

Acercamiento a la noción cognoscitiva de 'representación colectiva'. El caso histórico de Lévy-Bruhl

An approach to the notion of "collective representation". The historic case of Lévy-Bruhl

Enrique Anrubia

Profesor doctor en antropología. Universidad Cardenal Herrera, Valencia.

enriqueanrubia@gmail.com

RESUMEN

La figura de Lévy-Bruhl fue clave en el desarrollo de la antropología. Posiblemente, dos de las nociones fundamentales del pensamiento del pensador francés fueron "mentalidad primitiva" y "representación colectiva". Desde una posición de la historia de la antropología, este artículo sólo trata de introducir y explicar dichas nociones.

ABSTRACT

Lévy-Bruhl was a fundamental figure in the development of the Anthropology. Probably, "primitive mentality" and "collective representation" were two of the most important concepts in the system of the French thinker. From the point of view of the History of Anthropology, this article seeks only to introduce and explain these notions.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

Lévy-Bruhl | representación colectiva | historia de la antropología | mentalidad primitiva | collective representation | history of anthropology | primitive mentality

1. Introducción (y una aclaración)

Pocos como el concepto de "mentalidad primitiva" o "mentalidad pre-lógica" han dado tantos debates en la historia de la antropología. Durante décadas, y en diversas corrientes, la idea general de que había una reduplicación de la filogénesis de la Humanidad en la ontogenia del individuo fue adoptada casi sin problema alguno: los "exóticos", se dijo, eran como los niños de la Historia de la Humanidad. "Ellos" - pues siempre eran "ellos"- no habían desarrollado totalmente la capacidad abstractiva típicamente occidental.

Poco a poco, y gracias a la continua discusión crítica que reina en el mismo seno de la Antropología, se fue viendo que no sólo el concepto no era cierto, sino que, en la práctica, acarrea la justificación político cultural de los colonialismos que aún imperaban antes de la Segunda Guerra Mundial.

Lévy-Bruhl fue uno de los grandes pioneros y defensores durante largo tiempo de dichas nociones. Tanto, cabría decir, que muchas veces se le muestra en los manuales de historia de la antropología como uno de los férreos defensores de dicha noción. Su legado parece haber consistido en probar y defender que había una "mentalidad primitiva".

Sin embargo, había que contextualizar el debate y el énfasis que Lévy-Bruhl rubricaba en su noción de "mentalidad primitiva", pues el francés, lejos de buscar una dominación del pensamiento racional-abstracto típicamente europeo, se enfrentaba directamente con las tesis más evolucionistas de Frazer y Tylor.

Tal y como relata Geertz, Tylor y Frazer coincidían en "hacer parecer a los <primitivos> como seres

altamente intelectuales -seres más intelectuales que todos los que conocemos, incluso más que nosotros mismos" (Geertz 1986: 237). Para ambos autores, hay una evolución cultural desde el estado primitivo hasta la aparición de la ciencia, pero tanto el hombre de ciencia como el brujo conservan intactas las leyes psicológicas por las cuales piensan. La variable distintiva entre el pensamiento moderno y el primitivo es la del error. El primitivo formalmente piensa tal cual pensaría un sujeto del siglo XVII, sólo que su materialidad conceptual, sus contenidos, es equivocada. Así era congruente "establecer una analogía en tres sentidos, entre la historia de la Humanidad: la historia filogenética de la Humanidad, la historia ontogenética del individuo, y, entonces, como tercer término en la analogía, se consideraba que los psicóticos y sus afines regresaban a etapas anteriores tanto ontogenética como filogenéticamente" (Geertz 1986: 238).

Frente a ello, 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 disparejas 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.

Aunque 50 años después, Lévy-Bruhl bien podría suscribir lo que Geertz dijo en su crítica a Tylor y Frazer: "No tratamos de deducir [los] procesos de razonamiento [del grupo estudiado] a partir de primeros principios psicológicos; tratamos de comprender algo de qué significa para ellos lo que están haciendo (...). Si lo hacen, entonces se disuelve toda distinción en verdad clara entre el pensamiento primitivo y el moderno" (Geertz 1986: 246).

Sin embargo, Lévy-Bruhl seguía equivocándose. Aunque su apuesta por la defensa de la autonomía de la "mentalidad primitiva" era un claro ataque y rechazo a las teorías evolucionistas, contraía deudas teóricas y de comprensión que poco a poco se fueron desvelando como inasumibles.

No hay una "mentalidad primitiva" como tal. El concepto era erróneo tal y como mostró Lévi-Strauss de modo definitivo (Lévi-Strauss 1984). Y el mismo Geertz -en las antípodas de Lévi-Strauss- llegaba también a la misma conclusión: no hay dos mentalidades, una racional y desarrollada y otra primitiva y mágico-religiosa. Lo que hay, dice Geertz, es

"El impulso de dar sentido a la experiencia, a darle forma y orden es evidentemente tan real y apremiante como las más familiares necesidades biológicas. Y siendo esto así, parece innecesario continuar interpretando las actividades simbólicas -la religión, el arte, la ideología- sólo como expresiones tenuemente disfrazadas de alguna otra cosa de lo que ellas parecen ser: intentos de dar orientación a un organismo que no puede vivir en un mundo que no puede comprender. Si los símbolos son, para emplear una frase adaptada de Kenneth Burke, estrategias para captar situaciones, entonces necesitamos prestar mayor atención a la manera en que las personas definen las situaciones y a la manera en que llegan a arreglos con ellas" (Geertz 1973: 140).

Lo que pocas veces se dice es que Lévy-Bruhl fue también conocido en su época por ser un constante autocrítico con su propia obra. No cesó nunca de reformular sus explicaciones: de un libro a otro siempre habían pérdidas y nuevas ganancias. Y el propio Lévy-Bruhl, hacia el final de sus días, entendió también que dicho concepto oscurecía más que aclaraba: que era falso.

En sus *Cuadernos*, una especie de diario teórico que se publicó póstumamente, escribía el 29 de agosto de 1938 (una año antes de su muerte) : "En otras palabras, queremos rectificar lo que en 1910 creía correcto: no hay una mentalidad primitiva" (Lévy-Bruhl 1975: 100). Lo último que dejó escrito Lévy-Bruhl es que existía una "mentalidad mística" que no estaba presente únicamente en las sociedades no-occidentales, sino en todas; lo cual desmantelaba de pleno -y tan radicalmente como la lapidaria frase que dejó escrita- la tesis de la "mentalidad primitiva"

Sin embargo, el artículo que aquí presentamos no tiene la intención de resucitar un debate que, para

quien escribe, es claro: no hay una mentalidad primitiva. Pero ese debate fue parte de la historia de la Antropología, y en la explicación que se quiere mostrar están presentes las tesis de Lévy-Bruhl sobre dicha "mentalidad". Lejos de buscar la polémica, este artículo sólo toma dicho concepto en su contexto histórico y no como propuesta teórica.

¿Por qué entonces usarlo? Porque Lévy-Bruhl fue uno de los grandes estudiosos de la idea de "representación colectiva", y en la explicación de dicho concepto -si uno quiere ser un historiador de la Antropología serio- el propio Lévy-Bruhl lo desarrolla al lado de la idea de "mentalidad primitiva".

El concepto de "representación colectiva" es, sin duda, un concepto que aún hoy en día sigue despertando la sana curiosidad teórica de los antropólogos. Prueba de ello fue el magnífico libro de Berian (Berian 1999). Se podrá estar de acuerdo o no con los distintos usos que se han hecho de él a lo largo del siglo XX, pero es innegable que forma parte del *background* de la antropología.

Este artículo está escrito únicamente como un esfuerzo por mantener viva el estudio de la propia "Historia de la Antropología" desde el concepto de "representación colectiva".

2. Desde Durkheim y Mauss a Lévy-Bruhl

Es de sobras conocido que una de las tesis clásicas de Durkheim es que el pensamiento individual está socialmente determinado, pues la forma en que categorizamos y concebimos el mundo está definida y organizada desde el marco del grupo social en el que se está inserto.

"Las primeras categorías lógicas, escribían Durkheim y Mauss, han sido categorías sociales; las primeras clases de cosas han sido clases de hombres en los que se integraban dichas cosas. Los hombres han agrupado idealmente a los otros seres porque previamente estaban ellos agrupados y se veían a sí mismo bajo la forma de grupos" (Durkheim y Mauss 1996: 69). Esta parece ser la consigna del verdadero meollo de Durkheim, pues incluso los críticos actuales asumen que los trabajos tempranos de Durkheim no contienen una clara contradicción con esa tesis fundamental (Allen 1998).

La sociedad, pues, su organización y estratificación, no resultará pues un simple patrón de pensamiento elegido entre otros tipos del cual se extraen categorías para clasificar objetos, sino que es, digámoslo así, el sistema mismo de clasificación de cualquier objeto posible. No es un criterio entre otros criterios, sino el criterio por el cuál juzgamos y analizamos otros criterios de clasificación. Si un grupo social se organiza por fratrías y clases matrimoniales -desde la simplicidad de dos fratrías hasta la división más compleja que haya-no es que esa clasificación social sea un modelo para establecer definitivamente -darles un lugar en nuestro mundo- a los objetos o seres -por ejemplo, asignado un animal totémico a cada tribu- sino que cualquier forma de clasificación es inherente e intrínseca, tiene conexión directa, con la forma que está organizado ese grupo social.

Las categorías que surgen de lo social "cumplen un papel preponderante en el conocimiento" (Durkheim 1992: 408). Lo que Durkheim recalca y afirma taxativamente no es un paradigma de clasificación basado en lo social, de la misma forma que podría fundamentarse en otros paradigmas (por ejemplo, el de la simplicidad lógica de pensamiento o la navaja de Ockham), sino que el origen y esencia de la clasificación es lo social (y siguiendo con el ejemplo, si un grupo social piensa de forma reduccionista y simplista en su lógica, "sin multiplicar los entes", sería porque su organización social sería enormemente simple). Así, hay una forma de prioridad lógica de lo social con respecto al individuo. Se piensa como se piensa porque se vive donde se vive.

Estas divisiones devenidas desde y por lo social están plasmadas en su forma original en el carácter religioso de la sociedad, es decir, tienen un origen dentro de lo social-religioso. La religión es la base de una organización social básica. Lo social se da de forma originaria, primaria y elemental con carácter

religioso. No es que exista lo social por lado y la religión por otro (pensamiento netamente contemporáneo, donde lo público es lo social-político y la religión queda en el plano de la privacidad), uniéndose ambas de forma fortuita, sino que la primera manera de organización social es religiosa. Luego también serán las primeras clasificaciones básica dirigidas y marcadas desde la religión, y debido a ello "las cosas son en primer lugar, sagradas o profanas, puras o impuras, amigas o enemigas y favorables o desfavorables" (Durkheim y Mauss 1996: 71). Como dice Beriaín, lo sagrado en Durkheim es tanto portador de significados sociales, como de las categorías cognitivas para la clasificación y representación sociales (Beriaín 1990, esp. cap. 1). O, dicho en otros términos, lo sagrado es una "totalidad de significado"

A grandes rasgos, Lévy-Bruhl estaría de acuerdo con lo dicho hasta aquí, ahora bien, para Durkheim hay una evolución o transformación gradual desde esa forma de categorización religiosas hasta el paradigma de clasificación científico. Dicha evolución no lleva consigo una ruptura tajante entre el modelo científico y el religioso, más bien el lugar que antes ocupaba la religión en lo social y, por tanto, en el proceso de análisis de lo real, es ahora asumido por el saber científico y sus reglas lógicas, que tienen tanto de social como la religión. Ciencia y religión sólo estarían separadas por la mayor especialización -en un alto grado, por supuesto- y complejidad de la primera con respecto a la segunda, de tal manera que sería un cambio más cuantitativo que cualitativo, esto es, un cambio en la cantidad y en la dificultad analítica de las agrupaciones y ordenamientos de la ciencia.

Este aparente salto conceptual es posible en el sistema teórico de Durkheim si se entiende que para éste la religión no es el mundo de lo sobrenatural o de lo incognoscible y misterioso -como se suele definir-, o por lo menos, no es lo específico de lo religioso. Efectivamente las fuerzas sobrenaturales con que "los primitivos" (1) dotan a algunos seres aparentemente inocuos parecen sorprendernos hasta el punto de creer que en nada tienen que ver con nuestros modos de conocimiento del mundo. Sin embargo "la noción de fuerzas naturales (creadas por la ciencia) se derivan de la noción de fuerzas religiosas" (Durkheim 1992: 23). No hay pues atisbo de lo irracional en la mente del primitivo, sino más bien un aparato conceptual semejante al del científico pero con otros "contenidos". La comparación de dos vasos de agua puede acercarnos más a esta idea. Para Durkheim los aparatos de clasificación tendrían una estructura formal, vacía de contenidos como un vaso de agua pero sin ella. Ese vaso depende de una función, a saber, que sirva para beber y que una jarra lo llene, y así influenciaría lo social en la clasificación, de tal manera que da igual el contenido que se le eche al vaso (vino, cerveza o brandy) pues siempre dependería de la jarra y de que sirva para beber. La diferencia entre el vaso de la ciencia y el de la religión es que uno estaría hecho con una figura muy simple, que sirve casi exclusivamente para beber, esto es, para organizar la vida del individuo y del grupo social, mientras que el vaso de la ciencia estaría lleno de detalles pictóricos, distintos colores, formas y tallas a su alrededor, hecho de cristal fino y bohémico, con una figura barroca a la vez que medido y milimetrado en todas sus proporciones.

Por eso la religión será para Durkheim "cuando un cierto número de cosas sagradas sostienen entre sí relaciones de coordinación y subordinación, de modo que forman un sistema de una cierta unidad (...), el conjunto de creencias y ritos correspondiente" (Durkheim 1992: 36), esto es, un modo de clasificación del mundo entre cosas las sagradas y las profanas, que se manifiestan lógicamente por relaciones, secuencias, cierto orden... las cuales son organizadas y ordenadas debido a la necesidad de comprender a ese grupo *total* de objetos (y cuando decimos objetos no sólo nos referimos a hechos o acontecimientos "netamente empíricos") bajo una misma condición o noción.

Bajo este punto de vista, la idea de grupo y de totalidad viene originada por la sociedad misma (que sería decir algo así como que la sociedad es el todo, y todo -lo demás- viene de la sociedad). La sociedad es la unión de todas las representaciones de un grupo. Las categorías lógicas "son sociales en segundo grado... No sólo las ha instituido la sociedad, sino que son aspectos diferentes del ser social que les sirve de contenido (aunque hay que entender aquí lo contenido, más bien se refiere al esqueleto sobre el que se construyen)... El ritmo de la vida social es la base de la categoría del tiempo; el espacio ocupado por la sociedad ha proporcionado la materia de la categoría del espacio; la fuerza colectiva ha creado el

prototipo del concepto de fuerza eficaz, el elemento esencial de la categoría de causalidad... El concepto de totalidad es sólo la forma abstracta del concepto de sociedad".

De esta forma el calendario es fruto de lo social, igual que el reloj y la noción aristotélica del tiempo como medida del movimiento; también las primeras fratrías fueron los primeros "géneros" -entendido como grado de definición científica- y los clanes las primeras "especies".

Por consiguiente, no cabe entender que exista la ciencia por un lado y la religión y la moral por otro, puesto que ambas vienen de "una única fuente" (Durkheim 1992: 413): lo social. Por eso es "la sociedad la que se objetiva y no el hombre" (Durkheim 1992: 12), es decir, aquello que se clasifica se hace a través de la imagen que la sociedad tiene de sí, de tal forma que la primera objetivación o forma de conocimiento pasa por el espejo de lo social. Si un tigre es un tótem es por que mi sociedad está dividida de manera que el tótem corresponde a mi clan. Lo social es el filtro de todo conocimiento. Así la ciencia no será sino "una forma más perfecta del pensamiento religioso" (Bonte y Izard 2005: 221), pues la sociedad al ser origen de toda clasificación es de suyo el almacén lógico.

Ahora bien, uno de los problemas que se le atribuyeron a Durkheim, en su asunción de la radicalidad del "racionalismo religioso y social", era ¿cómo de lo confuso y lo contradictorio (la religión) puede surgir de forma gradual y sin ningún *cambio esencial* lo lógico y certero (la ciencia)?

Sin embargo Lévy-Bruhl, pese a estar de acuerdo en que el pensamiento individual está socialmente determinado (incluso, y aunque resulte más oscuro de concebir, en el mundo de hoy) y en que la religión es la primera forma social en que se esa clasificación se en el orden de lo humano, no creía en esa continuidad básica entre ciencia y religión.

La idea de la "mentalidad primitiva" Lévy-Bruhl fue un gran crítica al racionalismo cartesianista que se vivía en determinados ámbitos académicos de la Francia de principios del XX (Spurr 1994: 267), pues rompía con la idea de el pensamiento primitivo podía asemejarse al pensamiento lógico-científico. Obviamente, ya en *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), Lévy-Bruhl tenía en mente a Frazer y a Tylor, pero también, posteriormente, se despegaría de Durkheim.

La idea de Lévy-Bruhl es que la ciencia ha ocupado el lugar de la religión hasta el punto de no tener nexos de unión la una con la otra. Como apuntaba Ellwood en 1927 sobre Lévy-Bruhl, éste entiende "que se debe considerar la mente primitiva como absolutamente diferente de la nuestra [la científica]" (Ellwood 1927: 3) (2). Efectivamente, el pensamiento religioso se enfrasca dentro del pensamiento social, pero el pensamiento del primitivo nada tiene que ver con el conocimiento científico actual. De hecho, es un contraste entre una y otra forma de pensamiento y, por lo tanto, de organización social y sociedad, pues el pensamiento lógico (el científico) deviene, según Lévy-Bruhl, de la rebelión del espíritu individual contra el espíritu colectivo. Lévy-Bruhl, como filósofo de formación que es, conoce bien la historia del pensamiento ilustrado, y por tanto sabe perfectamente que una de las tesis centrales de la modernidad fue la idea de la supremacía de la individualidad.

Esta idea fue rápidamente asumida por pensadores de todo tipo de talla mundial. Frente a la "antropofagia" de la ciencia positivista -baste recordar al *Círculo de Viena*- de cara a la religión en el primer tercio del siglo XX, la tesis de Lévy-Bruhl se alzó como un arma en contra de lo "*absolutamente científico*". Así, el pensador y premio Nobel de Literatura T. S. Eliot escribía en 1916:

"La mentalidad mítica, aunque en un nivel superficial, juega mucha más importancia en la vida diaria del salvaje que en la del hombre civilizado. Lévy-Bruhl continúa afirmando correctamente por encima la mentalidad primitiva, la cual ha sido abandonada por viejos antropólogos como Frazer, produciendo una teoría en la que se tiene más en común con los análisis de la mitología recientemente hecha por los discípulos de Freud" (Eliott 1916: 116).

Para Lévy-Bruhl, efectivamente, ha ocurrido una transformación paulatina, pero la ciencia siempre es

una "forma más allá" de la religión, "otra cosa distinta que" la religión. Ha habido una transición histórica, pero la distinción entre una y otra es esencial y no accidental. La noción de "mente primitiva" - aunque en un sentido distinto al de Lévy-Bruhl- fue rápidamente asumida, (Lossky 1926, o también Swaton 1924; aunque la idea de "primitivo" ya estaba muy asumida incluso en circuitos no antropológicos -Wright 1918-).

El "pensamiento primitivo" no es análogo o comparativo al pensamiento del hombre occidental o civilizado. Sus representaciones están insertadas en lo social y, en concreto, en lo religioso. La cuestión sería descifrar cómo piensa el primitivo frente al civilizado, observando sobre todo cuáles y cómo son sus representaciones colectivas.

Es, desde ahí, desde donde se puede empezar a comprender el problema de la "representación colectiva".

3. La noción de "representación colectiva"

La noción de "representación colectiva" la toma Lévy-Bruhl de Durkheim. Según Durkheim la representación colectiva se opone a la representación sensible por su carácter general y abarcante. La representación colectiva tiene un carácter mucho más fijo y estable que la representación de lo sensible - pues la variedad de las sensaciones es infinita, incluso espaciotemporalmente: nunca hay una sensación idéntica a otra. De hecho, si varía o cambia es "porque siente la necesidad de verse rectificada" (Durkheim 1992: 402)-. Es más, la experiencia está principiada por el nivel social hasta un punto insospechable. En primer lugar, cabría decir que "la superimposición regular de las representaciones colectivas por encima de la experiencia derivan [en Durkheim] de los sentidos dados por las alteraciones significativas en la percepción de lo que es 'dado' a la mente" (Throop 2003: 369), y al mismo tiempo, para Durkheim "el empirismo clásico [-el gran valedor de la "experiencia bruta" al tomar los *qualia* como primera y fundamental forma de conocimiento-], por su reducción de las categorías a constructos derivados de la sensación, fue fundado en un 'necesario irracionalismo" (Throop 2003: 368). En el fondo, Lévy-Bruhl asume el supuesto básico de Durkheim de que "diferentes categorías responde a distintos tipo sociales" (Schmaus 1996)

Pero la cuestión será: ¿tiene "el primitivo" la misma percepción en el nivel sensible que el civilizado?

Para Lévy-Bruhl siempre hay una representación sensible, e incluso "la representación de una leopardo o de una rata que aparece ante sus ojos (los del primitivo), o que hiere a su imaginación, no se distingue para él de otra representación más general que, sin ser un concepto, comprende a todos los seres semejantes" (Lévy-Bruhl 1985: 45). Así que estamos en el nivel de la imaginación sensible y de la sensación. El primitivo siente y percibe sensorialmente lo mismo que el civilizado, al igual que de forma pareja tiene el conocimiento sensible que a esa percepción sensorial se le atribuye.

La representación colectiva es más una manera de "pensar instituida" (Lévy-Bruhl 1985: 403) que sí puede variar pero en base a cierta violencia o fuerza contra lo que ya se ha establecido.

También tendrá un carácter universalizable (versus "universal": que equivaldría a la validez de esa representación en todo tiempo y espacio, o en toda sociedad (3)), esto es, entendible y aplicable a todos los ámbitos del "mundo primitivo" (y no de cualquier mundo posible o a cualquier sociedad), y, por lo tanto, formando parte del engranaje total conceptual de ese mundo. Pero sobre todo, es universalizable porque es un concepto compartido por todos los miembros del grupo social y, por lo tanto, puede ser vía de comunicación, ya que al ser compartido forma parte de un conjunto de significaciones sociales. En ese sentido, la representación colectiva es pública, y al serlo, se puede afirmar que "si es común a todos es porque es obra de la comunidad" (Durkheim 1992: 403).

Así pues, se pueden entresacar dos características secundarias de la representación colectiva. La primera

será que es una idea que está más allá de cualquier individuo, una idea "elaborada por una inteligencia única en la que todas las otras confluyen" (Durkheim 1992: 403), de tal manera que ofrece una estabilidad y constancia que las representaciones sensibles e individuales no ofrecen. Por tanto, y en segundo lugar, cuando se hable de "representaciones colectivas" se estará hablando de un pensamiento o de una forma de acción, un "tipo" dice Durkheim, que se impone de forma uniforme al mero pensamiento individual.

El mismo lenguaje es ejemplo de ello, pues los significados de las palabras van más allá de lo que el propio individuo ha experimentado. En una palabra se encuentra todo un complejo de significados de los cuales el individuo no ha colaborado en su formación. Prueba de ello es que el individuo no suele conocer a la perfección toda la carga significativa de los objetos que son reproducidos en las palabras. La palabra "ciencia", por ejemplo, implica toda una serie de significados de los cuales yo no soy consciente de su creación, sino que me vienen impuestos.

Así la representación colectiva no es la media de los conocimientos de todas las representaciones individuales; sí así fuera su significado, en contra de lo que realmente sucede, sería muy pobre. Las representaciones colectivas son las representaciones de la sociedad, que van desde nociones generales a objetos concretos.

El sujeto las asimila, pero su asimilación no suele ser total o completa, y desde ese cauce, es desde donde se puede afirmar la "subjetividad del pensamiento", pues cada individuo usa y ve la realidad a su manera desde el hecho social. "Hay algunas [realidades] que se nos escapan totalmente, (...), hay otras que sólo percibimos algunos aspectos" (Durkheim 1992: 405). En las mentes de los sujetos particulares las representaciones colectivas suelen estar de forma incompleta y parcialmente consciente, pues es una representación que posee de suyo un carácter impersonal. O dicho con otras palabras, tiene un carácter personal si se postula un "ente pensante social" o una "conciencia colectiva".

Estas representaciones formarán siempre un sistema entre ellas, de tal forma que son interdependientes. Ver mi cuerpo de determinada forma viene asociado a la organización simbólica que yo tengo del espacio. Cuando, por ejemplo, vemos "nuestro" cuerpo o nos percatamos cinestésicamente de él lo concebimos de una manera bajo la cuál son partícipes todos los miembros de la sociedad. Entendemos que es así cómo se organiza el mundo y el espacio. Creemos que es algo "natural" o "socialmente natural". Sin embargo dicha visión será siempre fruto de la representación colectiva que tenemos del cuerpo y del espacio, que nadie pone en duda, de la cual se origina una normatividad moral y legal en nuestra sociedad (no hacer daño a mi cuerpo físico), que implica una interiorización de la experiencia, es decir, de cómo se perciben las cosas, originando una determinada forma de comportamiento y de pensamiento transmitido por la sociedad en la que se vive.

La cuestión es ¿quién es el responsable de esa idea de cuerpo y de esa organización espacial?, ¿quién ha dicho que su significado sea ése?, ¿quién ha reunido esas características?, ¿qué implicaciones significativas -o significados- tiene esa representación del cuerpo?, ¿quién es consciente plenamente en su actuación, en el sentido de que dependen de él y se hace cargo de todos sus significados, de esa noción de cuerpo?

En un sentido muy laxo -y cabe subrayar que es "muy laxo"- las "representaciones colectivas" son lo más parecido a lo que vulgarmente se ha llamado un estereotipo o un patrón o modelo. Determinan la visión del mundo y tienen siempre carácter social. Son, también, algo así como la mentalidad de un grupo social, o actitudes intelectuales de un grupo. Y por lo dicho esas actitudes intelectuales, esas formas de ver el mundo que no dependen de lo individual sino de lo social, implican normas, cierta forma de interiorizar la experiencia (que a su vez implica un aprendizaje) y orientación en los modos de comportamiento. En un sentido más explícito, cabe decir con Beriain que las representaciones colectivas son "estructuras psicosociales intersubjetivas que *representan* el acervo de conocimiento socialmente disponible, y que se despliegan como formaciones discursivas más o menos autonomizadas (ciencia/tecnología, moral/derecho, arte/literatura) en el proceso de autorrealización de significaciones

sociales" (Beriain 1990: 16).

Si la representación colectiva depende de lo social y es parte de la sociedad, marca (que no construye o desfigura) indefiniblemente la misma representación sensible, porque serán las representaciones que nos sirven para pensar y actuar en el mundo ("mundo" que es "mi sociedad").

Por eso la representación colectiva del cuerpo, por ejemplo, depende de la sociedad en la que se esté, no del individuo que la piense -lo cual tiene claras implicaciones metodológicas en el trabajo de campo (4)-. O dicho en palabras de Lossky -contemporáneo de Lévy-Bruhl-: "en los estratos más bajos de la cultura, la concepción de un espíritu individual no está todavía formada; todo objeto es considerado y está dotado con una fuerza no-individualizada la cual penetra todas las cosas y es el tipo de *continuum* de la vida indiferenciada. Lévy-Bruhl recalca que esto no es el animismo de Tylor, Frazer y otros autores que los siguen, sino otra peculiar forma de dinamismo" (Lossky 1926: 146).

Así, con respecto al cuerpo y a la organización espacial, Lévy-Bruhl cuenta como los primitivos tienen otra forma de ver lo que es el individuo: la sombra forma parte del individuo, las huellas son el individuo, todo aquello que sale o que ha estado en contacto con el cuerpo forma parte del individuo (orina, sudor, ropa, uñas...). El antropólogo pone de manifiesto como es otro tipo de representación colectiva. "El concepto general de individuo, tal como existe en nuestro espíritu, permanece en la sombra del primitivo" (Lévy-Bruhl 1985: 92). De la misma forma que nadie cuestiona la noción de individuo en nuestra sociedad, porque es inherente, es inconsciente, o dicho cotidianamente, por que "es así", tampoco se cuestiona el primitivo su representación.

La idea de representación colectiva, por ser algo social y compartido, es transmitida. Su forma más o menos inconsciente (que como se puede ir entendiendo no tiene un sentido meramente psicológico) se ve claramente en la transmisión o aprendizaje de esta representación; por ejemplo: cuando una madre enseña a su hijo no le dice que el individuo, lo que él es, es su cuerpo primeramente, que acaba en los límites físicos y que su sombra no es parte de ese cuerpo. Se da por entendido. Hay una representación que da origen a todas las explicaciones por las que la madre explica a su hijo todas las demás enseñanzas: que no se lastime jugando, que se vista, que se señale a su cuerpo cuando se dirige a él... pero no le pega una bofetada a su huella cuando está lejos creyendo que forma parte del niño. La representación permite y da lugar a normas, aprendizajes, modos de conducta... pero no tiene porque ser totalmente consciente, porque es una representación autónoma de los individuos, está en la esfera de lo social. En este sentido dice Horton que "le sobreviene", esto es, dirige sus formas de acción y pensamiento más allá de sus pensamientos particulares propios. La representación colectiva es una representación impuesta al sujeto desde la esfera de lo social. Por consiguiente la representación colectiva da un orden y una organización a la vida social de los sujetos, que no depende estrictamente de ellos. Esta postura es contraria de lo que Tylor decía, pues para éste el pensamiento religioso y otras formas nucleares y fundamentales de la vida partían del propio individuo y no de la sociedad.

4. La mentalidad primitiva

Hace apenas tres años se volvía a resumir así el impacto de Lévy-Bruhl en su época:

"En los comienzos del siglo XIX, amplias disertaciones sobre la 'mentalidad primitiva' fueron hechas por (algunos) antropólogos y filósofos. En Francia, el más autor famoso de esas visiones fue Lévy-Bruhl, un filósofo de las ciencias sociales. Durante las primeras dos décadas del siglo XX publicó en una rápida sucesión tres libros que tuvieron múltiples ediciones, cada uno sobre diferentes aspectos de la Mentalidad Primitiva: el más potente *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), seguido de *La mentalité primitive* (1922) y *L'âme primitive* (1927). En los tres libros, Lévy-Bruhl argumentaba que las "mentes primitivas" eran incapaces de pensamiento histórico, abstracto o lógico, y que tendían a pensar el 'aquí y ahora', y a entender poética y

metafóricamente" (Vet 2005: 271-272).

Con estos presupuestos Lévy-Bruhl se dedicó a comparar e investigar las representaciones colectivas de los primitivos y, por tanto, su expresión religiosa como origen de toda clasificación. Para Lévy-Bruhl, pueblo primitivo significa pueblo ágrafo, es decir, sin escritura (Vet 2005: 276).

Veamos algunas nociones de cómo veían el mundo los primitivos, cuáles eran sus representaciones colectivas, pues como consecuencia de lo que hemos visto "será el estudio de algunas de sus instituciones y de sus costumbres, así como el análisis de algunas de sus representaciones colectivas, lo que permitirá determinar (...) cómo se representan los primitivos al individuo, ya en sus relaciones con su grupo, ya en sí mismo". Y por consiguiente, cómo se "ordenan los seres, vivientes o no vivientes, y los objetos que le rodean" (Lévy-Bruhl 1985: 7).

"El primitivo se siente dependiente de las plantas y de los animales" (Lévy-Bruhl 1985: 23). Entre los *dschaggas* la higuera cobra una especial importancia. La higuera, por la causa del rejuvenecimiento de sus raíces aéreas, es protectora de los jóvenes. Por eso se envuelve la madre y al hijo con una tela hecha de corteza de higuera. También sucede así con el bananero, que es unión entre el hombre y su ganado, puesto que necesita mucho estiércol, permitiéndole frutos abundantes y la posibilidad de dejar la vida nómada. El árbol le da alimento, vestido, armas, fuego... "el grupo humano se siente en (...) comunidad" (Lévy-Bruhl 1985: 24) con el árbol. Así, "un día que Sezongo II estaba muy enfermo, el doctor hizo subirse a unos hombres a un árbol llamado *butaba*, y les mandó cortar una gran rama, traerla a la cueva del jefe teniendo cuidado de que no tocar tierra y mandó finalmente plantarla allí. En el pie de esta rama el doctor hizo algunos encantamientos. El *butaba* es un árbol lleno de vitalidad; sus ramas prenden con facilidad y crecen en seguida. Merced a la magia del doctor, una parte de su vitalidad pasó a Sezongo y lo curó" (Lévy-Bruhl 1985: 25). Con los animales pasa otro tanto. En la tradición occidental greco-latina, somos capaces de simbolizar en un animal un valor o un vicio, al mismo tiempo que distinguimos perfectamente el valor empírico del significado y su valor simbólico, pero "para el primitivo no existe dicha frontera" (Lévy-Bruhl 1985: 25). Sus representaciones colectivas son de otro tipo. Para los caribeños de la Guayana francesa los animales viven y actúan como los hombres. Van a su trabajo, cazan, cuidan de su familia. "Los animales son representados como hombres" (Lévy-Bruhl 1985: 26). "A los ojos del malayo los tigres son seres humanos que, para alcanzar sus fines toman la forma de un tigre" (Lévy-Bruhl 1985: 27). No matan a hombres excepto cuando le son "entregados", viven en casas, en una ciudad, con su jefe. También así los cocodrilos, pues actúan de forma humana, puesto que cuando han ahogado a la víctima sale a la superficie, y según los indígenas lo que hacen es "rezar" al sol, la luna y a las estrellas, de la misma forma que hace el cazador (Lévy-Bruhl 1985: 28).

Dos ejemplos bastarán para ver esta noción de representación colectiva en los animales.

"Estas gentes -dice el viajero L. Magyar a propósito de los negros de Benguela (y esto reza para todos los bantús y para muchos primitivos)- creen que el que está iniciado en el arte secreto de la adivinación puede tomar a voluntad la forma y las cualidades de cualquier animal'. Describe asimismo diversos hechos característicos. He aquí uno que muestra hasta qué punto esta creencia está arraigada y viva. 'Dos vecinos, Schakipera y Kimbiri, fueron a buscar miel al bosque. Schakipera era quizá más hábil o acaso tuvo más suerte. El caso es que halló cuatro grandes árboles llenos de miel, mientras que Kimbiri se quejaba ante los suyos por haber tenido poca suerte, a diferencia de su vecino. Ahora bien, Schakipera había vuelto enseguida del bosque con los suyos para llevarse la miel que había encontrado. Por la tarde fue atacado y despedazado por un león. Sus compañeros se subieron a toda velocidad a unos árboles y de este modo se salvaron.

Consternado por esta desdicha, los padres de Schakipera fueron a casa del *kimbanda* (adivino) para saber quién era el verdadero autor de esta muerte. El *kimbanda* arroja varias veces sus huesecillos y termina por declarar: es Kimbiri quien, celoso por la rica recolección de miel hecha por su vecino, ha tomado para vengarse forma de león... esta secuencia del adivino fue llevada entonces al príncipe Kiakka y éste ordenó, ante la negativa por parte del acusado de haber

efectuado el crimen, que el asunto se resolviera por la prueba del veneno.' Las cosas siguen el curso ordinario de este tipo de asuntos. La ordalía se vuelve contra el desgraciado, confiesa y muere en la tortura. La historia es banal. Pero precisamente lo significativo es que la acusación parece completamente natural al adivino que la formula, al príncipe que ordena, a la muchedumbre que asiste, al propio Kimbiri que se ha transformado en león, en fin a todo el mundo, a excepción del europeo que se halla allí presente por azar. Equivale en efecto a una acusación de brujería ¿quién ignora que un brujo toma cuando le place la forma de un animal?" (Lévy-Bruhl 1985: 32).

Otro ejemplo, igual de chocante puede ser este:

"En Nigeria del norte, 'cuando un niño llega a la edad de tres años o cuatro y se mantiene delgado a pesar de coma muy bien, el caso se considera muy serio. Los padres llevan su niño a casa del sacerdote y le consultan. Éste examina al niño y puede ocurrir que decida que el niño no es "Humano", que es el "hijo de la maleza o el agua". En el primer caso, los padres dan el niño a un amigo para que lo lleve al bosque. El niño abandonado comenzará a llorar, y después de haber mirado a su alrededor y de haberse cerciorado de que nadie hay allí, se transformará en mico y desaparecerá entre los árboles. En el segundo caso, se procede de manera análoga. El niño es abandonado cerca del agua. Viéndose solo, se convierte en serpiente acuática y desaparece del río'. De este modo una revelación, completamente extraña a nosotros, determina a los padres a exponer a una criatura que podían haber cuidado. Les parece completamente natural. La apariencia exterior de este niño, normal por lo que parece, no impide que no sea al mismo tiempo un animal e incluso más animal que hombre. A causa de esta doble naturaleza es o será brujo, traerá desgracias a los suyos y a su grupo social. Es preciso, pues, desprenderse de él." (Lévy-Bruhl 1985: 33).

El hombre puede ser un tigre y el tigre un hombre. No se está diciendo que "puede ser *como*" un tigre, sino que "puede ser" un tigre. "Para la mentalidad primitiva, el hecho es perfectamente digno de crédito. Es desde luego insólito y requiere una interpretación mística. Pero no va contra natura. Nadie tiene intención de ponerlo en duda", pues es una representación colectiva. Es obvio, tal y como puso de relieve Benedict, que ya en *La mentalidad primitiva*, Lévy Bruhl puso un especial empeño en desproblematizar (justamente por que le interesaban) los problemas morales que la "mentalidad occidental" ocasionaba en la "mentalidad primitiva", es decir, en intentar observar con cierta "normalidad" la presunta extrañeza de las cuestiones morales "primitivas". En el fondo, escribía Benedict en 1925, para los lectores occidentales, "la lectura [de las obras de Lévy-Bruhl] serán lecciones instructivas en el modo en que sus propias mentes adquirirán el hábito de trabajar en situaciones culturalmente pre-juiciadas" (Benedict 1925: 558)

En las mismas leyendas sobre el origen de la tribu el patriarca suele ser mitad hombre-mitad animal. Por eso, y ante lo que hemos afirmado arriba, Rivers dice que un melanesio hablará de su antepasado totémico a veces como un hombre y a veces como un animal, afirmando que si "intentáis determinar cuándo y cómo ha tenido lugar la transformación, os daréis cuenta de que en realidad no ha habido transformación: el héroe del relato ha sido pensado desde el principio hasta el fin como ser humano y como animal" (Lévy-Bruhl 1985: 39). El individuo es visto no como una dualidad sino como una bipresencia: puesto que "en esa mentalidad aprehende de golpe el mismo ser en el hombre y en el leopardo", por ejemplo, (Lévy-Bruhl 1985: 171).

Creen también en una unión solidaria de caracteres fisiológicos entre parientes dentro del grupo. Por ejemplo, "un *bergdama* encolerizado lanzó su bastón sobre un hijo suyo que se escapaba y le hizo una herida bastante seria. La traté con antisepsia. Al examinar la herida, cuando renovaba el medicamento, me di cuenta de que estaba infectada e inflamada. Rogué insistentemente que me explicaran la razón. El chico terminó por confesarme que su padre había raspado con un cuchillo la mancha de su bastón que estaba cubierta del sudor y de la grasa de su mano (es decir, de las partes de su principio vital, *seelenstoff*), y que había colocado este polvillo de madera en la llaga. Miré el bastón y me cercioré de que el herido había dicho la verdad. La suciedad debía reparar el mal que su padre había hecho hiriéndole con su bastón'. El sudor y la grasa de un hombre son ese mismo hombre. Desempeñan el mismo papel

que el hueso del brazo en el caso del indio de cabo Flattery. En la representaciones del *damara*, como las del indio, la individualidad del padre se distingue poco con la del hijo" (Lévy-Bruhl 1985: 73)

Tampoco entiende el primitivo la oposición entre materia y espíritu, pues "designan a la vez representación material de cualidades inmateriales y representación inmaterial de objetos materiales" (Lévy-Bruhl 1985: 94). Un espíritu puede tener cuerpo sutil pudiendo ser visible o invisible.

También pasa con la representación de la individualidad, hasta el punto que las "pertenencias (de ese individuo) pueden ser empleadas para fines distintos del embrujamiento" (Lévy-Bruhl 1985: 97) típicamente ya conocido: por ejemplo, para que un niño con sed de aventuras vuelva a casa. Con respecto a la sombra en "Florida 'nadie quería pasar a través de un *vunuha* (recinto con agua sagrada) cuando el sol se halla lo bastante bajo para que la sombra del hombre se proyecte sobre la superficie del agua, pues en ese caso el muerto (*ghost*) que habita en el agua se la quitaría" (Lévy-Bruhl 1985: 114).

De la misma suerte, en la noción de muerte varían el civilizado y el primitivo. Los muertos también viven en éste mundo y en otro. "A este respecto sus representaciones son vagas confusas y en ocasiones contradictorias" (Lévy-Bruhl 1985: 261). Pues la sociedad de los primitivos incluye tanto a los vivos como a los muertos.

¿Qué se desprende de todo esto?, ¿cómo piensa el primitivo?, ¿qué representaciones colectivas tiene?

Los primitivos ven un árbol, una piedra o un animal de la misma forma fisiológica que nosotros la vemos, hay una representación "positiva", pero a la vez "mística". Los primitivos saben y conocen la naturaleza, "saben cultivar algunas plantas, tratan incluso con algunas que son venenosas (...), cazan" (Lévy-Bruhl 1985: 45). Pero también consideran a esos objetos como partícipes de una fuerza que los vincula a ellos de forma inexorable, pues estas mismas plantas, objetos u animales poseen poder y saber inenarrables. Hay una fuerza mística que envuelve su mundo. "Para esta mentalidad, bajo la diversidad de las formas que revisten los seres y los objetos de 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: 8). Todo forma parte de una fuerza que Codrington (5) dio el nombre de *mana* -que también Durkheim recoge-. El *mana* explica el mundo y le da un sentido. Todo participa del *mana* de mayor o menor grado. Para los indígenas del Purari es el *imunu*, y "es una fuerza impersonal (...) unida a todas las cosas, nada llegaba a ser fuera de ella" (Lévy-Bruhl 1985: 8).

Hay pues una participación mítica del mundo en esa "energía". *Imunu* no es una cosa o un ente, al estilo que lo es un sustantivo, sino más bien una cualidad de la que se es partícipe, un adjetivo. "Todo aquello que el indígena teme por el mal que puede hacerle, todo lo que teme a causa de su carácter extraño, todo lo que desea para obtener favores, todo lo que conserva con amor" (Lévy-Bruhl 1985: 9) todo eso dirá el indígena que es *Imunu* o *mana*.

En el fondo, esta idea de participación es crucial para entender la representación colectiva de Lévy-Bruhl: "El principio cardinal que domina el pensamiento salvaje, dice Lévy-Bruhl, es la ley de la participación. Las asociaciones emocionales e intelectuales son establecidas -o de hecho existen desde el principio- entre seres, cosas, actividades y el fenómeno correlacionado físicamente en grupos de formas mentales de gran estabilidad que determinan el carácter de la mentalidad primitiva y la hace concienzudamente diferente de la nuestra" (Goldenweiser 1915: 240).

Por ejemplo, con respecto al bananero, el primitivo busca "conciliarse con estas plantas cuyos preciosos beneficios le resultan indispensables y, venerándolos, acceder a ellos. Lo que persigue por medio de ritos, de ceremonias, de invocaciones y de oraciones es una comunión íntima con ellos que le haga participar en su potencia mística y en sus envidiables privilegios" (Lévy-Bruhl 1985: 24). Esta participación mística forma parte de cómo ve el indígena el mundo que le rodea. La explicación que de él da no es una descripción meramente objetiva donde el indígena no queda implicado en la descripción que hace, sino más bien al contrario, la representación del mundo del nativo está altamente unida a la vida del indígena

mismo, pues se caracteriza por la "emociones que le despiertan" los seres de ese mundo.

El mundo que se es un mundo lleno de fuerzas religiosas que implica la visión del nativo de una forma emocional. Un animal, una planta, un pelo de otro, nuestra misma sombra o una piedra cobran especial relieve en las representaciones colectivas pues esa participación mística que todo lo envuelve conlleva un factor emotivo en ella misma. "De ahí esos sentimientos complejos de admiración e incluso, a veces, de veneración" (Lévy-Bruhl 1985: 45) de cara a todos los seres. El contenido objetivo queda subyugado al contenido emocional pues "es más patente que el intelectual" (Lévy-Bruhl 1985: 459). El orden de las representaciones primitivas será siempre más valorativo. Lo bueno, lo malo, lo que se debe hacer o no, está inscrito en su cosmovisión, y dependiendo de ella, resultarán apreciaciones emocionales de distintos tipos (horror, veneración, afecto, solidaridad...). La participación siempre tiene un marco de referencia de pasiones y emociones, "para el primitivo el sentimiento vivo de su persona no lleva consigo un concepto riguroso de la individualidad unitaria" (Lévy-Bruhl 1985: 171). La misma noción de individuo es distinta por esa participación religiosa, o dicho en palabras de Lévy-Bruhl el individuo es "un verdadero lugar de participación" (Lévy-Bruhl 1985: 171). 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.

Durkheim también destaca ese valor emocional de lo religioso, pues "las diferencias y semejanzas que determinan el modo de agruparse las cosas son más afectivas que intelectuales" (Durkheim y Mauss 1996: 71). Las cosas cambian en la medida que afecta a la sensibilidad social. Los mismos afectos están en la esfera de "lo social".

5. Lo sobrenatural y lo contradictorio

El elemento sobrenatural es lo que domina según Lévy-Bruhl todo el pensamiento primitivo. Será algo sobrenatural para el occidental, puesto que el primitivo lo ve con simpleza y "lógica", con naturalidad. Es más, el pensamiento primitivo "está regulado por una lógica diferente de la nuestra", y esta es "impenetrable" e incomprensible" (Lévy-Bruhl 1926: 71).

Es fácil darse cuenta de esto con dos breves ejemplos: "de la misma manera entre los coriacos los adultos explican de una forma muy simple el fonógrafo. 'Un ser viviente, capaz de imitar a los hombres, está sentado en la caja'. Lo llaman el 'viejo'. Igualmente sucede entre los lenguas del Chaco con respecto a la brújula. 'Yo les explicaba que la pequeña aguja azul indicaba siempre el norte, estuviera donde estuviera'. Los indios permanecían incrédulos. Un anciano hizo varias experiencias: para su sorpresa grande constató que ciertamente la pequeña aguja siempre marcaba el norte. Tuvo lugar entonces una animada discusión entre los indios. El anciano terminó declarando su firme convicción de que 'antes de abandonar mi país había capturado un pequeño diablo (espíritu) de color azul y lo tenía encerrado en esta caja, y que indicaba con su dedo constantemente la ruta que conduce a mi país" (Lévy-Bruhl 1985: 93).

Esta explicación ante lo desconocido opera tan naturalmente y tiene la misma estructura lógica como cuando piensan que las piedras sagradas son "indispensables para el éxito del cultivo" o que no hay "ninguna dificultad en admitir que un animal pueda transformarse inmediatamente en hombre" (Lévy-Bruhl 1985: 37), o que un niño puede ser abandonado a la muerte por causa de pensar que es un espíritu de la maleza.

Lo sobrenatural sería el elemento categorial que añade el antropólogo para intentar explicar porque piensan y actúan de ese manera, porque lo que a nuestros ojos es sobrenatural para ellos es natural. La experiencia mundana y sensorial viene prefigurada de antemano por ese elemento, es un fundamento "a priori", independiente de la experiencia y sobre la cuál actúa. Por eso, "basta con conocer, por tanto, los modos de actuación habituales de la mentalidad primitiva para que estos seres míticos cesen de parecer

excepcionales" (Lévy-Bruhl 1985: 39). Para la mentalidad del primitivo esa explicación es satisfactoria y tiene "criterio de verdad". Sin embargo este elemento se escapa a la mentalidad occidental puesto que "están en juego unas emociones que nosotros no experimentamos; por nuestra parte no podemos evitar que ocupen nuestro espíritu conceptos definidos de plantas y animales" (Lévy-Bruhl 1985: 45-46).

Esto es debido también a que los "elementos emocionales predominan y camuflan profundas contradicciones que no son percibidas ni sentidas por los primitivos" (Lévy-Bruhl 1985: 91). Como hemos visto el ejemplo de la brújula o el gramófono carecen, debido a la inserción de lo sobrenatural, de causalidad. El primitivo no da una causa, sino una explicación, una razón. Efectivamente da un por qué de las cosas, pero ese por qué no está en relación con las cosas mismas, sino en otro orden. Si alguien se muere no se ve por qué y cómo se ha muerto, no se examina y se deduce de su larga enfermedad o de su cadáver.

Al ser la mentalidad primitiva y la científico-occidental son psico y sociológicamente opuestas, esto produce extrañas relaciones: "Los doctores blancos, después de tratar durante semanas a los nativos enfermos, han encontrado que los nativos esperan que los doctores les hagan regalos. Es un gran inconveniente que un nativo esté mucho tiempo reposando en cama, y el doctor interviene en todo tipo de influencias de otro mundo. Además, cuando un hombre está seriamente enfermo o herido y está a punto de morir, los espíritus pueden enfadarse si vuelve a la vida. El nativo siente que el doctor, por lo tanto, debe pagarle un tipo de indemnización" (Ames 1926: 430).

De igual modo que la brújula no es un objeto al cuál hay que investigar y explicar. Lo sobrenatural da la aclaración del hecho, es razón suficiente. No tiene por qué haber una relación causal física, ni acudir al mundo para explicar las cosas el mundo, debido a que el "mundo" del primitivo es el "mundo de los sobrenatural". Da igual cómo surgen las cosas o los acontecimientos (la brújula, la muerte, el leopardo...), están ahí, suceden así, la cuestión es que la explicación del primitivo va más allá de las cosas mismas, se pone en otro nivel. O dicho de otra forma, la causalidad que imprime el primitivo al mundo no es la causalidad que nosotros entendemos. Porque ¿cómo puede actuar algo espiritual en algo material? ¿Cómo puede fundirse lo natural con lo espiritual? Pero además, es que lo material y lo espiritual son nociones que el individuo no entiende como nosotros, porque tan espiritual es el bananero o un tigre, como un sueño o el mana.

La brújula, el tótem que es el leopardo, o los ancestros "que soy", o se pueden explicar desde nuestras nociones. Efectivamente puedo decir que yo soy mis antepasados en tanto que parte biológica de mi ADN, pero ¿el primitivo no sabe lo que es el ADN?, (eso sería querer racionalizar lo que no es racional), es más, el individuo no se refiere a eso porque es todo el grupo el que vive en él. Cabe entonces plantearse ¿a qué causa se refiere? Es otra mentalidad que opera bajo la lógica causal (si A entonces B). La inducción es nula para ellos, no es un argumento a favor de su explicación. Cuando los indígenas no dan los huesos de un erizo a los perros para que los demás erizos no se sientan ofendidos y los ataquen, posiblemente no hace falta una observación y una comprobación anterior de que siempre que se echan los huesos de un erizo los demás atacan las tiendas de los indígenas. Posiblemente esto no habrá ocurrido jamás.

Bajo este punto de vista, la contradicción es posible y se engloba en la mentalidad primitiva. Por eso, Lévy-Bruhl hablará de mentalidad pre-lógica. Todos los ejemplos puestos hasta ahora están mostrándonos ese concepto de pensamiento pre-lógico. La causalidad, el tiempo, el espacio, el concepto de individuo, las experiencias inmediatas son divergentes con respecto a nuestra mentalidad. Existen diferentes lógicas que corresponden a los diferentes tipos de sociedad. La mentalidad primitiva es mística en cuanto al contenido de sus representaciones y pre-lógica en cuanto a las relaciones entre estas, de tal manera que es insensible a la contradicción y a lo imposible, y, por consiguiente, el primitivo no será considerado como ser racional tal y como se entiende hoy en día.

6. El conocimiento civilizado y el acercamiento entre la mentalidad primitiva y la mentalidad racional

¿Cuál es el conocimiento de la ciencia actual? Ha de ser un conocimiento objetivo, experimental, bajo leyes que expliquen y engloben los *factum* y hechos del mundo, carente de emotividad y sentimiento, sin apelar a términos religiosos o realidades místicas, es un conocimiento universal, deductivo o inductivo, un conocimiento causal, todo eso es lo que no es el primitivo.

El primitivo actúa de otra forma, ve el mundo desde otra visión y ante esto "o bien nos contentamos con nociones confusas y contradictorias que no son así para la mentalidad primitiva -y, en consecuencia, damos, por razón de una aparente fidelidad, una idea falsa de sus representaciones-, o bien introducimos claridad y coherencia interna allí donde éstas brillan por su ausencia -siendo por tanto infieles de otro modo a nuestro objeto. Con el fin de intentar huir de uno y otro peligro sólo se nos ofrece una única vía: la de colocarnos lo más cerca que podamos en el punto de vista de esta mentalidad primitiva, con el fin de restituir la noción de individualidad tal como ella se la representa" (Lévy-Bruhl 1985: 91). Bajo estas proposiciones Lévy-Bruhl plantea una impermeabilidad entre las dos formas de pensamiento. El primitivo es distinto del racional, o como señalaba taxativamente A. S Ames en una de las primeras reseñas de *La mentalidad primitiva*, en 1923, "los primitivos viven y se mueven en un sistema de ideas y emociones radicalmente diferente del de los hombres civilizados" (Ames 1926: 429).

De hecho, para Cooper, ese era el principal escollo para comprender la propia mentalidad primitiva, puesto que de lo que se trata es poner en suspenso la necesidad -por parte del occidental- de un "cierta lógica" en la propia mentalidad primitiva (Cooper 1975).

Acercarnos, aproximarnos, intentar ver su punto de vista, quedará en eso, en un intento. No hay forma de explicar lógicamente lo que piensa el primitivo porque no es lógico lo que piensa. Es irreductible lo uno con lo otro, algo así como el aceite y el agua, donde el antropólogo se ha de situar en la línea misma de unión, pero sin cruzarla. Y no se puede cruzar justamente porque son dos cosas distintas.

Para Lévy-Bruhl sólo es válida la experiencia construida por las ciencias racionales, por eso, el pensamiento civilizado siempre tendrá la frontera que le impida comprender al primitivo. El antropólogo no puede quitarse el traje de lo que es y lo que piensa, pues es la esencia misma de lo que es. La aculturación, el dejar y suprimir ciertas categorías de la propia cultura al asumir las de otra, resuena como nula e inútil ante dos concepciones antagónicas. Describir "científicamente" (aunque sea en una ciencia social) los hechos de la mentalidad primitiva es a costa de querer ver lo primitivo como lo que no es.

Las críticas que contra esta teoría llovieron fueron varias. Por un lado, la afirmación de que incluso la sociedad más civilizada y racional tiene y comparte hechos y concepciones altamente "irracionales", hasta el punto de que un científico puede creer en un dios invisible hacedor del mundo. Como dice Beattie, Lévy-Bruhl "subraya lo que ha llamado su naturaleza 'prelógica' y 'mística' (...), hizo demasiado hincapié en la 'irracionalidad' del pensamiento primitivo, al mismo tiempo que subestimó la irracionalidad de gran parte del pensamiento 'civilizado'. Hoy en día hemos aprendido de los psicólogos que existen numerosos y poderosos elementos irracionales en el pensamiento de toda persona, cualquiera que sea su cultura" (Beattie 1974: 94).

Tampoco se puede decir que haya dos tipos de sociedad (civilizada y arcaica) puesto que hay un sinnúmero de tipos de sociedades tanto de corte civilizado como arcaico que incorporan racionalidades de muy distintos tipos. Lévy-Bruhl había dejado de lado dentro de los diferentes tipos de sociedades arcaicas la variedad de agrupamientos a los cuales corresponde diferentes géneros de conocimiento, así como ignorando el antagonismo de las clases en ciertos tipos de sociedades civilizadas.

Además, según este planteamiento, el conocimiento científico quedaría de alguna forma liberado de las correlaciones con los cuadros sociales, siendo una contradicción en su mismo planteamiento, pues lo

científico está inserto en lo social.

Fue en los años 1950 cuando hubo toda una lucha (y victoria en los 1960) por desalojar el concepto de "primitivo" como *background* de la antropología. "Primitivo" o "mentalidad primitiva" no dejaba de ser un concepto "ambiguo, inconsistente y carente de significado" (Hsu 1964: 178). En el fondo, empezó a decirse que tanto "primitivo" como "nativo" eran dos conceptos frágiles en su propedéutica y en su fundamentación (Dozier 1955)

Pese a todo esto Lévy-Bruhl en sus escritos póstumos reconoció la necesidad de volver a reelaborar y revisar sus posturas teóricas abandonando la noción de prelógico y la oposición sociológica entre mentalidad primitiva y mentalidad civilizada. No era esto nada nuevo en el perfil de Lévy-Bruhl, pues cuando Malinowski reseñó en sus días *El alma primitiva*, ya advertía que "era muy interesante ver al propio Lévy-Bruhl [en dicho libro] reformulando sus puntos propios de vista de manera muy considerable y crítica", sobre todo en algunas cuestiones de sus trabajos anteriores que Malinowski consideraba ciertas "exageraciones" de su anterior postura (Malinowski 1929: 421-422).

Notas

1. Es conocido el aspecto peyorativo que, en ciertas ocasiones en ciertos autores (no en todos), adquirió el nombre de primitivo. Ahora bien, hoy en día dicho calificativo sigue sirviendo para mostrar lo primigenio y lo proto-occidentalizado no en un sentido de menos complejidad o inferioridad, sino en el sentido contrario: una originalidad y elaboración fabulosa. Como ejemplo de ese uso no peyorativo y rigor académico, puede verse en antropología lingüística el artículo de Scancarelli, que versa sobre el significado "lavar" en la lengua Cherokee (Scancarelli 1994).

2. Sin embargo, Ellwood basa su artículo y su teoría en una idea que el propio Lévy-Bruhl revisó profundamente: la idea de que la mentalidad primitiva es la de un infante. Para Ellwood, precisamente porque la psicología primitiva era la de un niño es por lo que la distinción tajante de Lévy-Bruhl erraba (Ellwood 1927: 6-9)

3. Como dice Beriain del trabajo de Durkheim: "Durkheim mismo en su estrategia conceptual proporciona un enfoque *evolucionista* de las normas morales en la sociedad y de su relación con los principios de organización de la sociedad" (Beriain 1990: 16).

4. Respecto de las implicaciones metodológicas de Lévy-Bruhl, Sinha mantiene que los planteamientos - no siempre explícitos en los textos de Lévy-Bruhl- son semejantes a los de Malinowski, y que, precisamente, la "mentalidad primitiva" o "Mentalidad pre-lógica" es uno de los conceptos que permiten entender dicha simetría (Sinha 2007).

5. Robert H. Codrington (1830-1922), misionero, sacerdote anglicano y más tarde *fellow* en Oxford, fue uno de los padres de la antropología británica. Fue el primer antropólogo que realizó "el primer estudio sistemático sobre la sociedad y la cultura Melanesia y de quien informó a través de sus observaciones etnográficas clásicas". El concepto de *Mana* aparece en su celebre *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore* (1891). (*Encyclopedia Britannica*, voz "R. H. Codrington").

Bibliografía

- Allen, N. J. (W. S. F. Pickering y W. W. Miller) (eds.)
1998 *On Durkheim's elementary forms of religious life*. Londres, Routledge.
- Ames, E. S.
1926 "Review of *Primitive Mentality* by Lucien Levy-Bruhl", *International Journal of Ethics*, 36, 4: 429-430.
- Beattie, J.
1974 *Otras culturas*. Madrid, FCE.
- Benedict, R.
1925 "Review of *de Primitive Mentality* by Lucien Levy-Bruhl", *Journal of Social Forces*, 3, 3: 557-8.
- Berian, J.
1990 *Representaciones colectivas y proceso de modernidad*. Barcelona, Anthropos.
- Bonte, P. (y M. Izard)
2005 *Diccionario de etnología y antropología*. Madrid, Akal.
- Cooper, D. E.
1975 "Alternative Logic in 'Primitive Thought'", *Man, New Series*, 10, 2: 238-246.
- Dozier, E. P.
1955 "The Concepts of 'Primitive' and 'Native' in Anthropology", *Yearbook of Anthropology*: 187-202.
- Durkheim, E.
1992 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal
- Durkheim, E. (y M. Mauss)
1996 "Sobre algunas formas primitivas de clasificación", en E. Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología social)*. Barcelona, Ariel.
- Elliott, T. S.
1916 "Review of Group Theories of Religion and the Religion of the Individual, by Clement C. J. Webb", *International Journal of Ethics*, 27: 115-117.
- Ellwood, Ch. A.
1927 "Primitive Concepts and the Origin of Cultural Patterns", *The American Journal of Sociology*, 33, 1: 1-13.
- Encyclopedia...
Encyclopedia Britannica, voz "R. H. Codrington".
- Geertz, C.
1983 "Nociones del pensamiento primitivo", entrevista en J. Miller (ed.), *Los molinos de la mente. Conversaciones con investigadores en psicología*. FCE, México, 1986: 234-253.
- Goldenweiser, A. A.
1915 "The Knowledge of Primitive", *American Anthropologist, New Series*, 17, 2: 240-244.
- Lévy-Bruhl, L.
1985 *El alma primitiva*. Barcelona, Península.
1925 *How natives think*. Londres, Allen y Ullwin.

1975 (1949) *The notebooks on primitive mentality*. Oxford, Blackwell.

Lévi-Strauss, C.

1984 *El pensamiento salvaje*. México, FCE.

Lossky, N.

1926 "The Primitive and the Civilized Mind", *Journal of Philosophical Studies*, 1, 2: 145-158.

Hsu, F. L. K.

1964 "Rethinking the Concept 'Primitive'", *Current Anthropology*, 5, 3: 169-178

Malinowski, B.

1929 "Review of *The 'Soul' of the Primitive* by Lucien Lévy-Bruhl", *Journal of Philosophical Studies*, 4, 15: 421-422.

Scancarelli, J.

1994 "Another Look at a 'Primitive Language'", *International Journal of American Linguistics*, 60, 2: 149-160.

Schmaus, W.

1996 "Lévy-Bruhl, Durkheim, and the positivist roots of the sociology of knowledge", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 32, 2: 424-440.

Sinha, V.

2007 "The Conceptualization of 'Primitive Mentality': Reading Lucien Levy-Bruhl and Franz Boas as Methodologists", *Asian Journal of Social Science*, 35, 4-5: 681-708.

Spurr, David

1994 "Myths of Anthropology: Eliot, Joyce, Levy-Bruhl", *Publishing of Modern Language Association*, 109, 2: 266-280.

Swanton, J. R.

1924 "Three Factors in Primitive Religion", *American Anthropologist*, New Series, 26, 3: 358-365.

Throop, C. J.

2003 "Minding Experience: An Exploration of the concept of 'Experience' in the Early French Anthropology of Durkheim, Lévy-Bruhl, and Lévi-Strauss", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 39, 4: 365-382.

Vet, T.

2005 "Parry in Paris: Structuralism, Historical Linguistics, and the Oral Theory", *Classical Antiquity*, 24, 2: 257-284.

Wright, J.

1918 "The Foundations of Belief Among Primitive Men", *The Scientific Monthly*, 7, 6: 495-510.

Recibido: 17 agosto 2008 | Aceptado: 28 noviembre 2008 | Publicado: 2008-12