitales y de su interrelación cotidiana con aquellos, los vincula entre sí y llegan a la idea de el *alma-espectro*:<sup>19</sup>

“...Ambos están, evidentemente, en estrecha relación con el cuerpo, la vida permitiéndole sentir, pensar y actuar, y el fantasma constituyendo su imagen o segundo yo; también ambos son percibidos como cosas separables del cuerpo... El segundo paso... es... el de combinar la vida y el fantasma. Puesto que ambos pertenecen al cuerpo, ¿por qué no habían de pertenecer también el uno al otro, y ser manifestaciones de una sola y misma alma? Que sean consideradas, pues, como unidos, y el resultado es esa bien conocida concepción que puede ser descrita como una alma aparicional, una alma-espectro...” (Tylor 1982:30).

Si este proceso racional se dio alguna vez, en la aurora del hombre prehistórico no hay manera de saberlo o comprobarlo. Como gran parte de las construcciones históricas del evolucionismo son puramente conjeturales y no hay posibilidad de verificarlas.

La teoría evolucionista del siglo XIX postulaba la *unidad psíquica del hombre*: los procesos mentales de los llamados “primitivos” se diferencian de los occidentales no en naturaleza sino en grado; todo lo contrario, a lo que proponía Lévy-Bruhl, para quien la “forma de pensar” de los pueblos no-occidentales no constituyen un antecedente, un estadio, una etapa previa de la “forma de pensar” de los occidentales, una no proviene de la otra sino que operan con procesos mentales diferentes.

La teoría evolucionista estableció, como un dogma, que los llamados pueblos “primitivos” eran sociedades que habían sobrevivido de estadios más antiguos-primitivos-inferiores de la escala evolutiva; en consecuencia, sus costumbres, creencias, etc., fueron consideradas *supervivencias* que habían llegado hasta el presente casi “intactas” (Lowie 1974:39). Esto explicaría, en parte, el por qué para los primeros antropólogos la etnografía no tenía un valor primordial en sus investigaciones, sólo “un mero valor de ilustración de las teorías, elaboradas a un nivel de máxima generalidad, el de la totalidad de la cultura humana” (Remotti 1972:34). Lo que importaba, en vista del método comparativo, era perfeccionar y rellenar el esquema lógico de la evolución de la sociedad en cada estadio evolutivo, caracterizado *a priori*: primero, se comparaba la mayoría de los datos que se tenían de los pueblos “primitivos” (las *supervivencias*); segundo, se construía una serie de hechos culturales; y, por último, se hacía lo mismo para los demás estadios evolutivos de la humanidad.<sup>20</sup> Así fue como trabajó Tylor, escogiendo algunos detalles de la cultura y tratándolos como “especies”, al igual como lo hacía la ciencia biológica. Al respecto nos dice:

“... el trabajo del etnógrafo es clasificar esos detalles con vistas a entender su distribución en geografía e historia, y las relaciones que existen entre ellos. Se puede ilustrar perfectamente cómo es este trabajo comparando estos detalles de cultura con las especies de plantas y animales según las estudia el naturalista. Para el etnógrafo, el arco y la flecha es una especie; el hábito de aplanar los cráneos de los niños es una especie; la práctica de contar números de diez en diez es una especie...” (Tylor, 1992:68).

Tylor consideraba que la posibilidad de poder estudiar los principios de la “formación y desarrollo” de la religión “primitiva”, es decir el desarrollo lógico-histórico de la evolución de las creencias religiosas, es una prueba de la racionalidad de esas creencias.<sup>21</sup> Además, el estudio etnográfico de la religión podía apoyar la teoría de la evolución en “su más alto y amplio sentido”, por tanto, el historiador y el etnógrafo debía estudiar en conjunto para mostrar la vigencia hereditaria de cada opinión y de cada práctica religiosa:

“...sus investigaciones deben remontarse tan lejos como sea necesario para que la antigüedad o el salvajismo puedan revelar un vestigio, pues no parece que exista ningún pensamiento humano tan primitivo que haya perdido su relación con nuestro propio pensamiento, ni tan antiguo que haya roto su conexión con nuestra propia vida.” (Tylor, 1992:485).

Tylor legitima el estudio de lo religioso mostrando el carácter racional de las creencias religiosas de los “primitivos”, pero además, establece la importancia dentro de la teoría evolucionista, la importancia del origen, del estudio de lo más “primitivo”, no importa que tan descabellado o extraño sonara.

El método comparativo estaba justificado por la teoría evolucionista, la idea de **progreso** lo in(su)flaba de seguridad (Herskovits, 1984:513); las sociedades evolucionan siguiendo un proceso histórico-lógico idéntico, desde lo más simple hasta lo más complejo; en la cúspide de esa línea ascendente se encontraban las sociedades europeas y en el inicio de la línea las “primitivas”. Tylor fue un evolucionista que confiaba a “pie juntillas” en el progreso, por su parte Lévy-Bruhl se ubicaba en una etapa de transición, entre el evolucionismo y una especie de antievolucionismo; así lo evidencia, el uso del término “inferiores” para referirse a los pueblos que estudiaba, pero, al mismo tiempo, intenta demostrar la diferencia radical entre la mentalidad primitiva, mística o prelógica y la mentalidad lógica.<sup>22</sup> La teoría de Lévi-Bruhl planteaba, más que una cierta desconfianza en la evolución continua y progresiva de la

humanidad, la dificultad para establecer la diferencia entre occidentales y no-occidentales: ¿Son iguales o no? ¿Dónde están las diferencias? Al contestarse que las diferencias existían, que eran radicales y estaban en el pensamiento, la inquietud parece acrecentarse en Lévy-Bruhl, sobre todo en el plano religioso.

Tylor ofreció una segura y clara evolución de la religión, desde la primera fase animista donde la idea del alma-espectro es lo primordial, pasando luego por la fase animista de la naturaleza o religión natural, hasta el politeísmo, donde los espíritus se han convertido en dioses personificados, hasta llegar al monoteísmo judeo-cristiano donde reina un solo dios. Las afirmaciones de Lévy-Bruhl, relativistas en extremo, planteaban la existencia de forma de pensar diferentes, distanciadas, lejanas, imposibles de traducir; legitimaba la diferencia insalvables

## Notas

- <sup>1</sup> Hacemos nuestra la reserva del profesor Briceño Guerrero (1966) —que también lo es de la etnología moderna— en relación con el término “sociedades primitivas”: “...no son sencillas, es decir, no son primitivas, si por ser primitivo se entiende el estar comenzando, el no haber logrado todavía un desarrollo en cierta forma prefigurado para toda la humanidad, o el haberse detenido en un estadio de conato frustrado... Sus fundamentos y manifestaciones presentan una complejidad y una diferenciación tales, que sólo largos siglos de hacer cultural pueden hacer comprensibles ...” (p. 24). Casi todos los investigadores en ciencias sociales están de acuerdo con las implicaciones negativas y peyorativas del término, sin embargo no se ha podido encontrar un vocablo sustituto que tenga consenso entre los estudiosos.
- <sup>2</sup> Lucy Mair (1973) afirma que los libros de viajes “...se cuentan entre las formas más antiguas de literatura. Algunos de ellos incluyen —y la mayoría han inspirado— especulaciones acerca de las razones de las diferencias observables entre las sociedades humanas...” (Mair, 1973:24). Por su parte, Auzias (1978) señala que la crítica teórica del exotismo “...de sus encantos fáciles y de la mirada ‘sucía’ que el mismo exige ha sido hecha y rehecha muchas veces. La antropología se quiere teórica, sistemática y objetiva. Pero el antropólogo actual rara vez confiesa que la fuente de donde extrae el valor de partir, de permanecer, de regresar y escribir, es el exotismo. El siglo XIX lo proclamaba como un valor...” (Auzias 1978:105).

- <sup>3</sup> Otras de sus obras: *Researches into the early history of Mankind and the development of civilization* (1865), *Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom* (1871), *Antropology: an introduction to the study of man and civilization* (1881) de tipo popular, además, en varias oportunidades, publicó en el *Journal of the royal anthropological institute of Great Britain and Ireland*.
- <sup>4</sup> Fue a China, Japón, las Filipinas, Java e Indochina (1919-1920); pasó por Brasil, Paraguay, Bolivia, Perú, Argentina, Chile (1922), Costa Rica y Guatemala (1928); visitó Túnez (1930) y, por último, Palestina, Siria y Egipto (1932). Duvignaud (1977), de cierta manera reivindicándolo como antropólogo, dice que Lévy-Bruhl luego de escribir sus libros de antropología conoció directamente otras sociedades no europeas: "...No se podría comparar estos viajes con el arraigo en una sociedad extranjera. ¿Pero quién no conoce los riesgos de dogmatismo que amenazan a las personas de un único contacto y de un único universo?..." (p. 95).
- <sup>5</sup> Evans-Pritchard (1979) señala que la teoría animista "...sobrevivió, bajo varias formas, indiscutida durante muchos años y marcó toda la bibliografía antropológica de entonces... por dar un solo ejemplo, el amplio estudio de Dorman [*The origin of primitive superstitions*, 1881] sobre la religión de los amerindios, en el cual cada creencia —totemismo, brujería, fetichismo— se explica en términos animistas..." (p. 56).
- <sup>6</sup> Algunas de sus obras más importantes: *La moral y la ciencia de las costumbres* (1903), *Las funciones mentales de las sociedades inferiores* (1910), *La mentalidad primitiva* (1922), *El alma primitiva* (1927), *La mitología primitiva* (1935) y *Les camets de Lucién Lévy-Bruhl* (1949).
- <sup>7</sup> En otras palabras, según Lévy-Bruhl, "...las percepciones de los primitivos no solamente incluyen representaciones místicas sino que son las representaciones místicas las que suscitan las percepciones. En el flujo de las impresiones sensoriales, sólo unas pocas se hacen conscientes. Sólo se advierte una pequeña parte de lo que se ve y se oye. Aunque a lo que se atiende es seleccionado por su mayor afectividad. En otros términos, los intereses del hombre son los agentes de su selección, y en gran medida vienen determinados socialmente. Los primitivos hacen caso de los fenómenos en razón de las propiedades místicas de que los han revestido sus representaciones colectivas..." (Evans-Pritchard 1979:138).
- <sup>8</sup> Según F. Remotti (1972), para Lévi-Strauss la propuesta de Lévy-Bruhl «...tiene gran importancia, ya que demuestra que la lógica tradicional no es suficiente para comprender fenómenos mentales que se manifiestan en sociedades muy distintas de la nuestra ...» (p. 213).
- <sup>9</sup> "... Si se puede decir que la psicología dio los primeros pasos hacia la autonomía científica en torno a 1860 y que no se libró de las trabas de su pasado filosófico hasta cuarenta o cincuenta años más tarde, la antropología social, que dio sus primeros pasos hacia la misma época, se ha desembarazado de cargas similares mucho más recientemente." (Evans-Pritchard 1979:18). Sin embargo, la preocupación filosófica en muchos antropólogos modernos no ha desaparecido.

- <sup>10</sup> En una carta a Evans-Pritchard de 1934 Lévy-Bruhl reconoce que es más un filósofo que un etnólogo, ambicionando "...agregar algo al conocimiento científico de la naturaleza humana *utilizando los datos de la etnología*. Mi formación ha sido filosófica, no antropológica: procede de Spinoza y de Hume más que de Bastian y Tylor, si me atrevo a evocar aquí tan grandes nombres..." (Duvignaud 1977:114).
- <sup>11</sup> Si la investigación antropológica de los franceses "...no encontró en el terreno los datos que Cushing, Kroeber, Radcliffe-Brown o Malinowski, pudieron sacar del contacto directo con el mundo diferente, la sociología francesa, y particularmente Lévy-Bruhl, constituyeron por sí mismos los datos de otro terreno." (Duvignaud 1977:94).
- <sup>12</sup> La distinción que implica el término *sobrenaturalidad* no es propia para el "primitivo", dualizamos, dice Cantoni (1974) seguidor de Lévy-Bruhl: "...allí donde no ha surgido todavía el dualismo, al menos en la forma consciente y refleja en que nosotros lo entendemos..." (p. 48).
- <sup>13</sup> Algunos autores han querido ver la base de la religión en la noción *emic* de *mana*; por ejemplo, Hubert y Mauss: "...es al mismo tiempo un poder, una causa, una fuerza, una cualidad, una sustancia, un ambiente. La palabra vale como sustantivo, adjetivo y verbo, y designa atributos, acciones, naturalezas y cosas. Se aplica a los ritos, a los actores, a las materias, a los espíritus de la magia, así como a los de la religión. Es pura 'eficacia', la cual es por otra parte una sustancia material y localizable, aunque al mismo tiempo es también espiritual. Actúa a distancia y por ende sin conexión directa, sin necesidad de contacto; es móvil y moviente sin moverse: es impersonal y reviste formas personales; es divisible y continuo..." (Cantoni 1974:68).
- <sup>14</sup> Según Lévy-Bruhl (1978) para la mentalidad primitiva "...el mundo mítico, al mismo tiempo 'sobrenaturalidad' y 'prenaturalidad', es la realidad por excelencia. Es el fundamento de la 'naturaleza' sin más. Porque los héroes, los ancestros del período mítico... son los que han producido, 'creado' los seres del tiempo presente..." (p. 69).
- <sup>15</sup> En su trabajo *Las funciones mentales en las sociedades inferiores* (1910) Lévy Bruhl, según Cantoni (1974), intenta definir, la *Ley de participación*: "En las representaciones colectivas de la mentalidad primitiva, los objetos, los seres, los fenómenos, pueden ser, de un modo incomprensibles para nosotros, ellos mismos y al mismo tiempo otra cosa distinta. De un modo no menos incomprensible, emiten y reciben fuerzas, virtudes, cualidades, acciones místicas, que se hacen sentir fuera de ellas, sin dejar de estar allí donde existen. En otras palabras, para esa mentalidad, la oposición entre lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro, etc., no impone la necesidad de afirmar uno de los términos si se niega el otro, y viceversa..." (p. 49).
- <sup>16</sup> El pensamiento de los "primitivos" está regido (por ejemplo en el caso de los "cocodrilos-hechiceros", shamanes que tiene el poder de convertirse en esos animales) por la *ley de participación*: "...Entre el hechicero y el cocodrilo se establece una relación tal, que el hechicero deviene cocodrilo, sin por ello confundirse con él. Desde el punto de

vista de la contradicción, es necesaria una de las dos cosas: o que el hechicero y el cocodrilo no sean más que uno, o que sean dos seres distintos. Pero la mentalidad prelógica acepta las dos soluciones a la vez...” (Lévy-Bruhl 1957:52).

<sup>17</sup> Antes de ser utilizado por Tylor (1981): “...el término fue usado para designar la doctrina de Stahl, creador también de la teoría del flogisto. El Animismo de Stahl (*Theoria Medica Vera*, 1737) es una resurrección y un desarrollo, en forma científica moderna, de la teoría clásica que identifica el principio vital y el alma...” (p. 28).

<sup>18</sup> Lowie (1976) en una obra de 1952 comparte de cierta manera la teoría animista de Tylor, afirmando que no hay hipótesis rivales sobre el origen de la religión: “...es declaradamente una pura y simple interpretación psicológica, pero desde el momento en que no sólo explica las observaciones empíricas, sino que opera exclusivamente con hechos tales como la muerte, los sueños y las visiones, todos los cuales ejercen evidentemente una fuerte influencia sobre la mentalidad de los hombres primitivos, debe concederse que tienen un alto grado de probabilidades de ser cierta...” (p. 112). Lo que no señala Lowie es que es una hipótesis difícil de comprobar y se olvida del carácter colectivo de las creencias religiosas.

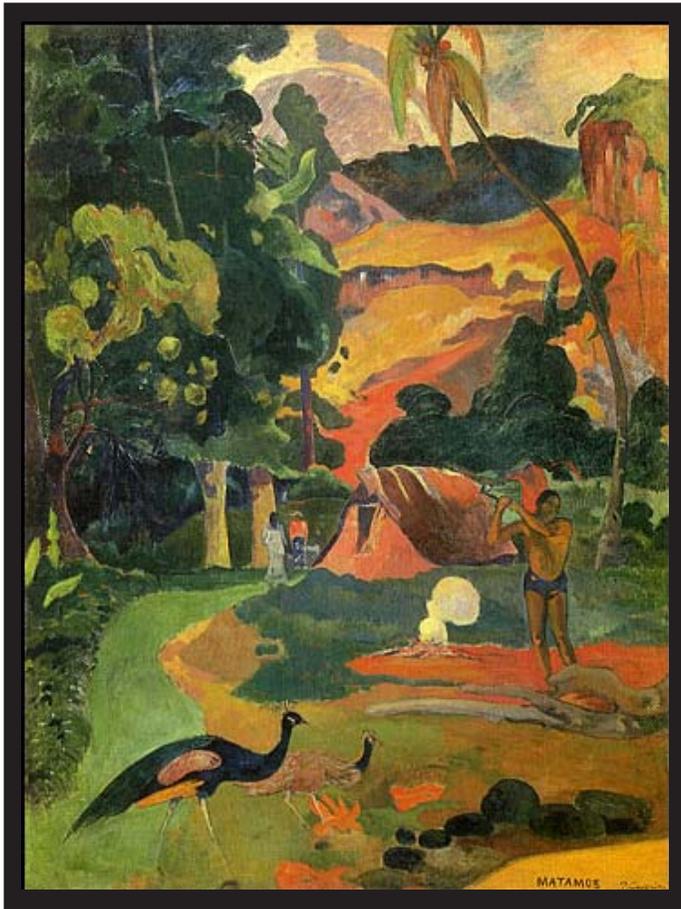
<sup>19</sup> Otra argumento a favor de la explicación psicológica-intelectualista de Tylor (1981) sobre las creencias religiosas es la siguiente: “...Declarar que las almas o los fantasmas son necesariamente visibles o invisibles se hallaría en directa contradicción con la evidencia de los sentidos de los hombres. Pero asegurar o insinuar, como lo hacen las razas inferiores, que son visibles a veces y para algunas personas, pero no siempre ni para todos, es dar una explicación de los hechos que no es, ciertamente, nuestra habitual explicación moderna, pero que constituye un producto perfectamente racional e inteligible de la ciencia primitiva.” (p. 46).

<sup>20</sup> A mediados del siglo pasado el evolucionismo tuvo como rival la *teoría degradacionista* que sostenía que las sociedades “primitivas” habían tenido una civilización más alta y que estaban en regresión respecto de ella, se planteó una contienda entre estas dos teorías y el debate versó especialmente sobre la religión: “...los de un partido mantenían que las... ideas teológicas elevadas de los pueblos primitivos eran un primer vislumbre de verdad que acabaría por conducir a mayores cosas; y los de otro, que aquellas creencias eran una reliquia de un estadio superior y más civilizado...” (Evans-Pritchard, 1979:26).

<sup>21</sup> Lejos de que las creencias y prácticas de los “primitivos”: “...sean un montón de disparates, son consistentes y lógicas en un grado tan alto como para ... exponer los principios de su formación y desarrollo ... [los cuales] prueban ser esencialmente racionales, a pesar de trabajar en una condición mental de intensa e invertebrada ignorancia...” (Taylor 1992:77).

<sup>22</sup> Lévy-Bruhl confronta “...los datos descritos y... la observación directa se transmite aquí independientemente de las múltiples descripciones que se encuentran expuestas ante el análisis, menos como testimonios que a la manera de elementos organizados

en una clasificación ... que descansa en las correlaciones establecidas en nombre de las oposiciones, de las divergencias, de las semejanzas o de las equivalencias...” (Duvignaud, 1977:106).



*Matamoe, Paul Gauguin, 1892.*

Tomado de [www.alifetimeofcolor.com/study/bio\\_gauguin.html](http://www.alifetimeofcolor.com/study/bio_gauguin.html)

## Bibliohemerografía

- AUZIAS, Jean-Marie (1978): "La mentalidad primitiva según Lévy-Bruhl" en *La antropología contemporánea*. Caracas: Monte Ávila Editores, pp. 58-72
- BOAS, Franz (1992): "Las limitaciones del método comparativo en la antropología" en Bohannan, P. y Glazer, M. *Antropología. Lecturas*. Madrid: McGraw-Hill, pp. 85-93.
- BORGES, Jorge Luis (1986): "El informe de Brodie" en *Ficciones. El Aleph. El Informe de Brodie*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- BRICEÑO GUERRERO, J. M. (1966): *La mentalidad mística y la mentalidad lógica en América Latina en el mundo*. Caracas: Editorial Arte.
- CANTONI, Remo (1977): *El pensamiento de los primitivos*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- DUVIGNAUD, Jean (1977): *Lévy-Bruhl en El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*. México: Siglo veintiuno editores, pp. 85-116.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1979): *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI.
- HERSKOVITS, Melville J. (1984): *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEENHARDT, Maurice (1974): *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio*. Caracas: UCV, Ediciones de la Biblioteca.
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1957): *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: ediciones Leviatán.  
\_\_\_\_\_. (1978): *La mitología primitiva*. Barcelona: ediciones Península.
- LINEHARDT, R. Godfrey (1975): "Religión" en Shapiro, Harry L., *Hombre, cultura y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 414-434.
- LOWIE, R. H. (1974): *Historia de la etnología*. México: Fondo de Cultura Económica.  
\_\_\_\_\_. (1976): *Religiones primitivas*. Madrid: Alianza editorial.
- MAIR, Lucy (1973): *Introducción a la antropología social*. Madrid: Alianza editorial.
- MARTÍN F., Gustavo (1983): *Teoría de la magia y la religión*. Caracas: EIDEA Artes Gráficas. Universidad Central de Venezuela-C.D.C.H.T.
- REMOTTI, F. (1972): *Estructura e historia. La antropología de Lévi-Strauss*. Barcelona: a. redondo editor.
- TYLOR, Edward B. (1981): *Cultura primitiva II. La religión en la cultura primitiva*. Madrid: editorial Ayuso.  
\_\_\_\_\_. (1992): "Cultura primitiva" en Bohannan, P. y Glazer, M. *Antropología. Lecturas*. Madrid: McGraw-Hill., pp. 61-78.