

Caracterización antropológica de la sombra como aspecto del alma múltiple en sociedades preestatales

Marta Bermúdez CorderoDepartamento de Prehistoria y Arqueología. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Sevilla (US) **José Antonio Cabrera Rodríguez**Departamento de Estética e Historia de la Filosofía. Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla (US) **Álvaro Gómez Peña**Departamento de Prehistoria y Arqueología. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Sevilla (US) <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.101646>

Enviado: 14/03/2025 • Aceptado: 8/10/2025

Resumen: El concepto de alma múltiple ha sido objeto de análisis en numerosas ocasiones. Sin embargo, los elementos que la componen no siempre han recibido la atención necesaria de manera individualizada. Este ha sido el caso de la sombra como uno de sus principios vitales. Por este motivo, en primer lugar, se reflexiona sobre las bases filosóficas y antropológicas en las que descansa esta idea, haciendo hincapié en la mentalidad primitiva y el principio de participación propuesto por el antropólogo francés Lévy-Bruhl. En la segunda parte se aborda el estudio particular de la sombra entre las sociedades preestatales, realizando un amplio repaso por las características que le atribuyen estas comunidades. Entre ellas, se considera que esta parte del alma existe durante la vida del individuo, pudiendo separarse del cuerpo y sobreviviendo tras la muerte física. A partir de ese momento, en la mayoría de los casos se dirige al inframundo o permanece junto al cadáver.

Palabras clave: Religión; Principio de participación; Lévy-Bruhl; Escatología; Inframundo.

^{EN} Anthropological characterization of shadow as an aspect of the multiple soul in pre-state societies

Abstract: The concept of multiple soul has been analyzed on numerous occasions. However, the elements that compose it have not always received the necessary attention in an individualized way. This has been the case of the shadow as one of its vital principles. Accordingly, the first part of this study examines the philosophical and anthropological foundations upon which this idea is based, with particular emphasis on so-called primitive mentality and the principle of participation as formulated by the French anthropologist Lévy-Bruhl. The second part deals with the study of the shadow among pre-state societies, making an extensive review of the characteristics attributed to it by these communities. Among them, it is considered that this part of the soul exists during the life of the individual, being able to separate from the body and survive after physical death. From that moment on, in most cases it goes to the netherworld or remains next to the corpse.

Keywords: Religion; Participation principle; Lévy-Bruhl; Eschatology; Netherworld.

Sumario: 1. Introducción. 2. La mentalidad primitiva, la homogeneidad esencial del ser con la naturaleza y el principio de participación. 3. El concepto de alma primitiva y su materialización en la imagen de la sombra. 3.1. Caracterización sumaria del alma en la cosmovisión primitiva. 3.2. La sombra como *imago animae*. 4. El concepto de sombra en sociedades preestatales contemporáneas. 5. Reflexiones finales sobre la evolución del concepto de sombra. 6. Bibliografía.

Cómo citar: Bermúdez Cordero, Marta; Cabrera Rodríguez, José Antonio; Gómez Peña, Álvaro (2025): "Caracterización antropológica de la sombra como aspecto del alma múltiple en sociedades preestatales", *Il·lu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 30, e-101646. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.101646>.

1. Introducción

Todas las comunidades humanas cuentan con un conjunto de creencias con el que tratan de dar sentido a la realidad que les rodea y al papel de los seres humanos en ella. A dicho empeño responden los diversos

modos de concebir la realidad, que abarcan desde los más holísticos hasta los más racionalistas. En el caso de las sociedades tradicionalmente denominadas «primitivas» o «arcaicas», la mentalidad predominante se caracteriza por una marcada homogeneidad entre el individuo y su entorno natural y social. Esta mentalidad primitiva se desmarca de todo pensamiento dualista, puesto que en ella desaparecen las barreras diferenciadoras entre el yo y el mundo exterior. Se trata de una homogeneización entre el individuo y su entorno, manifestada en el principio de participación (Lévy-Bruhl, 1910; 1974), mediante el cual el hombre primitivo concibe la interconexión universal entre todas las cosas, encontrándose inserto dentro de esa gran unidad cósmica.

Teniendo en cuenta esta idea, en los siguientes epígrafes se analiza cómo se estructura esta mentalidad primitiva y cómo el principio de participación permea todas las esferas de la vida del hombre arcaico, desde sus creencias religiosas hasta su comprensión del mundo natural y social, lo cual nos proporciona el marco interpretativo adecuado para escudriñar, a partir de la comparación antropológica, la concepción del alma múltiple y, de forma particular, una de sus manifestaciones: la sombra. Con ello, se realiza en primer lugar un examen más profundo y sistemático que el realizado por autores previos (por ej., Lévy-Bruhl, 1910; Frazer, 1981) y, en segundo término, se caracterizan sus rasgos principales para que puedan ser objeto de estudio en otras sociedades pretéritas y presentes a partir de referencias orales, textuales e iconográficas.

2. La mentalidad primitiva, la homogeneidad esencial del ser con la naturaleza y el principio de participación

Como acabamos de enunciar, una de las características más sobresalientes de la mentalidad primitiva la constituye la continuidad ontológica entre el individuo y su entorno natural. Para las comunidades que operan desde este principio, no existe una separación tajante entre el yo/ego y el mundo exterior, sino más bien una profunda conexión y permeabilidad entre ambos. Esta concepción de la realidad revelaría el modo en que el hombre primitivo concibe el espacio y el tiempo. Para él, el espacio no se divide en un «aquí» y un «allá», sino que es un *continuum* homogéneo donde los diferentes elementos se encuentran entrelazados, participando unos de otros. Del mismo modo, tal como analizó Eliade, el tiempo no se concibe como una sucesión lineal de eventos (cronología horizontal), sino como un eterno retorno de ciclos y ritmos naturales (tiempo circular), en los que el ser humano se integra y participa sin solución de continuidad en una cadena inacabable de nacimientos, muertes y renacimientos (Eliade, 2000: 563).

Esta visión holística del mundo también la podemos ver reflejada en la relación que el hombre primitivo establece con los seres y fenómenos que lo circundan. Según el antropólogo Lévi-Strauss, la ausencia de una nítida distinción entre el yo y el mundo exterior trasluce la lógica no binaria bajo la que la mente primitiva clasifica y organiza su entorno (Lévi-Strauss, 1984). En lugar de fijar categorías analíticas rígidas y excluyentes, el pensamiento primitivo tiende a trazar relaciones analógicas y participativas entre los diferentes elementos, de manera que ninguno de ellos podría entenderse enteramente por sí mismo (esto sería lo propio del pensamiento analítico, aislante). Cada ente se emparenta inextricablemente con los demás, acusando su pertenencia a un mismo sistema común.

Asumido en esta concepción holística del mundo se encuentra, pues, el *principio de participación*. Tal como lo ha denominado Lévy-Bruhl, este principio de participación resulta a todo punto fundamental para discernir el peculiar tipo de lógica subyacente en la mentalidad primitiva y la manera en que nuestros antepasados interactúan con su realidad circundante (Lévy-Bruhl, 1910). Mediante este concepto, podemos dilucidar cómo estas comunidades perciben y experimentan ese cosmos en que se hallan insertas. Dicha percepción se traduce en prácticas y creencias que reflejan una visión reacia a divorciar al ser humano de su entorno natural; antes bien, lo integra de lleno en una red de interdependencia y homogeneidad ontológica (Lévy-Bruhl, 1972: 37), donde se diluyen las lindes diferenciadoras entre humanidad, animalidad y mineralidad.

Cuando Tylor, con su contundente inclinación positivista, desacreditaba el pensamiento primitivo por vulnerar el principio lógico de no contradicción y estancarse en un estadio inferior de pensamiento como es el animismo (Tylor, 1977: 345-346), fue el propio Lévy-Bruhl quien criticó la premisa de Tylor de que los pueblos primitivos razonaban incorrectamente debido a lo que él interpretaba como deficiencias lógicas en sus premisas culturales (Lévy-Bruhl, 1910). Fue el antropólogo francés quien propuso que las funciones mentales de los primitivos diferían de las nuestras al encontrarse en una etapa prelógica, utilizando el prefijo «pre» para connotar ese estadio evolutivamente anterior e inferior en sofisticación a la lógica del razonamiento abstracto, y por ello tildaba a estas sociedades de inferiores (Lévy-Bruhl, 1972: 32); pero no por ello dejaban de seguir un «razonamiento» propio, como era la lógica de la «participación», un modo de pensamiento que no recurría a un sistema categorial abstracto, sino a «representaciones colectivas» (Anrubia, 2008). Impregnadas de emotividad y compartidas por la comunidad, estas representaciones eran una suerte de estereotipos con alto contenido imaginativo; así, frente a la inseguridad que experimentaban los primitivos ante su entorno, propiciaban creencias en espíritus, prácticas mágicas y bilocaciones sinérgicas con animales. Un ejemplo de esto lo constituiría la percepción de un lagarto que, al esconderse en una grieta, podía ser interpretado simultáneamente como un lagarto y como el espíritu de un moribundo en su tránsito hacia el reino de los muertos; o los cocodrilos, revelados a su vez también como hechiceros (Lévy-Bruhl, 1972: 53). Las comunidades ancestrales entablaban relaciones de parentesco con árboles y plantas, extendiendo así su concepción del alma más allá de los límites de lo puramente animal. El alma, en su carácter poliédrico, múltiple, adopta así rasgos zoomórficos, fitomórficos o incluso apariencias inorgánicas –minerales y seres inertes para mentes occidentales-. En consecuencia, la bipartición entre un mundo orgánico e inorgánico,

o la división del ser en dos esferas, la de lo vivo y lo inerte, resulta completamente ajena a su concepción animista, que asigna vida y agencia a todo lo existente.

Vemos entonces que, en vez de parametrizar la realidad bajo conceptos y análisis divisorios propios de la mentalidad científica y filosófica, el individuo arcaico concibe que todo cuanto existe en el universo se encuentra interconectado y que él mismo forma parte de esa gran unidad cósmica. El hombre primitivo se siente a sí mismo como parte integral de un mismo entramado cósmico, en el que cada cosa no mantiene una identidad lógica consigo misma (donde $A=A$ y se diferencia de B o es su opuesto), sino que se encuentra en constante canje de formas aparentes. Afirma Lévy-Bruhl que «bajo la diversidad de las formas que revisiten los seres y los objetos en la tierra, en el aire y en el agua, existe y circula una misma realidad esencial, a la vez una y múltiple, material y espiritual» (Lévy-Bruhl, 1974: 8). Asistimos así a un monismo ontológico de la cosmovisión primitiva. Según el antropólogo francés, para el hombre primitivo no se representa el mundo como un conjunto de objetos y fenómenos estancos, aislados, sino como una urdimbre de relaciones y participaciones donde nada escapa a la imbricación universal. Todo lo que existe, pues, se subsume bajo un plexo complejo y a su vez unitario de interacciones dinámicas, activas y pasivas a un tiempo, alternativa a la categorización metafísica occidental (divisiva en lo concreto y singular); y este plexo es al que, desde nuestros esquemas lógicos, denominamos «naturaleza». Dicha visión se manifiesta en diversas esferas de la vida del individuo arcaico, desde sus creencias religiosas hasta su comprensión del mundo natural y social (Lévy-Bruhl, 1974: 53).

En el ámbito religioso, por ejemplo, el principio de participación se refleja en la concepción de que los seres sobrenaturales, las fuerzas cósmicas y los objetos naturales se hallan íntimamente relacionados y participan unos de otros (Lévy-Bruhl, 1972: 37). De esta manera, el hombre primitivo no sólo establece una relación de comunicación y reciprocidad con estas entidades, sino que se autorrepresenta como parte integral de dicha comunidad mística de intercambios y participaciones colectivas.

Asimismo, y socialmente hablando, es así como también opera el principio de participación: el individuo primitivo se concibe a sí mismo en relación inextricable con los demás miembros de su clan. Lejos de verse como una entidad autosuficiente, el hombre arcaico se siente hondamente unido a sus prójimos, por lo que sus acciones y su destino se encuentran aunados en lo más íntimo con los de su grupo humano (Lévy-Bruhl, 1972: 36).

En el plano moral, el orden de las representaciones primitivas está intrínsecamente ligado a valores morales y emocionales. Lo bueno y lo malo, lo preceptivo o prohibido, están inscritos en la cosmovisión primitiva, originando diversas apreciaciones emocionales como el horror, la veneración, el afecto o la solidaridad. Este principio de participación, pues, queda siempre codificado bajo un marco de referencia de pasiones y emociones, cuya toma de conciencia aleja cualquier aproximación conceptual a la noción de individualidad egoica y, por ende, a la presunción de una subjetividad con tendencias egoístas y egocéntricas, contraria a una otredad que le resulte ontológicamente ajena. Para el primitivo, «el sentimiento vivo de su persona no lleva consigo un concepto riguroso de la individualidad unitaria» (Lévy-Bruhl, 1974: 171). El individuo no se autorrepresenta como un ser aislado y autónomo, sino como un «verdadero lugar de participación» en un tejido de relaciones sociales y cósmicas. El antepasado, los congéneres del grupo y la propia imagen convergen en la subjetividad colectiva, y con ello también la imagen de la sombra. Estamos por tanto ante una comunión íntima mediada por el factor místico-religioso, que comporta todo el entramado emocional de la conciencia colectiva, junto con la cosmovisión moral y axiológica implícita en esa sociedad. Es importante resaltar las connotaciones afectivas que dicho entramado despierta en estas comunidades. Como bien nos lo advirtió Ortega y Gasset reflexionando sobre el caso particular de la cultura australiana:

El australiano no siente eso que nosotros llamamos individualidad, y si la siente, es en la forma y medida que un niño cuando se queda solo, abandonado del grupo familiar. Únicamente como soledad, como desgajamiento, percibe el primitivo su persona singular. Lo individual y cuanto en lo individual se funda le produce terror y es sinónimo para él de debilidad e insuficiencia. Lo firme y lo seguro se halla en la colectividad, cuya existencia es anterior a cada individuo, que éste halla ya hecha cuando despierta a la vida. Como ello aconteció igualmente a los viejos de la tribu, la colectividad aparece como algo de origen inmemorial. Ella es la que piensa por cada uno, con su tesoro de mitos y leyendas transmitido por tradición; ella, la que crea las maneras jurídicas, sociales, los ritos, las danzas, los gestos. (Ortega y Gasset, 2005: 622)

Sintetizando, la cosmovisión de las sociedades primitivas se caracteriza por una profunda trabazón emotiva con el mundo, ungiéndolo de sacralidad y, con ello, modelando la percepción que de sí, de los otros y del lugar que ocupa en ese mundo tiene el primitivo, siguiendo los postulados metafísicos de la homogeneidad esencial entre todas las cosas y el principio de participación. Este es el sentido tanto existencial como ético que presenta el principio de participación: lo que atañe a uno mismo, atañe al colectivo –el clan, la banda, la tribu, a juzgar por la tipología de Service (1984)–. Como bien lo ilustraría el jefe Seattle en su célebre carta al presidente Pierce en 1854, que tan bien sintetiza el sentir y pensar del indígena:

Esto lo sabemos: la tierra no pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece a la tierra. El hombre no ha tejido la red de la vida: es solo una hebra de ella. Todo lo que haga a la red se lo hará a sí mismo. Lo que ocurre a la tierra ocurrirá a los hijos de la tierra. Lo sabemos. Todas las cosas están relacionadas como la sangre que une a una familia.¹

¹ Seattle, 1854; consultado en <https://bit.ly/3ciTXCs>, el 18 de diciembre de 2024.

3. El concepto de alma primitiva y su materialización en la imagen de la sombra

3.1. Caracterización sumaria del alma en la cosmovisión primitiva

Aunque no se centran explícitamente en los términos «alma» y «sombra» como entidades separadas entre sí, las fuentes manejadas sí ofrecen información valiosa para disertar sobre cómo la mentalidad primitiva entiende la esencia y persistencia humana más allá del plano físico observable. En puridad, y contra la defensa de un alma inmaterial típica de las tradiciones occidentales, las fuentes sugieren que la mentalidad primitiva se inclina por una visión más dinámica y menos dualista. Con estos mimbres, y atendiendo a los presupuestos metafísicos con los que hemos contextualizado nuestro trabajo –la homogeneidad esencial entre todos los seres y el principio de participación–, podemos caracterizar los siguientes rasgos principales para aproximarnos a este singular concepto de alma múltiple:

1) Estrecha continuidad entre el plano físico y lo invisible: la mentalidad primitiva no escinde de forma tajante entre el cuerpo físico y una sustancia espiritual intangible. Por ello, la muerte no se percibe como una ruptura definitiva o la aniquilación ontológica del ser individual, sino como una transformación que afecta al estado del ser sin por ello acarrear necesariamente su inexistencia. Toda acción realizada en vida, incluso la del difunto, acaba influyendo en el plano físico. Las fuerzas invisibles –ya sean espíritus, la energía del difunto o los poderes de la naturaleza– impregnan la vida diaria de las culturas ancladas en la mentalidad primitiva (Malinowski, 1929: 421-422). Esta realidad invisible es tan tangible y real como la que se percibe con los sentidos en nuestro día a día. No se trata como tal de un tras mundo metafísico proyectado por lo que Lyotard llamaría los grandes metarrelatos de la modernidad, sino de una realidad paralela perfectamente imbricada que coexiste e interactúa constantemente con la experiencia sensorial inmediata de la subjetividad occidental.

2) Dotación de sentido en el marco del colectivo –realidad supraindividual–: la persistencia ontológica del individuo se vincula estrechamente a la comunidad. Como expresa el antropólogo francés:

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

Tanto es así que el difunto sigue interactuando con su grupo familiar y social, participando en sus vidas y requiriendo acciones por parte de los vivos para asegurar su bienestar en ese otro plano de existencia. Esta conexión se observa en las prácticas funerarias, la veneración a los ancestros y las creencias sobre la prolongación de roles sociales *post mortem*.

3.2. La sombra como *imago animae*

En lo atinente a la sombra, si bien las fuentes no profundizan en su significado específico dentro de la mentalidad primitiva, se puede inferir que, al ser una manifestación visible de la persona, probablemente también se le atribuyan ciertas cualidades y poderes. La sombra podría ser interpretada como una extensión del individuo, un doble o una representación que lo entronca tanto con el mundo físico como con lo potencialmente intangible.

En las cosmovisiones primitivas, donde se difumina la línea divisoria entre lo tangible y lo espiritual, la sombra y la imagen especular emergen como entidades fenomenológicas de profundo calado que trascienden su apariencia física. De este modo, no estamos ante meras proyecciones de la realidad material, sino ante manifestaciones intrínsecas del alma múltiple, el principio vital que irriga a todo ser en la naturaleza. Particularmente, la sombra se eleva a la categoría de componente esencial del ser. Así, si un chamán quisiera atraparla a través de rituales y prácticas mágicas, estaría capturando el alma misma; mientras que su asimilación por otra entidad equivaldría a una forma de transferencia o absorción parcial del alma múltiple del individuo (Lévy-Bruhl, 1974: 116-117). Refiriéndose a Florida, comenta el antropólogo francés que «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, 1974: 114). Por ende, la imagen reflejada en medios acuosos o superficies especulares (sombra/reflejo en un lago o en rocas pulidas, por ejemplo) no se consideraría una mera representación mimética del individuo, sino una materialización más de su propia alma. Tal consideración ontológica contrasta claramente con la concepción moderna, que elimina cualquier prurito identificador entre el «yo» y su imagen, generando un hiato ontológico entre ambas (Lévy-Bruhl, 1974: 129). Huelga por tanto subrayar que, a juzgar por lo que aventura Lévy-Bruhl, la sombra no supone un *alter ego* o un otro yo existencialmente distinto al sujeto experimentador, tal como desde nuestro pensamiento analítico cabría esperar, sino como una faceta más del mismo sujeto. Esta perspectiva desafía la noción de un yo unívoco y homogéneo, proponiendo una comprensión más compleja y multifacética del fenómeno identitario en las culturas primitivas:

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

Ciertamente, la cosmovisión de los pueblos primitivos dista del dualismo antropológico heredado de las tradiciones platónica y cartesiana: frente a un dualismo que opone cuerpo (*soma*) y alma (*psique*), para los pueblos aborígenes conviene más bien hablar de «bipresencia»; esto es, la coexistencia de una individualidad bajo dos coordenadas espaciales diversas. Habría que pensar, pues, en términos de duplicidad y no de dualismo en cuanto tal, puesto que las culturas primitivas naturalizan la bilocación, lo que vale decir: mantienen una correlación indisoluble entre lo sobrenatural y lo natural (Lévy-Bruhl, 1972: 38).

La sombra y el reflejo, por lo tanto, no se reducirían sin más a fenómenos ópticos, sino que simbolizarían la intimidad ontológica entre el mundo material y el espiritual en el marco de un pensamiento prelógico no dualista. Nos invitan a reflexionar sobre la naturaleza de la identidad y la realidad, y nos recuerdan que la percepción del mundo puede variar drásticamente según la cultura y las creencias ante las que nos hallemos.

Un claro ejemplo de la importancia dada por la mentalidad primitiva al concepto de la sombra como imagen del alma múltiple lo ofrece Lévy-Bruhl, quien advierte que en estas sociedades el mundo se encuentra animado por doquier, pleno de fuerzas divinas y místicas, moldeando así su percepción de la realidad y de cada individuo. Esas comunidades creen así en un misticismo a gran escala que neutraliza la relevancia de las leyes causales, por cuya observancia sobresale nuestro actual paradigma científico. En efecto:

Si los primitivos no tienen ni la intención de buscar las relaciones causales, y si cuando las perciben y cuando se les hace notarlas, la consideran como un hecho de poca importancia, es consecuencia natural de este hecho bien establecido: que sus representaciones colectivas evocan de inmediato la acción de potencias místicas. (Lévy-Bruhl, 1972: 38)

En suma, en las sociedades primitivas la emoción y lo sagrado adquieren una mayor preeminencia. Elementos como animales, plantas, cabello o la propia sombra adquieren un significado especial en el imaginario de representaciones colectivas. Esto se debe a que la «participación mística», concepto clave para Lévy-Bruhl, lo envuelve todo. Esta participación implica una conexión profunda y emocional entre los seres humanos y su entorno, donde cada elemento vive y actúa en una gran red de relaciones sagradas –postulados animistas y animatistas–, cuya carga emocional puede generar sentimientos complejos de admiración e incluso sacralización o veneración hacia toda suerte de seres.

4. El concepto de sombra en sociedades preestatales contemporáneas

El concepto de sombra como parte de la esencia del individuo se encuentra presente en los estudios de corte antropológico desde finales del siglo XIX (tabla 1). En ellos ya se observa un debate historiográfico en torno a qué función y simbología atribuir a este principio vital. Tal y como se ha destacado en apartados previos, los individuos que pertenecen a comunidades que presentan un sistema de organización preestatal no restringen el concepto de individualidad a la unidad física y tangible del propio cuerpo, antes bien, los límites de la individualidad trascienden el propio cuerpo para expandirse a otros seres vivos y objetos inanimados del medio circundante, quedando así impregnados de identidad.

Bajo esta premisa, es posible la extensión de la identidad y del propio ser a un elemento extrasomático del individuo, pudiendo hablar así de la posibilidad de bilocación o doble de la persona a través de la ley de participación (Lévy-Bruhl, 1974: 106, 128-132). De este modo, en algunas poblaciones encontramos la creencia en tres elementos que componen la esencia tanto material como inmaterial de la persona. En algunas ocasiones son el cuerpo, el alma y la sombra. Es esta la concepción documentada entre los ewé y los ibibios de África Occidental (*kra* «alma» / *srahman* «sombra») (Ellis, 1890: 15; Lévy-Bruhl, 1974: 163-166; Amaury Talbot, 1923: 119) y los ojibwa de América del Norte (*wiyo* «cuerpo» / *udjitchog* «alma» / *udjibom* «sombra») (Hultkrantz, 1953: 77). No obstante, los elementos que conforman esta división tripartita pueden variar, encontrándonos en otras poblaciones con la sombra/alma, el «aliento» y la sangre, siendo la primera de ellas la única que pervive a la muerte del individuo. Ejemplo de esto lo tenemos entre los otori de Sudán (Nadel, 1955: 664) y los nías de Indonesia (Crawley, 1909: 120).

Este concepto de sombra aparece en ocasiones desdibujado del alma «aliento», entendiéndose esta última como la esencia más espiritual del individuo, si bien en otras ocasiones la línea divisoria entre ambas se marca con menor claridad. En cualquier caso, parece generalizado el hecho de concebir la sombra como un doble del individuo. Esta dualidad alma/sombra la encontramos entre los tami de Melanesia (Frazer, 1913: 291-292), los gadaba y los bonda de la India (*saiem* «sombra» / *sioiem* «alma») (Berger, 2001: 37), o los purépechas de México (*zuanda* «sombra» / *mintzita* «alma») (Martínez González, 2006: 187). En otras ocasiones ambos conceptos se solapan, considerándose la sombra como una emanación del alma. Tal creencia está presente, por ejemplo, entre los fangs y los bakeles de África Central, donde la palabra *nsisim* hace referencia tanto a una como a la otra (Nassau, 1904: 64; Lévy-Bruhl, 1974: 118), así como entre los ibibio con el término *ukponn* (Amaury Talbot, 1923: 119) y los indígenas de Melanesia bajo el concepto de *nio/niono* (Frazer, 1913: 395).

Por otro lado, cuando se acepta que la sombra se ubica en una región concreta de los individuos, lo habitual entre estas comunidades es situarla en el vientre, en la cabeza o repartida por todo el cuerpo. En cuanto a la primera, encontramos en algunas tribus de Australia y Melanesia la creencia de que la sombra reside bien en el estómago (Frazer, 1913: 291-292; Lévy-Bruhl, 1974: 111-112) o en la grasa de los riñones (Lévy-Bruhl, 1974: 114). Por su parte, en otros grupos de Mesoamérica y América del Norte como los ojibwa o los purépechas, se piensa que ésta tiene su asiento en la cabeza (Hultkrantz, 1953: 78; Martínez González, 2006: 187). Mientras tanto, en otras creencias la sombra se encuentra repartida por todo el cuerpo, estando presente en todas las extensiones del individuo, incluidas el sudor, el pelo o la saliva (Hultkrantz, 1953: 303).

Tabla 1. Principales características de la sombra en sociedades preestatales actuales (elaboración propia)

	Región	Uno de los principios vitales del individuo	Concepto de sombra desdibujado del alma "allento"	La sombra como emanación del alma "allento"	Sombra como doble del individuo	Presente durante la vida del individuo	Ubicada en partes concretas del individuo	Posibilidad de bipresencia	Existencia de varias sombras	Supervivencia de la sombra tras la muerte física del individuo	Interacción entre la sombra de los difuntos y los vivos	Reencarnación de la sombra en otro individuo	Referencia bibliográfica
Bakele	Gabón, África Central	X		X		X		X					Nassau, 1904: 64
Fangs	Guinea Ecuatorial	X		X		X		X					Nassau, 1904: 64
Ewé	África occidental	X	X			X		X		X			Ellis, 1890: 15
Ashanti	Ghana	X				X				X	X		Lévy-Bruhl, 1974: 163-164
Otoro	Sudán	X	X			X			X	X	X		Lévy-Bruhl, 1974: 169
Ibibio	Líbano	X		X		X		X					Nadel, 1955: 664
Dolganos	Turquía	X				X		X					Amaury Talbot, 1923: 119
Koriakos	Rusia	X	X			X				X			Paulson, 1982: 471
Yukaguir	Siberia	X				X				X			Paulson, 1982: 444
Samoyenos	Siberia	X				X				X			Paulson, 1982: 435, 480
Obugros	Siberia	X	X			X				X			Paulson, 1982: 435, 480
Evenks	Siberia	X				X				X	X	X	Paulson, 1982: 486
Ostiakos	Siberia	X				X							Byrski, 2017: 95
Inuit	Estrecho de Bering	X				X		X					Holmberg, 1964: 473
Gadaba	India	X	X			X			X	X	X		Nelson, 1900: 363-364, 422
Bonda	India	X	X			X				X			Berger, 2001: 37
Angamis	India	X		X		X		X					Berger, 2001: 37
Havasupai	India	X				X							Hutton, 1921: 201-202
Nias	Indonesia	X		X		X							Lévy-Bruhl, 1974: 31
Dobués	Papúa Nueva Guinea	X				X				X			Hultkrantz, 1953: 302
						X							Crawley, 1909: 120
						X				X			Malinowski, 1986: 59

	Región	Uno de los principios vitales del individuo	Concepto de sombra desdibujado del alma "allento"	La sombra como emanación del alma "allento"	Sombra como doble del individuo	Presente durante la vida del individuo	Ubicada en partes concretas del individuo	Posibilidad de bipresencia	Existencia de varias sombras	Supervivencia de la sombra tras la muerte física del individuo	Interacción entre la sombra de los difuntos y los vivos	Reencarnación de la sombra en otro individuo	Referencia bibliográfica
Tami	Melanesia	X	X			X	X	X		X	X		Frazer, 1913: 291-292
Maoris	Nueva Zelanda	X	X			X		X			X		Best, 1922: 6-8
Fiyianos	Fiji, Pacífico Sur	X	X			X				X			Frazer, 1913: 411-412
Haida	Canadá	X	X			X							Hultkrantz, 1953: 305
Kwakiutl	Canadá	X	X			X							Hultkrantz, 1953: 305
Gros Ventres / Atsinas	Montana, Estados Unidos	X	X			X			X	X			Hultkrantz, 1953: 82
Crow	Montana, Estados Unidos	X				X							Hultkrantz, 1953: 491
Hidatsa	Dakota del Norte	X	X			X		X					Hultkrantz, 1953: 91, 491
Arikara	Dakota del Norte	X				X							Hultkrantz, 1953: 303
Cheroquis	Estados Unidos	X											Hultkrantz, 1953: 303
Ojibwa	América del Norte	X	X			X	X	X		X	X		Hultkrantz, 1953: 77-78
Wintun	América del Norte	X				X			X	X			Hultkrantz, 1953: 30
Atabasca	América del Norte	X				X				X			Burr, 1916: 78-79
Sinkaietk	América del Norte	X				X					X		Hultkrantz, 1953: 303
Quileute	Estados Unidos	X	X			X							Hultkrantz, 1953: 305
Mopán	Centroamérica	X				X							Fink, 1987: 407
Kekchies	Centroamérica	X				X				X	X		Martínez González, 2006: 186
Purépechas	México	X	X			X	X	X					Martínez González, 2006: 187
Mixtecos	México	X				X				X	X		Martínez González, 2006: 186
Warao	Orinoco, América del Sur	X				X							Lévy-Bruhl, 1974: 95-97
Tourepang	Amazonas	X		X		X		X		X	X		Schaden, 1982: 386, 389

Es interesante destacar que algunas veces el individuo puede poseer no una, sino varias sombras. De esta manera, generalmente se habla de una «negra» y otra «blanca», cuya diferencia radica en que, tras la muerte del individuo, una de ellas permanece en el mundo de los vivos, mientras que la otra parte hacia el más allá. Otra distinción que se establece es la atribución de un significado y función peyorativos para con la más oscura (Hultkrantz, 1953: 30). Incluso en otros sistemas de creencias se atestiguan hasta tres sombras. Es este el caso de los esquimales del Estrecho de Bering, donde una de ellas se dirige a la vida de ultratumba, otra surca el cielo y la tercera permanece junto al cuerpo, atribuyéndosele a esta última poderes negativos (Nelson, 1900: 422). De manera similar, entre los gros ventres de Montana (EE. UU.) se habla de una «sombra negra», reflejo que permanece junto al individuo; una «sombra negra clara», concebida como un fantasma; y una «sombra invisible», que viaja al más allá tras la muerte (Hultkrantz, 1953: 82).

En cualquier caso, queda patente que esta extensión mística del individuo va a estar presente durante toda su vida, concibiéndose por tanto como un agente activo. En conexión con ello, un rasgo destacable es la libertad de movimiento que posee, lo que va a derivar en la posibilidad de bipresencia y en la noción de «alma externada», pudiendo hablar así de la sombra como doble del individuo. En este sentido, se advierte que dicho principio vital puede separarse del cuerpo principalmente durante el sueño o en momentos de pérdida de conciencia como el desmayo, e incluso por un susto. Esto es lo que encontramos dentro del continente africano entre los fang, los bakele (Nassau, 1904: 64), los ojibwa (Hultkrantz, 1953: 78) y los ibibio (Amaury Talbot, 1923: 120), así como en grupos de Melanesia (Frazer, 1913: 291, 395), en Nueva Zelanda con los maoríes (Best, 1922: 6-8), en comunidades de Mesoamérica (Schaden, 1982: 389; Martínez González, 2006: 188) y en diversas poblaciones que habitan las regiones de la actual Rusia (Holmberg, 1964: 473). En algunas de ellas se atestigua que lo que ha visto y oído la sombra durante esos estados de trance permanece en el recuerdo del individuo.

Esta bilocación se observa igualmente en la relación que establecen algunos indígenas entre el sol y la sombra, en tanto que ésta deja de reflejarse ante la ausencia de luz. En este sentido, se conserva el testimonio de un miembro havasupai que así lo transmitía: «When the sun shines, my shadow shows; when it ceases to shine perhaps it returns to my body» (Hultkrantz, 1953: 302).

La idea de la sombra como extensión mística del individuo hace que cualquier daño que se le cause al doble de manera extracorpórea lo padezca igualmente la propia persona. A este respecto, se conocen rituales con los que se pretende matar a los enemigos a través de su sombra, bien acuchillándola o haciendo uso de otros objetos sobre ella (*vid.* Amaury Talbot, 1923: 119; Frazer, 1981: 230). También se atestigua que es posible causar un mal a la sombra mediante el uso de magia simpática. Así lo creen los ottawa cuando expresan que es posible matar a una persona dibujando una imagen en la que se dañara a su sombra (*vid.* Hultkrantz, 1953: 303).

Igualmente, la sombra también puede ser dañada por seres del inframundo (Martínez González, 2006: 186) y por espíritus malignos que habitan en objetos inanimados o en determinadas superficies como las piedras o el agua. Ya se ha citado en un apartado previo esta creencia entre los nativos de Florida al afirmar que la sombra no debía reflejarse en un manantial de agua sagrada denominado *vunuha*, ya que corría el riesgo de ser robada por los espíritus de los muertos (Lévy-Bruhl, 1974: 114). Una idea similar se encuentra entre los mopán de Belice (Fink, 1987: 407). De manera análoga, en las Islas Banks se piensa que los entes malignos que habitan en piedras denominadas *gangan* podían arrebatarse este principio vital al individuo (Frazer, 1981: 230).

La concepción de homogeneidad esencial entre el individuo y la naturaleza que hemos mencionado previamente hace que la sombra pueda ocupar el cuerpo de una persona y el de un animal a la vez, creándose por tanto una conexión mística entre ambos. En este sentido, observamos que poseer dicho elemento vital va a ser una característica que etnográficamente se encuentra presente tanto en seres vivos como en objetos y elementos inanimados de la naturaleza. Así las cosas, el animal-doble se convierte en un ser protector del individuo. Y, siguiendo esta misma lógica, cualquier daño que sufra este último lo padecerá también la persona. Es lo que ocurre, por ejemplo, entre los angamis de la India (Hutton, 1921: 201-202), los ba-ilas (Lévy-Bruhl, 1974: 131), los igbo de África (Frazer, 1935: 596) y los dolganos de Siberia (Paulson, 1982: 471). Asimismo, se menciona que los animales y las plantas poseen un «alma-sombra» que es independiente de la del individuo. Es el caso de las creencias de algunos pueblos altaicos (Holmberg, 1964: 472; Willerslev, 2004: 633), los inuit (Frazer, 1981: 264), los atabascas (Burr, 1916: 78), los hidatsa y los crow (Hultkrantz, 1953: 491).

Por otro lado, la sombra ocupa un lugar preeminente entre las creencias escatológicas. Dentro de este esquema de pensamiento se atestigua en algunas poblaciones que este principio vital permanece durante un corto periodo de tiempo en torno a la tumba del difunto, frecuentando los lugares que éste ha transitado en vida (p. ej. Nelson, 1900: 422; Lévy-Bruhl, 1974: 261; Malinowski, 1986: 59). Tras ello, en la gran mayoría de casos el alma «aliento» se dirige al cielo, mientras que la sombra emprende el viaje hacia otro más allá, el denominado en ocasiones como «reino/tierra de las sombras», que generalmente va a llevar aparejada una concepción telúrica. Podemos citar como ejemplos a los otori de Sudán (Nadel, 1955: 664), los ashanti de Ghana (Lévy-Bruhl, 1974: 169), los koriakos de Rusia (Paulson, 1982: 444) los nías de Indonesia (Crawley, 1909: 120), así como los yukaguir y samoyedos de Siberia (Paulson, 1982: 435, 480), entre otros muchos. En ocasiones, se cita que durante dicho viaje la sombra hace uso de las ofrendas de comida y bebida que los familiares depositan junto a la tumba (Nelson, 1900: 422).

En aquellas poblaciones donde existe la creencia en varias sombras, se observa que la más oscura tiene siempre peor destino que la más clara. Por ejemplo, entre los otori de Sudán (Nadel, 1955: 664) y los fiyianos es la sombra «negra» la que se dirige a la región de los muertos inframundana, quedándose la más clara en el lugar donde murió el individuo (Frazer, 1913: 411-412). Por su parte, entre los wintun de América del Norte la

sombra más clara consigue ascender al cielo, mientras que la oscura, más pesada y problemática, permanece en la tierra:

When you walk in the sun sometimes you see two shadows –a dark one and a light one. The dark one is heavier and stays on earth when you die. The other one goes up above. The dark one is the bad one, the one which makes all the trouble. The light one stays with the body three days after a person dies. That is why you should wait three days before burying people. The dark one leaves the body a month before a person dies. (Hultkrantz, 1953: 30)

En algunas poblaciones observamos una dualidad o separación de las sombras según la causa de la muerte. Por ejemplo, entre los inuit, los chamanes y aquellas personas que padecieron una muerte violenta o accidental se dirigen a un espacio ubicado en el cielo, caracterizado por la presencia de luz, comida, agua y otros elementos para la supervivencia del difunto. Por el contrario, aquéllas que murieron de forma natural están destinadas a una región subterránea que carece de todo lo anterior, dependiendo por tanto de las ofrendas de los vivos (Nelson, 1900: 423).

No parece existir un patrón común entre estas comunidades a la hora de definir la vida de ultratumba. En algunos casos se menciona que ésta era similar a la del mundo de los vivos, conservando el hábitat, la estructura familiar o clánica, y realizando las mismas acciones que en vida (Paulson, 1982: 435). Con ello se observa un paralelismo en las acciones y hechos que transcurren en el mundo de los vivos y en el de los muertos, como se ha atestiguado entre los miembros de la tribu yukaguir: «Los animales cazados por los miembros vivos de la familia son aquellos cuyas sombras han sido cazadas antes por las almas de los parientes del cazador en el reino de las sombras» (Paulson, 1982: 435).

En otros casos se observa una concepción opuesta, concibiéndose el más allá como un lugar repleto de monstruos infernales y caracterizado por la enfermedad (Paulson, 1982: 486). Dentro de este repertorio de entes, es interesante destacar la creencia entre el pueblo atabasca de Norteamérica en un ser del inframundo que devoraba la sombra (*yega*) del individuo en el momento de la muerte (Burr, 1916: 78-79)².

En menor medida, existen otras creencias en las que la sombra permanece en el mundo de los vivos junto a la tumba del difunto a modo de fantasma o espectro, no dirigiéndose por tanto a una vida ultraterrena. Es lo que observamos en los ojibwa de América del Norte (Hultkrantz, 1953: 77-78), los dobués de Papúa Nueva Guinea (Malinowski, 1986: 59), y en algunos grupos de la India, tales como los gadaba y los bonda (Berger, 2001: 37). En otros pueblos como los selkups de Siberia se piensa que la sombra (*tika*) muere junto con el individuo (Byrski, 2017: 95).

Otro aspecto al que debemos hacer alusión es el tipo de interacciones que se establecen entre los vivos y las sombras de los muertos. Dos son las formas principales de comunicación entre ambos. La primera trata de las ofrendas que los vivos depositan sobre las tumbas de los difuntos, necesarias para la subsistencia de las sombras en la vida de ultratumba. Por ello, es frecuente encontrar en los enterramientos obsequios no sólo de agua y alimentos que sirven de abastecimiento, sino también de vestimentas y otros objetos (*vid.* Nelson, 1900: 363-364). En segundo término, también se plantea la posibilidad de que la sombra pueda regresar a la tierra y ser dañina para los vivos, pudiendo provocar enfermedades e incluso la muerte, vinculándose también en este sentido al concepto de «mal de ojo» (*vid.* Martínez González, 2006: 186). Por este motivo, era una práctica usual entre los inuit cortar los tendones de aquellas personas que habían tenido una mala reputación en vida, impidiendo así que su sombra pudiera habitar de nuevo el cuerpo tras la muerte (Nelson, 1900: 422).

Por su parte, de forma minoritaria, contamos con otras tradiciones en las que el «alma-sombra» es susceptible de reencarnarse en otro individuo antes de que éste nazca. Es el caso de los evenki de Siberia (Byrski, 2017: 95).

Por último, resta por mencionar que algunas sociedades estatales parecen mantener viva una vaga reminiscencia del concepto de sombra aquí analizado. En la tradición china se piensa que el individuo posee dos fuerzas vitales, denominadas respectivamente *hun* y *po*. La primera de ellas es concebida como un «alma-aliento» oscura/negra que habita en el hígado, la cual parte hacia el más allá en el momento de la muerte; mientras que el origen etimológico de la segunda hace referencia a un elemento «blanco» o «luminoso» que representa los aspectos del alma más corporales del individuo, que reside en los pulmones y permanece junto al cuerpo del difunto tras la muerte (Yü, 1987: 375). A este respecto, está constatada en China la creencia en que si se proyecta la sombra de una persona sobre un féretro abierto durante un funeral, ésta quedaría encerrada en él o que causaría un daño a ese individuo (Frazer, 1981: 230). Curiosamente, esa misma idea la comparten poblaciones tribales como los sinkaietk de Norteamérica (Hultkrantz, 1953: 303). También en la Grecia moderna y en Rumanía era costumbre evitar que la sombra personal se proyectase sobre los cimientos de un edificio en construcción, ya que si esto ocurría se pensaba que la persona moriría (Frazer, 1981: 232).

5. Reflexiones finales sobre la evolución del concepto de sombra

En la presente publicación, la sombra y el reflejo se presentan como trasposiciones imaginarias con un gran potencial explicativo, tanto para las culturas primitivas como para las presentes que, coincidentes con

² Referencias textuales e iconográficas que ponen en relación el término «sombra», el viaje al inframundo de ésta, su residencia en esta región y/o su desaparición en las fauces de un monstruo devorador como castigo se encuentran en la Antigüedad dentro de las tradiciones egipcia, cananea, hebrea, asiria, griega y romana, entre otros pueblos históricos (Gómez Peña y Cabrera Rodríguez, 2021; Gómez Peña y Bermúdez Cordero, 2022).

aquéllas, han pervivido en paralelo al desarrollo de las culturas occidentales y orientales desde los tiempos prehistóricos hasta la actualidad. A partir de su categorización en atributos concretos, recogidos en la tabla 1, se ha elaborado un marco conceptual de trabajo que los sintetiza y racionaliza explícitamente por primera vez para que sirva de referencia en futuras investigaciones sobre la sombra tanto a nivel antropológico como histórico.

El repaso realizado en los apartados previos muestra que en la mentalidad primitiva el ser humano y la naturaleza forman un tándem compacto e inexpugnable; una simbiosis cimentada en un monismo metafísico que excluye posiciones dualistas, binarismos o cualquier género de fragmentación conceptual. El principio de participación implica que cada ser humano se autorrepresenta como un elemento más dentro de la naturaleza, en constante interacción con todo lo que le rodea. No se considera un ente aislado, sino parte activa e implicada en una macrorred de seres y fuerzas cósmicas. Diversos antropólogos y etnólogos como Lévy-Bruhl, Malinowski o Lévi-Strauss han destacado la importancia de esta cosmovisión en las culturas ancestrales, explorando cómo se refleja en sus estructuras sociales, creencias y prácticas.

En resumen, las fuentes sugieren que la mentalidad primitiva, lejos de focalizar su atención en la escisión dualista antropológica o en la existencia de una sombra como entidad independiente, la dirige hacia la interconexión entre lo visible y lo invisible, entre lo material y lo inmaterial; concretamente, hacia la coligación que, patrocinada por este monismo metafísico, tiene lugar entre sombra y alma, cuya persistencia en el tejido social de los vivos y de los difuntos nos invita a conocer un cosmos reimaginado, de orden holístico, distinto al construido por el paradigma científico que perdura en la actualidad.

5. Bibliografía

- Amaury Talbot, Percy (1923): *Life in southern Nigeria. The magic, beliefs and customs of the Ibibio Tribe*. London, MacMillan and Co.
- Anrubia, Enrique (2008): "Acercamiento a la noción 'cognoscitiva de representación colectiva'. El caso histórico de Lévy-Bruhl", *Gazeta de Antropología*, 24(2). Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/6957>
- Berger, Peter (2001): "Feeding the Dead. Rituals of Transformation among the Gadaba of Koraput", *Adivasi*, 41, pp. 35-50.
- Best, Elsdon (1922): *Spiritual and mental concepts of the Maori*. Wellington, Dominion Museum.
- Burr, Hartley (1916): *The Mythology of all Races. Vol. X. North American*. Boston, Marshall Jones Company.
- Byrski, Łukasz (2017): "Of many souls of man: comparative studies on the concepts of a soul(s) in different cultures", *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne*, 17(2), pp. 91-111. Disponible en: <https://open.icm.edu.pl/handle/123456789/13720>
- Crawley, Alfred (1909): *The Idea of the Soul*. London, Adam and Charles Black.
- Eliade, Mircea (2000): *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid, Cristiandad.
- Ellis, Alfred (1890): *The ewe-speaking peoples of the slave coast of West Africa*. London, Chapman and Hall.
- Fink, Ann (1987): "Shadow and substance: a mopan maya view of human existence", *The Canadian Journal of Native Studies*, 7(2), pp. 399-414.
- Frazer, James (1913): *The belief in immortality and the worship of the dead. Vol. I*. London, MacMillan and Co.
- Frazer, James (1935): *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society. Vol. II*. London, MacMillan and Co.
- Frazer, James (1981): *La Rama Dorada*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Gómez Peña, Álvaro y José Antonio Cabrera Rodríguez (2021): "El concepto de alma primitiva en la obra de Lévy-Bruhl y su aplicación al Antiguo Egipto", en L.F. Garcés Velásquez y L.M. Carranza Peco (coords.), *Antropologías. Múltiples perspectivas para el estudio del ser humano*, Quito, Abya Yala, pp. 99-134.
- Gómez Peña, Álvaro y Marta Bermúdez Cordero (2022): "La «devoradora»: del Mediterráneo oriental a la escultura protohistórica del sur de la península ibérica", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 48(1), pp. 105-140.
- Holmberg, Uno (1964): *The Mythology of All Races. Vol. IV. Finno-Ugric, Siberia*. New York, Cooper Square Publishers.
- Hultkrantz, Åke (1953): *Conceptions of the Soul among North American Indians*. Stockholm, Caslon Press.
- Hutton, John Henry (1921): *The Sema Nagas*. London, Macmillan and Co.
- Lévi-Strauss, Claude (1984): *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1910): *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. París, Alcan.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1972): *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires, La Pléyade.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1985): *El alma primitiva*. Barcelona, Ediciones Península.
- Malinowski, Bronisław (1929): "Review of the 'Soul' of the Primitive by Lucien Lévy Bruhl", *Journal of Philosophical Studies*, 15(4), pp. 421-422.
- Malinowski, Bronisław (1986): *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, Planeta-Agostini.
- Martínez González, Roberto (2006): "El *Ihiyotl*, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica", *Cuicuilco*, 13, pp. 177-199. Disponible en: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/4314>
- Nadel, Siegfried Frederick (1955): "Two Nuba Religions: An Essay in Comparison", *American Anthropologist*, 57, pp. 661-679.
- Nassau, Robert (1904): *Fetichism in West Africa*. New York, Young People's Missionary Movement.
- Nelson, Edward (1900): *The Eskimo about Bering Strait*. Washington, Government Printing Office.

- Ortega y Gasset, José (2005): "El tema de nuestro tiempo". En *Obras completas. Tomo III. (1917-1925)*, Madrid, Taurus, pp. 559-664.
- Paulson, Ivar (1982): "Las religiones de los pueblos árticos", en H. C. Puech (dir.), *Las religiones de los pueblos sin tradición escrita*, México, Siglo XXI, pp. 416-498.
- Schaden, Egon (1982): "Las religiones indígenas de América del Sur", en H. C. Puech (dir.), *Las religiones de los pueblos sin tradición escrita*, México, Siglo XXI, pp. 355-415.
- Service, Elman (1984): *Los orígenes del Estado y de la civilización. El proceso de evolución cultural*. Madrid, Alianza.
- Tylor, Edward Burnett (1977): *Cultura primitiva*. Madrid, Ayuso.
- Willerslev, Rane (2004): "Not animal, not *not*-animal: hunting, imitation and empathetic knowledge among the siberian yukaghirs", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10, pp. 495-754. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2004.00205.x>
- Yü, Ying-Shih (1987): "O Soul, Come Back! A Study in The Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47(2), pp. 363-395.

