



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Psicología

Psicología Colectiva y/o Historia de las Mentalidades: El Proyecto Colectivo

T e s i s
que para obtener el Título de:
Licenciado en Psicología
P r e s e n t a :

Juan Carlos Huidobro Márquez

Director: Dr. Pablo Fernández Christlieb
Revisora: Mtra. Olga Bustos Romero
Sinodales: Mtra. María de la Luz Javiedes Romero
Lic. Francisco Pérez Cota
Lic. Blanca E. Reguero Reza



México, D. F.

2002

TESIS CON FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Psicología Colectiva y/o Historia de las Mentalidades: El Proyecto Colectivo

A mis Padres

A Ale y a todos mis Hermanos

Índice

Reconocimientos	7
Introducción	8
Capítulo I Psicología Colectiva	10
1.1. La <i>Völkerpsychologie</i>	10
1.1.1. Antecedentes.....	10
1.1.2. La Primera <i>Völkerpsychologie</i>	12
1.1.3. La <i>Völkerpsychologie</i> de Wundt.....	15
1.1.3.1. Fundamentos de la <i>Völkerpsychologie</i>	18
1.2. Representaciones Colectivas	23
1.2.1. Hechos Sociales.....	26
1.2.2. Representaciones Colectivas.....	27
1.3. Psicología Colectiva	32
1.3.1. La Percepción.....	34
1.3.2. La Memoria.....	36
1.3.3. La Vida Afectiva.....	38
1.4. Memoria Colectiva	42
1.4.1. Marcos Colectivos de la Memoria.....	47
1.5. Representaciones Sociales	51
1.5.1. El Concepto.....	53
1.5.1.1. Objetivación.....	55
1.5.1.2. Anclaje.....	56
1.6. Psicología Colectiva de Fin de Milenio	61
1.6.1. Pensamiento Rápido y Pensamiento Lento.....	64
1.6.2. Constantes de la Psicología Colectiva.....	67
Capítulo II Historia de las Mentalidades	72
2.1. La Revolución Historiográfica Francesa	72
2.1.1. Antecedentes.....	72
2.1.2. Advenimiento de los <i>Annales</i>	75
2.1.3. <i>Annales</i> de Historia Económica y Social.....	78
2.1.3.1. Lucien Febvre.....	79
2.1.3.2. Marc Bloch.....	86
2.2. Duraciones de la Historia	98
2.2.1. Los Segundos <i>Annales</i>	99
2.2.2. Los Tres Tiempos de la Historia.....	104
2.3. <i>Annales</i> de Mentalidades. Psicología Histórica	112
2.3.1. Psicología Histórica.....	115
2.3.1.1. Estructuras y Coyunturas Mentales.....	124

2.4. Historia de las Mentalidades. Jacques Le Goff.....	128
2.4.1. Mentalidades. Una Historia Ambigua.....	131
2.5. Historia de las Mentalidades. Georges Duby	141
2.5.1. Las Mentalidades.....	143
Capítulo III Psicología y/o Historia	154
3.1. Acontecimientos, Coyunturas/Pensamiento Rápido.....	160
3.1.1. Tradición Alemana.....	160
3.1.2. Tradición Francesa.....	183
3.1.3. Generación <i>Post-60</i>	200
3.2. Estructuras/Pensamiento Lento.....	220
Referencias	256

Reconocimientos

No carece de sentido reconocer que la parte más significativa de mi formación, que también incluye una buena parte de este trabajo, se la debo a dos académicas que hasta estos días siguen fungiendo como tutoras intelectuales de no pocos estudiantes en la Universidad: Blanca Reguero y Olga Bustos. Mi agradecimiento a Pablo Fernández Christlieb por brindarme la confianza y la libertad necesarias para poder desarrollar enteramente las ideas que conforman esta tesis. Gracias a Luzma Javiedes y Fco. Pérez Cota quienes gentilmente leyeron y comentaron mi trabajo. A Lilia e Isabel por su gran apoyo.

Debo mucho a las largas pláticas con Carlos Rojas, Jorge Cornejo, Emiliano Urteaga y Julieta Ábrego. Y en general a las controversias suscitadas dentro del *Seminario de Psicología Cultural*. A Gabriela Olvera por su apoyo en textos en francés. A Eli Huidobro por *resistir* conmigo todas las noches. De forma muy especial a mis Padres que sin ellos realmente nada hubiera sido posible. Y a mi Ale Olvera que, más allá de hacer llegar a mis manos la mayor parte del material bibliográfico y además de ser la principal impulsora de mi trabajo, me sigue ofreciendo día a día su fuerza, su voluntad y su cariño. Gracias.

Introducción

A lo largo de los años las relaciones entre las diferentes ciencias sociales han discurrido obscuramente y bajo el sello de una soberanía casi absoluta dentro del campo que domina cada una de ellas. A últimas fechas los estudios inter, pluri y transdisciplinares, por mencionar algunos, se han convertido en uno de los enfoques teórico-metodológicos más fructíferos pero que encierran asimismo una gran paradoja: generalmente en las investigaciones de corte social se recurre a diversas perspectivas teniendo a una de ellas como línea principal de determinación, y se va completando la operación con el tránsito de ésta hacia otras más. Es decir, se prioriza cierto orden de fenómenos o se afirma la influencia e impacto de cierto tipo de hechos, de una misma naturaleza, sobre los restantes.

En lo concerniente a la disciplina psicológica no hay un cambio sustancial, los límites que la circundan progresivamente se fortalecen y para poder franquearlos, de acuerdo a las necesidades de sus estudios, es necesario que adopte de los más variados adjetivos o que se apoye en una de las más próximas disciplinas para completar su labor. Para la historia el panorama no difiere mucho.

No obstante, el proyecto de psicología colectiva, desarrollado por lo menos desde la mitad del siglo XIX, apuntaría en una dirección contraria. Favorecería su perspectiva al diálogo recíproco y equilibrado entre las diferentes aproximaciones sociales, y en específico en lo concerniente a los estudios sobre procesos y fenómenos gestados en el seno de grupos, comunidades y sociedades. La denominada historia de las mentalidades, corriente surgida del seno de la revista francesa *Annales*, podría considerarse al respecto una orientación análoga. De hecho, sobre esta premisa se propondría el principal objetivo de este trabajo: evidenciar las cualidades propias de cada una de ellas para reivindicarlas en la construcción de un mismo proyecto, colectivo, de ciencia social.

La primera, la psicología colectiva, se ha extendido desde sus inicios más propiamente como una corriente, como una hipótesis, un punto de vista, que como una disciplina reconocida en el escenario de las ciencias. Por el contrario, la historia de las mentalidades, surgida después de los años sesenta, se localiza dentro de la más influyente publicación académica dentro del espacio historiográfico europeo correspondiente al siglo XX.

Así, en adelante se intentará la síntesis de una de las posibles formas de análisis en cuanto a las mutuas relaciones entre las dos disciplinas. Antes una caracterización selectiva más que exhaustiva de los temas, postulados o autores inherentes a ellas. De esta forma, los dos primeros capítulos caracterizarán, de forma descriptiva y crítica, la naturaleza teórica de estas dos tradiciones de pensamiento. El tercero completará el plan en términos del particular examen histórico ejercitado por dos de sus más reconocidos integrantes. En consecuencia, la selección de los autores, y el énfasis en algunas de sus ideas, iría firmemente en el sentido de esclarecer ciertos tipos de nexos y encontrarse, hacia el final, con un plan de disciplina mucho más general al abarcado por ellas aún valoradas en su conjunto. Se podrá, de forma particular, ensanchar el acceso a una problemática poco explorada por la ciencia social moderna.

Capítulo I Psicología Colectiva

1.1. La *Völkerpsychologie*

1.1.1. Antecedentes

Durante el siglo XIX, y en especial durante su segunda mitad, Alemania sufre profundas transformaciones que tendrían un fuerte impacto tanto en su esfera política como en la intelectual. Alemania estaba constituida por 39 estados separados y débilmente asociados bajo una confederación dominada por la monarquía prusiana. La revolución burguesa de 1848 que intentaba una unidad nacional en términos democráticos fue derrotada y se impuso, desde arriba, la unificación por Bismarck en 1871.¹ De la misma forma, el movimiento romántico intelectual iba en ascenso dominando casi totalmente la vida académica alemana hacia finales del siglo, enfocándose en aspectos temporales y de desarrollo de la cultura, y volviendo su mirada hacia el pasado en una firme oposición al desarrollo futuro.² Durante este período los esfuerzos por conformar un Estado-nación, y por reivindicar una comunidad cultural, habían penetrado de tal forma en la sociedad alemana que se fueron confundiendo hasta reconocer al propio estado como la más alta expresión de la comunidad cultural. Mientras Alemania, bajo la dominación de Prusia, se iba constituyendo como Estado-nación, los románticos se convertían en apologistas místicos de un nacionalismo autocrático.

Juntos estos acontecimientos integrarían las bases para el desarrollo de dos conceptos fundamentales hacia el advenimiento de la *Völkerpsychologie*: el *Volk* y el *Volkgeist*.

Las bases filosóficas del primer concepto fueron establecidas por Hegel Fichte, Herder y Humboldt durante la lucha por la unificación alemana. El término

¹ Cfr. Jahoda, 1992, p. 157.

² Cfr. Danziger, 1983, p. 133.

Volk fue el resultado de una lucha por lograr conceptualizar de manera específica a un grupo natural humano en su conjunto, no considerado únicamente como un agregado de individuos. En especial Herder, Humboldt, Lazarus y Steinthal coincidieron en darle esa acepción al *Volk* reconociendo una lógica de grupo sobre la individual. Obviamente este concepto envolvía una cualidad cultural histórica donde el individuo particular no sería mas que el producto de generaciones precedentes y de todo su mundo circundante, por consiguiente, integrado a una unidad más grande: el *Volk*.

El propósito general de este enfoque era determinar a un grupo históricamente construido bajo normas propias y extensivas a todos sus integrantes en una misma unidad de pensamiento: "el concepto de *Volk* descansa en las ideas subjetivas de los miembros acerca de sí mismos, su identidad compartida y sentimiento de pertenencia juntos".³ *Volk* era sinónimo, entonces, de pueblo, nación o comunidad.

El término *Volkgeist* fue introducido bajo una nueva cara por Herder en el ambiente académico alemán y adquiere una poderosa significación durante el período de idealismo romántico que duró hasta 1830. El *Volkgeist*, en el pensamiento de Hegel, se encarnaba en el gobernante nacional absoluto. Sin embargo, no es sino hacia la mitad del siglo cuando aparece con otro significado, y utilizado e incorporado predominantemente en el círculo de filósofos e historiadores alemanes. Lazarus y Steinthal lo definieron como "la actividad interna común a todos los individuos"⁴ y como "una conciencia similar de muchos individuos, más una conciencia de esta semejanza que surge mediante un origen similar y una proximidad espacial".⁵ *Volkgeist* no como la suma del *Geist* (espíritu/mente) individual, del que por cierto únicamente se encargó la psicología existente, sino que sugiere un principio de unidad, una lógica distintiva, una temporalidad y una cohesión psicológica dentro de una comunidad cultural en

³ Lazarus y Steinthal, citados por Jahoda, 1992, p. 172.

⁴ Citados por Danziger, 1983, p. 134.

⁵ Citados por Allport, 1968, p. 109.

particular. Comunidad que influiría en el desarrollo individual promoviendo una cierta mentalidad característica, una cierta actividad interna común, un pensamiento particular y un sentimiento colectivo agrupando a todos sus miembros en una entidad por encima de ellos. Unidad manifestada en un acuerdo con la comunidad, mediatizado principalmente por el lenguaje, y posibilitando las relaciones y el pensamiento del *Volk* (ideas que en Lazarus y Steinthal refieren al pensamiento humboldtiano, tanto a su noción de dependencia del pensamiento con respecto al lenguaje como a la idea de que éste es fundamental entre la fuerzas que mantienen unido un *Volk*).

Así, en este *Volkgeist* existirían en dos modalidades diferentes: una intrapsíquica que consta de pensamientos, sentimientos y disposiciones; y otra que estaría formada de producciones materiales como el arte, la arquitectura, el transporte, las armas, etc. La combinación de estas dos modalidades facilitaría la conformación de instituciones sean de tipo educativo, administrativo, de estado, o religiosas.⁶

Un esquema general, cuyos orígenes refieren tanto a la filosofía idealista y romántica alemana como a la filología, donde se posibilitaría la inauguración de la *Völkerpsychologie* en su primera versión por Lazarus y Steinthal, reescrita y consolidada por Wundt durante las dos primeras décadas del siglo XX.

1.1.2. La Primera *Völkerpsychologie*

Fue Moritz Lazarus (1828-1903) filósofo alemán, abiertamente seguidor del pensamiento de Herbart y a quien se le atribuye la primera cátedra de psicología en el mundo en 1860,⁷ quien junto a Hajim Steinthal (1823-1899) filósofo y filólogo, admirador ferviente de Humboldt, también alemán y ambos de ascendencia judía,

⁶ Cfr. Jahoda, 1992, p. 172.

⁷ *Ibid.*, p. 169.

quienes fueron los creadores de la primera de la *Völkerpsychologie*, dada a conocer en el ámbito académico alemán a través de veinte volúmenes de su *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, revista editada durante los treinta años que corren entre 1860 y 1890. El artículo que abre la publicación llevaba como título *Pensamientos Introductorios sobre Völkerpsychologie como una invitación a una Revista para Völkerpsychologie y Sprachwissenschaft* (filología) donde se determinaba tanto la naturaleza y desarrollo psicológico del *Volkgeist* como ideas generales sobre la lengua y la cultura.⁸

Inauguración que abriría un nuevo camino hacia el estudio de la sociedad y su cultura: "hemos dado nombre a un campo de estudio que como tal todavía no existe" afirma Lazarus.⁹ Una nueva línea de investigación que dirigida hacia las producciones culturales de una comunidad, hacia los pensamientos, representaciones y creencias que resultan de la interacción psíquica de sus integrantes, tendría como proyecto principal y general la conformación de una historia psicológica de los pueblos.

El inicio del programa se caracterizaba por una clara diferenciación de la psicología individual existente, preocupada por el estudio del individuo en forma aislada y con una fuerte inclinación experimental hacia la explicación de procesos psicológicos de base fisiológica. Lazarus y Steinthal afirman:

Nuestra disciplina tiene que crearse –junto a la ciencia de la psique individual– como enseñanza de los elementos y leyes que rigen la vida psíquica de los pueblos.¹⁰

Vida psíquica que una vez trascendiendo a los propios individuos sólo podría explicarse en términos de adhesión de éstos a una comunidad y unidad de pensamiento común a ellos. Y continúa Lazarus:

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 169 y ss.

⁹ Citado por *ibid.*, p. 169.

¹⁰ Citados por Blanco, 1988, p. 36.

Donde sea que varias personas vivan juntas un resultado necesario de su compañía es que se desarrolle un contenido mental objetivo que posteriormente se convierte en el contenido, órgano y norma de su actividad subjetiva futura.¹¹

Para Lazarus y Steinthal este contenido mental es el que se forjaría por medio de la interacción mutua entre los miembros de una comunidad; éste se crearía y reconstruiría cotidianamente para luego transmitirse a través de generaciones subsecuentes.

Entonces, su reelaboración dentro de una comunidad o *Volk* se ve dirigida por los tres elementos centrales que conforman el *Volkgeist*: el lenguaje, los mitos y las costumbres. Sobre estos elementos se erigen los dos objetivos fundamentales de la *Völkerpsychologie*: el primero *völkergeschichtlich* (historia de los pueblos) se refiere a la creación de una especie de biografía de la humanidad, sin olvidar la firme idea de analogía de Lazarus y Steinthal entre el *Geist* individual y el *Volkgeist*: "igual que la biografía de la persona individual descansa en las leyes de la psicología individual, también la historia –biografía de la humanidad– recibe su fundamento racional de la *Völkerpsychologie*".¹² Objetivo dirigido hacia el origen y desarrollo de los tres elementos del *Volkgeist* y hacia la forma en que interactúan dentro en los individuos para formar un *Volkgeist* general, a decir, considerando a la humanidad entera como un *Volk*.

El segundo objetivo es más específico. Se dirige hacia la variedad de *Volksgeister* existentes en los diversos pueblos, a su origen y a su desarrollo. Es de cierta manera una tarea descriptiva caracterizada por la integración de estrategias de investigación permitiendo estudiar comunidades abocándose principalmente a producciones locales: lenguaje, religión, costumbres, artes, comercio, etc.¹³

¹¹ Citado por Danziger, 1983, p. 135.

¹² Citados por Jahoda, 1992, pp. 173 y s.

¹³ Cfr. Jahoda, 1992, pp. 173 y ss.; Blanco, 1988, p. 37.

Terminada así la primera versión de la *Völkerpsychologie* se manifiestan dos proyectos bien definidos, uno llamado psicología etnológica y política, y un segundo denominado etnología psicológica. El valor de la contribución de Lazarus y Steinthal se manifestaría tanto en la reformulación de los planteamientos teóricos existentes hasta el momento, como en una clarificación de la importancia de la historia y la cultura como principales componentes en el desarrollo psíquico de una comunidad, de un pueblo o una nación.

El proyecto de la *Völkerpsychologie*, retomado difusamente por algunos pensadores alemanes, entre los que destaca Dilthey, no adquiriría la aprobación necesaria dentro del terreno de las ciencias sociales sino hasta la aportación de Wilhelm Wundt que le dedicaría la segunda y última parte de su vida publicando 10 volúmenes entre 1900 y 1920 donde la proclamaba la rama más importante de la ciencia psicológica.

1.1.3. La *Völkerpsychologie* de Wundt

Wilhelm Wundt (1832-1920), fundador del *Psychologie Institut* en Leipzig Alemania en 1879, donde se marcaría el inicio de la psicología como ciencia experimental, desarrollaba la más completa y sistemática versión de la *Völkerpsychologie* bajo la idea de presentarla como la única capaz de explicar los productos mentales de la vida social de los pueblos, y paralelamente, insertarla como parte esencial de la psicología general, complementando así a la experimental.

Próximo a cumplir los 30 años comienza su interés por los problemas de la *Völkerpsychologie*. Familiarizado ya con algunas lecturas pertinentes y principalmente con la revista de Lazarus y Steinthal, la cual produjo fuerte influencia en él aunque finalmente se haya deslindado de algunos de sus conceptos fundamentales, en 1863 publicaba el segundo volumen de *Lecciones*

sobre la *Mente Humana y Animal* donde aparecen los primeros esbozos de la *Völkerpsychologie*. Volumen que tendría como objetivo central cubrir la evolución de la *Sitte* (moral y costumbres) en el desarrollo histórico de los pueblos. En su explicación Wundt argumentaba que no se podrían estudiar las transformaciones de la *Sitte* en la conciencia de individuos aislados ya que éstas se ubicarían en la vida histórica de los pueblos. Es decir, las *Sitten* y sus reconstrucciones siempre aparecerían ligadas a colectividades, sean tribus, comunidades o pueblos.

Una primera incursión que, llamada por algunos y por el mismo Wundt *pecado de juventud*, y donde en la segunda edición de las *Lecciones* en 1892 la parte dedicada a la *Völkerpsychologie* fuera suprimida,¹⁴ constituiría los cimientos de la siguiente fase de la *Völkerpsychologie*.

En adelante, diferentes obras impulsarían su progresiva construcción: en las dos primeras ediciones de *Principios de Psicología Fisiológica* (1873, 1880) aparece la *Völkerpsychologie* únicamente como una psicología descriptiva; el segundo volumen de la *Lógica* (1883) contiene apartados para los métodos *comparativo e histórico-psicológico*, así como el surgimiento de la llamada *trinidad central* de la *Völkerpsychologie*: lenguaje, mitos y *Sitten*; en la tercera edición de los *Principios* (1887) se explicita la complementariedad de la psicología experimental y la *Völkerpsychologie*; la cuarta edición de los *Principios* (1893) contiene ya el argumento acabado en el cual la *Völkerpsychologie* y la psicología experimental se consideraban las dos ramas principales de la psicología científica.¹⁵ Todas estas publicaciones fueron coronadas con los 10 volúmenes de la *Völkerpsychologie* (de 1900 a 1920) y con los *Elementos* (1912) delineando ya un panorama completo de la disciplina psicológica.

¹⁴ Cfr. Danziger, 1983, p. 137; Jahoda, 1992, p. 198.

¹⁵ Cfr. Danziger, 1983, pp. 137 y ss.; Jahoda, 1992, p. 199.

Wundt al comenzar los volúmenes de la *Völkerpsychologie*, al parecer bastante voluminosos por contener demasiado material etnográfico, hace explícito los productos del desarrollo mental colectivo antes del surgimiento de la civilización, y lo hace de forma esquemática a través de toda la obra. La primera parte¹⁶ la dedica al análisis de la acción humana en dos niveles: una *afectiva espontánea* y otra *dirigida deliberada*. A esta sección le siguen los volúmenes dedicados al lenguaje, considerado por Wundt vinculado íntimamente al funcionamiento psicológico humano y a los procesos cognitivos superiores. Finalmente, la parte dedicada al mito y la religión estaba constituida por descripciones detalladas sobre particulares mitos, rituales y formas religiosas. No parece fortuita la estructura general de la obra cuando Hellpach¹⁷ relata que Wundt en sus cátedras sobre *Völkerpsychologie* dedicaba más de la mitad del semestre al lenguaje, apenas una tercera parte al mito y lo demás le llevaba dos o tres horas.

Con los *Elementos* Wundt desarrolla otra idea que, contrario a los que se cree, no proporciona un resumen o esbozo general de los 10 volúmenes de la *Völkerpsychologie*. La diferencia reside en los objetivos que persiguen las obras expresados bajo sus subtítulos: los *Elementos* presentan *Bosquejos de una Historia de la Evolución Psicológica de la Humanidad*, mientras que la *Völkerpsychologie*, *Una Investigación de las Leyes del Desarrollo del Lenguaje, los Mitos y las Costumbres*. Los *Elementos* son un intento por ofrecer una versión de la historia natural de los orígenes de la mente humana, o como el mismo Wundt escribe, la obra considera "los grados principales de la evolución psicológica de los pueblos a la par y en cada grado de la conexión general de sus fenómenos".¹⁸ Intento que, al trazar la evolución de la mente, sublima la importancia del lenguaje y el pensamiento en su construcción siempre desde una perspectiva histórica; y confrontada con aquella impulsada por la ciencia experimental, ahistórica desde este matiz.

¹⁶ Cfr. Danziger, 1983, pp. 139 y ss.; Jahoda, 1992, pp. 205 y ss.

¹⁷ Cfr. Jahoda, 1992, p. 206.

¹⁸ 1912, p. 6.

En la tercera edición de la *Lógica* Wundt tanto proporciona a la psicología su lugar con respecto a las demás disciplinas sociales, como una visión general de la *Völkerpsychologie* y sus métodos. Juntas estas tres obras contendrían los fundamentos teóricos de la *Völkerpsychologie* y cumplen, hasta antes de la muerte de Wundt, con el tercer objetivo planeado desde su juventud: la creación de una psicología estrictamente social.¹⁹

1.1.3.1. Fundamentos de la *Völkerpsychologie*

La posición de Wundt en relación al papel que ocupaba la psicología con respecto a las demás ciencias fue transformándose mientras avanzaba su vida intelectual. En sus *Lecciones* la consideraba como una *Naturwissenschaft* (ciencia natural). Posición que fue cambiando progresivamente: primero la presume intermedia entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu), para después, cerca de fin de siglo (1896), calificarla ya dentro de las *Geisteswissenschaften*. Finalmente, alrededor de 1908, Wundt escribe sobre la psicología:

no puede haber duda de que es en verdad la más general de las *Geisteswissenschaften* y al mismo tiempo el fundamento indispensable para todas las demás.²⁰

A decir de Wundt, las *Geisteswissenschaften* encontraban en la psicología, especialmente en su psicología, un nuevo campo de investigación que ofrecía resultados sobre la vida cultural de una sociedad:

las ciencias del espíritu comenzaron a sentir la necesidad de acercarse a la psicología y, allí donde no era utilizable, hubo de crearse una cimentación especial de tipo psicológico independiente.²¹

¹⁹ Cfr. Farr, 1983a, p. 116.

²⁰ Citado por Jahoda, 1992, p. 200.

²¹ Wundt, 1912, p. 1.

Así, Wundt define este nuevo dominio:

Llamaremos *Völkerpsychologie* al campo de investigaciones psicológicas que se relaciona con aquellos procesos que, debido a sus condiciones de origen y desarrollo, están ligados a colectividades mentales. Puesto que el individuo y la comunidad se implican mutuamente entre sí, este nombre no indica un campo cuyo contenido esté totalmente separado de la psicología individual; por el contrario, indica una abstracción complementaria a la de la psicología individual.²²

Relación concebida por Wundt al reconocer las limitaciones de la ciencia de laboratorio, la psicología individual y su método introspectivo, para analizar la evolución de procesos mentales colectivos y sus productos (lenguaje, mitos, religión) desde una perspectiva histórica:

Es cierto que frecuentemente se ha hecho el intento de investigar las funciones complejas del pensamiento sobre la base de la mera introspección. Sin embargo, estos intentos siempre han fracasado. La conciencia individual es totalmente incapaz de brindarnos una historia del pensamiento humano; en tanto que está condicionado por la relación de una historia anterior, por sí misma no puede darnos ningún conocimiento.²³

Un toma de distancia del pensamiento de Lazarus y Steinthal en el cual la *Völkerpsychologie* conformaría un campo independiente de la psicología. Para Wundt la *Völkerpsychologie* y la psicología experimental se complementaban, ya que por un lado, la vida social no podía ser estudiada en un laboratorio, y por otro, la conciencia individual no podría nunca abarcar de manera global los procesos morales.²⁴

En consecuencia, Wundt asigna para la *Völkerpsychologie* el método comparativo. Éste, aplicado bajo ciertas normas y con precisión, tendría la equivalencia al método experimental en la psicología individual. Un método que asociado al histórico-psicológico permitiría tanto el análisis de los registros

²² Citado por Jahoda, 1992, p. 201.

²³ Citado por Farr, 1983a, p. 118.

²⁴ Cfr. Danziger, 1983, p. 137; Wundt, 1912, p. 2.

históricos de los pueblos como una interpretación de los productos de su vida mental, i. e., lenguaje, cultura, etc.²⁵ La apreciación de la historicidad de la mente humana a través de su evolución se alcanzaría a través de este agregado de métodos.

Así, para conquistar su objetivo Wundt parte del análisis de las acciones humanas. Su principal argumento se expresa así:²⁶ existe una actividad intencional en los individuos adultos resultado de un proceso de desarrollo psicológico. Subyacente a este nivel de acción *voluntaria deliberada* se encuentra otro más *primitivo* que implica expresiones *afectivas espontáneas*, i. e., movimientos de impulso. Éstos constituyen una acción psicofísica explicitada por ciertos movimientos observables y ciertos estados mentales universales en todos los integrantes de una especie. Movimientos que en su ejercicio exigen una respuesta a movimientos de otros, es decir, estados mentales de un miembro serían transferidos vía movimientos expresivos a otro. Se crearía de esta forma una cierta comunicación de gestos proporcionando las bases esenciales de una vida social, a decir, permitiría a individuos comprenderse unos a otros.

A partir de esta múltiple interacción entre individuos se formaría entre ellos una especie de configuración mental colectiva llamada por Wundt *Volkseele* (alma de pueblo), que por cierto prefería al de *Volkgeist* utilizado por Lazarus y Steinthal pues lo consideraba demasiado *objetivo*.²⁷ Así, la mente de un individuo era parte de un *sistema psicológico transindividual* formado por vínculos e interacciones hechas a través de comunicación de gestos. Pero como esta comunicación se daba en individuos dotados de memoria, los resultados de la comunicación persistían en el tiempo y constituían un patrón relativamente permanente de interacción y de reconstrucción del mismo. Un patrón, compartido por todos los individuos de una comunidad, que era constantemente transmitido a generaciones subsecuentes. De este modo, la comunicación de gestos conducía hacia la

²⁵ Cfr. Farr, 1983a, pp. 199 y ss.

²⁶ Cfr. Danziger, 1983, pp. 139 y ss.; Jahoda, 1992, pp. 202 y ss.

²⁷ Cfr. Allport, 1968, pp. 11 y s.

formación de productos culturales con influencia sobre el funcionamiento de cada individuo.

Los productos culturales a los que se dedicó Wundt fueron el lenguaje, los mitos y las *Sitten*. En el lenguaje, pensaba, encuentran expresión las reglas de las relaciones internas entre las cogniciones y sus modificaciones graduales; los mitos reflejan la influencia de los sentimientos y los impulsos sobre el contenido general de las cogniciones; y las *Sitten* abarcan los *marcos* de referencia dentro del cual opera la volición y las opciones individuales.

Por tanto, lenguaje, mitos y *Sitten* serían productos del *Volkseele* y no de decisiones intencionales de sus miembros. Estos productos abarcarían todas las direcciones esenciales del desarrollo mental colectivo. La idea de Wundt era la de analizar las regularidades de estos productos culturales para llegar a dilucidar los procesos psicológicos subyacentes en los individuos.

En efecto, la distinción entre los dos niveles de acción humana, una expresión afectiva espontánea (*Triebbewegung*) y otra acción dirigida deliberada (*Willkürbewegung*) implicaría dos niveles de interacción diferente. En el nivel de expresión afectiva espontánea, la interacción sería dirigida bajo normas colectivas y no individuales. En el nivel de acción dirigida deliberada, los individuos interactuarían con objetivos propios e intenciones independientes. El resultado, una adhesión de todos los individuos a un proceso colectivo de acción independientemente de su contribución individual. De esta forma productos culturales resultado de la acción recíproca de integrantes de una misma sociedad aparecerían siempre con una cualidad histórica. Mientras que procesos psicológicos básicos subyacentes a esa actividad en los individuos, y por lo mismo de carácter individual, serían considerados ahistóricos.

* * *

Este es el argumento principal con el que Wundt conformaría la estructura de la *Völkerpsychologie*. Aunque los principales elementos del *Volkseele* eran el lenguaje, los mitos y las *Sitten*, al finalizar su proyecto Wundt había comprendido también el arte, la ley y la organización social.²⁸ Terminaba así el tercer y último de los objetivos planteados por Wundt en su vida intelectual, llevándose para ello 68 años y 53,735 páginas escritas.²⁹ Su mayor mérito fue añadirle una dimensión histórica a la psicología que cada día se tornaba más experimental y se olvidaba de su carácter cultural. Una tarea que podría denominarse psicología colectiva de productos culturales e históricos.

El planteamiento inherente a la *Völkerpsychologie* de Wundt generaría cuestionamientos fundamentales de acuerdo a la peculiar conceptualización de las relaciones entre los individuos y su medio, conceptualización que dominaba, por cierto, la ciencia experimental de esa época. Las ideas de Wundt tendrían únicamente consecuencias explícitas y favorables en la disciplina psicológica casi medio siglo después, desgraciadamente. Sin embargo, la manifiesta teorización sobre la *Völkerpsychologie* a la postre contribuiría tanto al establecimiento de una cada vez más fuerte ciencia social alemana, como al origen de la llamada psicología colectiva. En adelante, la perspectiva inaugurada por Émile Durkheim *continuaría*, implícitamente, el proyecto de una psicología de corte colectivo.

²⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 112 y s.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 111.

1.2. Representaciones Colectivas

El análisis de la sociedad llevado a cabo por Émile Durkheim constituye uno de los pilares principales en la conformación de la psicología colectiva. Correspondería con mayor precisión al proyecto de ésta que al proyecto de lo que hoy comprende la llamada psicología social.³⁰ El concepto de representación colectiva, acuñado en su obra, es tal vez la más sólida e inevitable referencia dentro de la disciplina que, dejando su rastro no exclusivamente en su proyecto, es integrado en casi todas las disciplinas encargadas del estudio de las sociedades.

Durkheim (1858-1917) nace en el seno de una familia de rabinos en Lorena, Francia. Termina sus estudios secundarios e ingresa brillantemente en la prestigiosa *École Normale Supérieure* (1879). Recién licenciado viaja por Alemania y estudia con Wundt (1885-1886) siguiendo el análisis de la vida moral de las sociedades;³¹ se convierte por primera vez en profesor de sociología en la Universidad de Burdeos (1887) teniendo como colegas a Hamelin y Espinas; presenta en 1893 su tesis doctoral *La División del Trabajo Social*, piedra angular en su obra; aparecen en 1895 *Las Reglas del Método Sociológico* donde aborda la problemática de la metodología en la investigación social; en 1897 *El Suicidio* clarifica las tendencias colectivas que impulsan al suicidio; y finalmente, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* (1912) culminan con su larga labor de estudio y por una creciente atención hacia los fenómenos religiosos.

A lo largo del proyecto de teoría social de Durkheim se reconocen influencias que van desde Spencer, Renouvier, Boutroux y Comte, hasta Sismondi, Bernard y Canguilhem. Autores que si bien formaban parte de su acervo intelectual no reflejarían de forma completa la magnitud de su trabajo. No es sino

³⁰ Cfr. Munné, 1986, p. 30.

³¹ Cfr. Zúñiga, 1979, p. I; Farr, 1983a, p. 297.

hacia su regreso de Alemania donde aparecería el rasgo más característico y dominante a lo largo de su labor, a decir, la sumisión del individuo a la sociedad; la supremacía de lo colectivo a lo individual; la reunión de las mentes individuales en una mente colectiva.³²

El estudio sobre los atributos constitutivos de la vida psíquica de la sociedad era inaugurado en Francia por Émile Durkheim dentro de la escuela sociológica, que tenía como órgano principal el *Année Sociologique* fundado en 1898. Su intención principal no sólo era la caracterización de la vida mental de la sociedad, sino correlativamente hacer de la sociología una ciencia completa, como las existentes hasta ese momento. Una sociología que él mismo llamaba psicología colectiva,³³ argumento que se repetiría en esencia en Tarde, Ward, Ellwood, McDougall y hasta Habermas,³⁴ y que la apartaba y diferenciaba de la psicología existente, individualista y con una predominante perspectiva epifenoménica en la cual procesos como las emociones, la memoria y el pensamiento eran considerados productos únicamente de actividad cerebral.

Así, la directriz de Durkheim para cualquier explicación de lo social debía de "buscarse entre los hechos sociales antecedentes y no entre los estados de conciencia individual"³⁵ afirmaba. Argumento que anunciaba su propia concepción de sociedad:

La sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios. Sin duda, nada colectivo puede producirse si no se dan conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Es preciso también que dichas conciencias estén asociadas, combinadas, y combinadas de cierta manera; de esta combinación resulta la vida social y, por consiguiente, dicha combinación es la que la explica. Al aglomerarse, al penetrarse, al fusionarse, las almas individuales engendran un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad

³² Cfr. Blanco, 1988, pp. 32 y s.; Allport, 1968, p. 114.

³³ Cfr. Durkheim, 1898, p. 43.

³⁴ Cfr. Blondel, 1928, pp. 228 y s.; McCarthy, 1987, p. 386.

³⁵ 1895, p. 164.

psíquica de un género nuevo. Así pues, la naturaleza de esta individualidad, no es la de las unidades componentes, hay que buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que se producen. El grupo piensa, siente, actúa de forma distinta como lo harían sus miembros si éstos estuvieran aislados. Por lo tanto, si se parte de estos últimos no se podrá comprender nada de lo que sucede dentro del grupo.³⁶

Por tanto, para Durkheim toda sociedad produce fenómenos nuevos, *sui generis* como él los llama, totalmente distintos y alejados de los que surgen en el seno de individuos solitariamente considerados. Fenómenos que residiendo en la sociedad que los genera no serían propiedad de sus partes o de sus miembros, "un todo no es idéntico a la suma de sus partes".³⁷ Así, en la explicación de cualquier hecho social el individuo se vería enteramente *rebasado y obligado* a seguir las maneras de actuar, pensar y sentir que una institución exterior a él le obliga. Institución que Durkheim pensaba en términos de "todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la comunidad".³⁸ Y sin embargo, no todo indicaba la desaparición del individuo en lo colectivo, "al pensar las instituciones colectivas, al asimilarnos a ellas, las individualizamos, les imprimimos más o menos, nuestro sello personal; es así como, al pensar el mundo sensible, cada uno de nosotros lo colorea a su estilo...".³⁹ El individuo no recibiría pasivamente creencias y prácticas colectivas asimilándolas y reproduciéndolas fielmente, Durkheim repara en una especie de reestructuración de semejante institución prescribiéndole un tinte propio, sin que por esto exista una variación en ella propiamente. La sociedad se desarrollaría así correlativamente al impulso mismo de la personalidad individual. Una complementariedad de dos procesos formativos: en primer término el reconocimiento de estructuras normativas configurando una identidad colectiva, en segundo, una creciente autonomía del ser humano en su conformación como persona individual.

³⁶ *Ibid.*, pp. 156 y s.

³⁷ *Ibid.*, p. 155.

³⁸ *Ibid.*, p. 31.

³⁹ *Idem.*

Al delimitar Durkheim de manera general su vista de lo colectivo, importante para él fue exponer de modo explícito dos conceptos básicos en la construcción de su proyecto: los hechos sociales y las representaciones colectivas.

1.2.1. Hechos Sociales

Durkheim define los hechos sociales como *"toda manera de hacer, establecida o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o también, el que es en general en la extensión de una sociedad determinada teniendo al mismo tiempo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales"*.⁴⁰

La idea primordial de Durkheim respecto a los hechos sociales presenta un orden de fenómenos con características peculiares, a saber, modos de pensar actuar, recordar, sentir y decir de creación exterior al individuo; exterior en cuanto a su existencia más allá e independientemente de sus manifestaciones; y además, libres de su uso aquí y ahora por él. Así, se impondrían con un control imperativo y coercitivo fijando límites difíciles de sobrepasar. Por tanto, un hecho social sería un fenómeno construido por prácticas, tendencias o creencias de un grupo o sociedad que, adquiriendo cierta consistencia espacial y temporal, se plasmaría en manifestaciones colectivas siempre exteriores al individuo.

En efecto, Durkheim piensa un hecho social distinto de sus repercusiones individuales; piensa en un conocimiento estructurado simbólica e intersubjetivamente resultado de la vida común. Y fundamentalmente ostentaría una autoridad restrictiva externa al individuo permitiendo, de forma paralela, su transmisión y reproducción.

⁴⁰ 1895, pp. 51 y s.; énfasis en el original.

Pero Durkheim conviene en tratar a los hechos sociales como cosas: impenetrables como las materiales y resistentes dado su poder sobre los individuos.

Son cosas que tienen una existencia propia. El individuo las encuentra ya formadas y no puede hacer que no sean o que sean de un modo distinto a como son: está, pues obligado a tomarlas en cuenta y tanto más difícil (aunque no decimos imposible) es para él modificarlas cuanto que en grados diversos, participan de la supremacía material y moral que la sociedad tiene sobre sus miembros.⁴¹

Y puesto que cosas gestadas en sociedad, los hechos sociales, despliegan cualidades exclusivas, *sui generis*, propias de ésta, resultan para Durkheim igualmente mentales y/o psíquicas. Psíquicas porque se manifiestan externamente y a través de atributos propios de la actividad mental. Es decir, a instituciones, creencias, costumbres, manifestaciones y organizaciones, les subyacerían formas de hablar, comunicar, recordar, sentir e interactuar representadas en una unidad mental construida y compartida colectivamente. Formas de hacer/decir en sociedad que responderían así a todo hecho social y, en consecuencia, a un representar: "todo lo que es social consiste en representaciones, por consiguiente, es un producto de representaciones".⁴²

1.2.2. Representaciones Colectivas⁴³

Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación extendida no sólo en el tiempo, sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes se han asociado,

⁴¹ *Ibid.*, p. 30.

⁴² Durkheim, citado por Blondel, 1928, p. 54.

⁴³ La teoría social expuesta a lo largo de la obra de Durkheim se estructura a partir de dos conceptos sinónimos: conciencia colectiva y representaciones colectivas. En el primero Durkheim identifica la estructura simbólica de sociedades simples (primitivas, segmentadas, no diferenciadas). El de representación colectiva hace referencia a universos simbólicos que componen la estructura descentrada y pluralizada de sociedades complejas (Cfr. Beriain, 1990; Durkheim, 1893). El segundo, el más desarrollado por Durkheim, es al que principalmente se remite este apartado.

mezclado, combinando sus ideas y sentimientos para elaborarlas; amplias series de generaciones han acumulado en ellas su representar y saber.⁴⁴

Para Durkheim la "vida colectiva, como la vida mental del individuo está hecha, en efecto, de representaciones...".⁴⁵ Al igual que los hechos sociales, las representaciones colectivas poseerían sus leyes propias. El individuo aún socializado y gozando de una autonomía en su actividad personal dependería de estas representaciones en la misma medida en que se distingue de ellas. La unificación del psiquismo de los miembros de una comunidad resultaría de una superación de cada una de sus manifestaciones particulares: "es ese conjunto el que piensa, el que siente, el que quiere, aunque no pueda querer, sentir o influir sino por intermedio de conciencias individuales".⁴⁶

Por tanto, describir una representación colectiva en cuanto a conciencias individuales dejaría de tener sentido. Concurriría una tendencia a la heterogeneidad entre las expresiones inherentes al individuo y a la sociedad. "Si se llama *espiritualidad* la propiedad distintiva de la vida representativa en el individuo, se deberá decir entonces de la vida social que ella se define por una *hiperespiritualidad*".⁴⁷ Espiritualidad que con la intervención de la actividad colectiva contendría la síntesis de todas las manifestaciones individuales permitiendo aprehender y reconstruir el curso de lo social.

En ese representar colectivo estarían inmersos los *marcos* tanto del saber como del actuar social. Substratos, categorías, reglas o recetas que dentro de la vida cotidiana adecuarían la instalación de los individuos frente a su realidad. Pero no solamente esto, implicaría paralelamente, y principalmente, la oportuna reproducción del individuo y su sociedad, i. e., la regeneración de las propias representaciones colectivas.

⁴⁴ Durkheim, 1912, p. 14.

⁴⁵ Durkheim, 1898, p. 14.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 40 y s.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 49 y s.; énfasis en el original.

Y *obligatorio* ese ritual para la existencia de sociedades. Si en efecto, "la vida colectiva no existe sino en el todo formado por la reunión de individuos",⁴⁸ indispensable entonces la práctica diaria, cotidiana e interactiva hacia la estructuración de espacios, espacios simbólicos, en su doble dimensión: institución sociedad, socialización de individuos. El participar del ritual cotidiano asimilando un acervo de conocimientos heredados, compartiendo normas intersubjetivas, y aprehendiendo y consolidando la producción de significado, facilitaría en tal caso la reproducción del conocimiento social.

Queda de ello que el individuo se convierte en él mismo por vivir en sociedad. Un tránsito desde las representaciones colectivas hacia las individuales. Durkheim precisaba "la vida colectiva no es hija de la vida individual, sino que, por el contrario, la segunda es hija de la primera".⁴⁹ Sin representaciones colectivas, por ende, no existirían concepciones de ninguna especie en cuanto a lo que sucede en sociedad. Todo fenómeno dentro de ésta llevaría su sello de origen. Condición y la que condiciona.

Pero queda un punto en espera, a saber, la forma en que las representaciones colectivas se transmitirían entre los integrantes de una comunidad en forma de reglas o baremos de funcionamiento. Durkheim es claro al respecto, es el lenguaje el encargado de traducir el producto del pensamiento colectivo hacia sus miembros.

El sistema de conceptos con que pensamos en la vida común es el expresado por el vocabulario de nuestra lengua matema, pues cada palabra traduce un concepto.⁵⁰

Así, considera que

el lenguaje y, por consiguiente, el sistema de conceptos que traduce sea el resultado de una elaboración colectiva. Lo que expresa es la manera en que la sociedad en su conjunto concibe

⁴⁸ *Ibid.*, p. 42; énfasis en el original.

⁴⁹ Durkheim, citado por Blondel, 1928, p. 67.

⁵⁰ Durkheim, 1912, pp. 402 y s.

los objetos de la experiencia. Las nociones que corresponden a los distintos elementos de la lengua son, pues, representaciones colectivas.⁵¹

Por medio del lenguaje se produciría un intercambio de conceptos; un intercambio de pensamiento con un común denominador. Este común acomodaría el entendimiento y flujo de pensamiento social. Por medio de él se reproduciría el propio lenguaje como su contenido. Un medio que operaría como principal condición de posibilidad al lograr la aprehensión de significaciones sociales y, a su vez, conseguir la difusión de la herencia generacional.

Existiría pues, una red transpersonal e intersubjetiva, antes y más allá de los individuos, de reglas cotidianas donde el lenguaje sería considerado el más importante *marco* colectivo.

* * *

De esta forma, las representaciones colectivas fungirían como el contenido del *mundo instituido de significado* de toda sociedad. En ellas concurrirían los marcos de pensamiento, lenguaje, espacio, tiempo, causalidad, etc., que permitirían la comunicación y el funcionamiento pleno de la vida colectiva.⁵² Asimismo, estas representaciones llevarían consigo significaciones sociales, interpretaciones y normas asegurando respuestas diarias a los integrantes de una sociedad. En efecto, unas *estructuras psicosociales* que representarían el conocimiento acumulado por toda la historia de una comunidad. De un modo esquemático, ellas se verían caracterizadas por:

- ◆ Su poder de coacción sobre el individuo,
- ◆ su externalidad e independencia de las manifestaciones individuales, y por
- ◆ su carácter intersubjetivo.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 403 y s.

⁵² Cfr. Beriain, 1990, pp. 13 y ss.

Durkheim al rastrear las particularidades de la vida psicológica de las sociedades encuentra en ellas mismas su origen, el resultado de una *espiritualidad* elevada a una nueva potencia, una *hiperespiritualidad*. Para él, la única explicación posible se produciría mediante "las propiedades características del todo, el complejo por el complejo, los hechos sociales por la sociedad, los hechos vitales y mentales por las combinaciones *sui generis* de las cuales ellos provienen".⁵³ Durkheim, tal vez el último gran teórico de la sociedad, acudiría siempre a un estudio de una vida mental colectiva antes que por un análisis individualista. Sostener esta premisa le aseguraba a la psicología colectiva, y a buena parte de las disciplinas sociales, uno de los más sólidos referentes.

⁵³ 1898, p. 44; énfasis en el original.

1.3. Psicología Colectiva

El libro titulado *Psicología Colectiva*, originalmente editado como *Introducción a la Psicología Colectiva* en su versión original francesa y en su traducción al idioma inglés, hace su aparición en el ambiente académico hacia finales de la década de los veinte del siglo pasado (1928), década donde la disciplina psicológica se ve caracterizada, principalmente en Estados Unidos e Inglaterra, por su consolidado *status* de ciencia alejándose casi totalmente del estudio de formas y productos culturales, y desarrollando insistentemente métodos y técnicas para cumplir con su tarea científica.⁵⁴ Mientras tales escuelas psicológicas se identificaban por un individualismo metodológico y por su énfasis en el empirismo, la escuela francesa se volvía a cada momento más teórica y holista. Precisamente un francés, Charles Blondel (1876-1939), autor de la obra, presentaba de manera explícita una idea completa de psicología colectiva bajo el argumento de consolidarla como la parte más importante y esencial de la psicología general:

La mayor parte de las cuestiones relativas a la vida intelectual, afectiva o volitiva, comúnmente tratadas por la psicología general, dependen en todo o en parte, de la psicología colectiva.⁵⁵

Sin que Blondel olvide que la psicología colectiva pertenece a una disciplina más general sugería, en un primer término, la predominancia de ella sobre psicología general, la cual a su juicio cayó en el error de encasillarse en el estudio de procesos individuales, en el engañoso espejismo del hombre universal; en un segundo momento, consideraba que procesos como la percepción, la memoria o la propia vida afectiva, no serían justificadamente exclusivos de un estudio individual, los mismos procesos serían considerados como resultado de la influencia de grupos o sociedades.

⁵⁴ Cfr. Fernández, 1994, p. 87.

⁵⁵ 1928, p. 8.

Comenzaba así definiendo su estudio:

la psicología colectiva se preocupa de las condiciones sociales de la vida mental,⁵⁶

que tendría como ideal

la constitución de una historia objetiva del espíritu humano, sin la cual no podríamos obtener, en cada momento y lugar, la inteligencia de los comportamientos individuales. Ideal éste que no podría ser alcanzado a menos de aplicarse sistemáticamente a determinar por sus características mentales las colectividades que se han sucedido en el tiempo y que han coincidido en el espacio, asegurando así el pleno conocimiento de las mentalidades colectivas en su sucesión y en su coexistencia.⁵⁷

La psicología colectiva posibilitaría el análisis de aquellas determinaciones, en la actividad mental, que son independientes de las acciones de los individuos o de la especie y serían determinaciones únicamente atribuibles a la acción de colectividades a lo largo de la historia. Más específicamente, la psicología colectiva estudiaría todas las funciones mentales, desde la percepción hasta la acción voluntaria, para determinar los mecanismos de construcción, desarrollo y funcionamiento de la estructura mental de individuos integrantes de una sociedad.

Concepción de psicología colectiva que, de acuerdo a Blondel, se presentaría no terminada ni como una *verdad demostrada*, únicamente tomaría la forma de una hipótesis de investigación, una hipótesis sujeta a cambios, transformaciones y/o reformulaciones.

Blondel refiere para ello, de forma paradigmática, a tres funciones mentales básicas habitualmente analizadas por la psicología diferencial y fisiológica para definir el estudio de la vida mental desde una perspectiva colectiva, i. e., desde el proyecto de la psicología colectiva: la percepción, la memoria y la vida afectiva.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 231 y s.

1.3.1. La Percepción

Para Blondel percibir es el resultado de la inclusión de cualquier objeto de experiencia en un sistema organizado de representaciones colectivas; representaciones constituidas por un *conjunto de nociones* que ofrecen al individuo una visión coherente, y fundamentalmente entendible, de la realidad que le rodea. Representaciones que, sin ser propiedad del individuo, son construidas, reformuladas y transmitidas por una colectividad, sean grupos, comunidades o sociedades.

Toda percepción estaría así en función de experiencias colectivas comunicables a través del gesto y la palabra, y que ejercerían en el individuo una influencia directa sobre su forma de percibir. Dice Blondel, "percibir es siempre identificar";⁵⁸ identificación accesible a la comunidad con la misma validez e inteligencia para todos.

Necesario para Blondel distinguir entre tres tipos de percepción: la percepción singular de los seres o cosas; la percepción sensorialmente de la forma y la corporalidad; y la percepción genérica o intelectual.

Por percepción singular de seres o cosas Blondel considera el reconocimiento de un objeto mismo diferenciado de todos los de su mismo género. Esto es, una percepción diferente, por ejemplo, de la de todos los libros de una biblioteca que la de un libro en específico y ya familiarizado. Situación extensiva, por tanto, a todos los demás objetos de percepción. Esta misma sería construida por la experiencia personal pasada y permitiría identificar particularidades y características que explican su diferenciación. El estudio de este tipo de percepción dependería de la psicología diferencial.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 129.

La percepción sensorial de la forma es referida a la propia consistencia de los objetos, a su contorno, a su peso y a su situación en el espacio. Se percibe sin la precisión para reconocer explícitamente lo que se ofrece a los sentidos. En otras palabras, se perciben libros, pero no la particularidad de uno al otro, ni un conocimiento metódico de su forma y consistencia para reconocer lo que exactamente son. Esta percepción sería estudiada por la psicología fisiológica.

Finalmente, la percepción genérica proporciona una comprensión conceptual del objeto percibido. Así, éste es insertado ya en un *sistema de nociones* y de *relaciones lógicas* permitiendo su comprensión explícita. Toda percepción genérica escapa a la sola explicación por sus datos únicamente sensibles ya que implica una cierta reflexión sobre la experiencia y una facilitación gracias al contexto en el cual se va a identificar.

La experiencia genérica utiliza lo sensible como pretexto para sobrepasarlo, para relacionar el objeto correspondiente con el conjunto de la experiencia y conducirlo a lo ya conocido.⁵⁹

Ahora bien, estos *marcos* o *referencias* con las cuales se haría conocido lo sensible implican un sistema de conceptos de orden y unidad que sirviendo como cimiento para su comprensión refieren una visión particular de la realidad. Visión concebida e instaurada convencionalmente por todos los integrantes de una colectividad.

Ello implicaría que "toda percepción genérica sea al mismo tiempo colectiva";⁶⁰ que toda percepción genérica esté hecha de representaciones colectivas; y que, en última instancia, el estudio de toda percepción genérica pertenezca a la psicología colectiva.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 136 y s.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 140.

1.3.2. La Memoria

Para Blondel la memoria constituye un proceso de reconstrucción y reformulación del pasado de los individuos en función de una lógica conjunta. No es la memoria propiamente individual la que suministraría cohesión, continuidad y consistencia al cúmulo de sus experiencias y recuerdos. Esta consistencia se ve referida a la intervención de factores sociales en la propia experiencia individual, y a la inclusión de *marcos colectivos* que proveen y aseguran la inteligibilidad del recuerdo.⁶¹

El hecho de recordar implica en Blondel la caracterización de la memoria en un plano fuera del individuo.

Todo recuerdo [...] es un conjunto, una agrupación original de imágenes esquemáticas, representativas de tal tipo de individuos o de tal individuo en particular, especie de fichas de conocimiento, grabados en nosotros [...] en el rincón de la colectividad.⁶²

En consecuencia,

para acordamos partimos de nociones y conocimiento comunes a los grupos a los cuales pertenecemos o hemos pertenecido, de marcos experimentales establecidos y asegurados por esos grupos, a fin de reencontrar lo que hemos sido o lo que hemos hecho o visto, operación que se realiza en el seno de los marcos sociales por medio de una conjunción original de conocimiento y de nociones colectivas.⁶³

Por ejemplo, un individuo posee un conocimiento de su pasado basado en experiencias y situaciones propias básicamente conformado por recuerdos. Paralelamente a éstos, posee conocimientos acerca de situaciones y acciones a los que no se puede referir directamente como actor consciente o como testigo presencial, v. g. día de nacimiento, muerte de X persona, día X. Sin embargo la

⁶¹ Cfr. *ibid.*, pp. 146 y ss.

⁶² Blondel, 1928, p. 157.

⁶³ *Idem.*

afirmación de cualquier suceso, situado dentro de la segunda opción, sería completamente fidedigna para el individuo dada la existencia de referencias de ello (notas, diarios, periódicos, conversaciones, libros, actas, etc.).

Ahora bien, el intento por recordar un día o un hecho *X* específico, sin que éste sea evocado completamente por falta de significación o por su parcialidad, implicaría su inserción en referencias temporales o espaciales (marcos colectivos) acerca del hecho, el día o las circunstancias, lo que posibilitaría entonces su propia reconstrucción y recuerdo. En efecto, uno de esos marcos que identifica Blondel y que aseguran la coherencia y la inteligibilidad de un recuerdo son las fechas:

Fechar un recuerdo para completarlo es situarlo en el marco cronológico impersonal utilizado por el grupo y descubrir las adherencias que el acontecimiento correspondiente ha contraído, a su hora, con los otros acontecimientos susceptibles de proporcionar su situación en el tiempo y que interesan más o menos a la vida del grupo.⁶⁴

Por medio de las fechas, un recuerdo podría evocarse casi totalmente tomándolas como referencia y situarlo con detalle en el pasado. Sin olvidar que la significación de esas fechas no es instaurada por el individuo mismo, la importancia que ellas revisten es atribuida por la colectividad que *obligaría* al individuo a atribuirle conjuntamente. Insistiendo un poco más, la variedad de sistemas cronológicos del que se sirve una comunidad sería creada y mantenida convencionalmente por ella. En otras palabras, se convierten los sistemas cronológicos en una institución colectiva.

De ello queda que los recuerdos no podrían ser modificados a voluntad individual, se encontrarían referidos a situaciones, relaciones, materiales, personas, lugares, etc., todos ellos comunes, y sólo hallarían en su comunidad cierta objetividad y validez que puede ser testimoniada, juzgada y reconstruida *in situ*.

⁶⁴ Blondel, 1928, p. 156.

De esta forma, el recuerdo no aparecería ya como una reproducción completa y perfecta del pasado, sino como una reconstrucción y reconstitución de éste en función de la experiencia y lógica colectiva. Blondel situa así, el estudio de la memoria dentro del campo de la psicología colectiva, bajo sus formas organizadas, como la acción diaria, que es precisamente donde se focaliza.

1.3.3. La Vida Afectiva

Mientras que comúnmente se piensa que la vida afectiva y sus fenómenos son propiedad enteramente del individuo, Blondel argumenta que la vida colectiva ejerce una influencia total sobre estas manifestaciones infringiéndole sus propias características, es decir, que la vida afectiva vive y se desarrolla dentro de una sociedad bajo normas propias.

Blondel considera que en efecto manifestaciones de la vida afectiva implicarían ciertas modificaciones orgánicas (fisiológicas y motrices) en el individuo. Una experiencia, a primera vista, privada e incomunicable; una experiencia vivida únicamente hacia el interior del individuo. Siguiendo, esta manifestación obligadamente debía tener una primera aparición, un momento de origen, i. e., las emociones disfrutarían de una especie de historia referida tanto a su aparición como a su desarrollo subsecuente por muy efímeras que fueran. Aceptando esto, las emociones comenzarían a perder su imagen privada: si "nuestras emociones nacen, crecen y se agotan en un medio humano que no podría ser cualquiera...",⁶⁵ entonces, las emociones siempre estarían ligadas a situaciones, personas u objetos integrantes todos ellos de una misma realidad. Para ello Blondel cita a Bergson,

nuestra risa es siempre risa de un grupo,⁶⁶

⁶⁵ *Ibid.*, p. 181.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 180.

una risa que reflejaría la propia constitución social del individuo, la personificación del nexo existente entre el medio social y él; y al mismo tiempo, la exigencia del medio a una respuesta o eco a su manifestación. Prosigue Blondel:

Para que los estados afectivos se desarrollen necesitan naturalmente un medio social adecuado a ellos y que son en nosotros no solamente lo que son por nosotros, sino por lo que son en los otros y por la acogida que ellos reciben.⁶⁷

Un estado afectivo con la necesidad de ser identificado y reconocido por los todos componentes de una sociedad. Y ser además propiamente comunicado. Su propio origen y desarrollo implicarían un código con arreglo a caracteres comunes dentro de la comunidad: necesita ser entendido por todos.

Existirían así, normas o patrones sociales de entendimiento impuestos colectivamente. Normas que establecen la

nomenclatura de los estados afectivos, el grupo está al mismo tiempo llamado a definirlos, a circunscribir las circunstancias en las cuales se producen, las reacciones que comportan, la intensidad y duración que les pertenecen.⁶⁸

Convenciones sociales que llevarían a la mayoría de individuos a experimentar y expresar sentimientos y emociones de acuerdo a necesidades y normas comunes. A riesgo de tomarse como locura o a no entenderse en el mejor de los casos, un individuo puede, desde el punto de vista de Blondel, tomarse pocas libertades frente al *ritual afectivo* de la colectividad.

Cada lugar, situación, momento, persona u objeto, aparecería bajo ciertas reglas de estados y expresión afectiva en los individuos, ya permeados y regidos por representaciones y *prejuicios* colectivos.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 182.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 185 y s.

La vida afectiva, considerada así, correspondería determinadamente al campo de psicología colectiva. Su vocabulario, su sintaxis y sus límites serían fijados y caracterizados por la disciplina a la que Blondel reservaría un lugar dentro de la propia psicología general. Una matriz teórica que encuentra en el individuo más que procesos cerebrales aislados.

* * *

Blondel, al ejemplificar tres procesos mentales tradicionalmente estudiados y reclamados por la psicología individual, iniciaba, y a la vez proseguía, el proyecto de psicología colectiva al explicitar "lo que las mentalidades humanas tienen de la colectividad".⁶⁹ Argumento dirigido hacia la conceptualización de un individuo comunicativamente socializado y reflexivamente conducido por normas colectivas. Individuo sobre el que pesarían representaciones forjadas de lenguaje, que puede comunicarse, recordar, emocionarse, ver, oír y reconocer lo que en él refleja la sociedad. En el lenguaje hallaría su identidad y su propia posición; implicaría en él un pensamiento colectivo que admite la estructuración de una realidad convencionalmente construida.

El pensamiento se adquiere, pues, con el lenguaje, a medida que, por medio de este último, la experiencia colectiva llega a lastrar nuestra propia experiencia.⁷⁰

Así pues, el lenguaje "expresa de qué manera el grupo, del cual formamos parte, concibe y descompone la realidad".⁷¹

La psicología colectiva de Blondel perseguiría la idea en la cual la individualidad real y exacta no existe, y que todo lo que se encuentra dentro de la conciencia de ésta no procede de ella misma, sino de la colectividad a la que pertenece. El individuo "mismo es una multitud, un condensado de las influencias

⁶⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 95 y s.

⁷¹ *Ibid.*, p. 94.

precedentes de su medio social".⁷² Una psicología colectiva que según Blondel llegaría, defendiendo esta tesis, a ser "el centro y el nudo"⁷³ de la propia psicología general.

Por esta razón, causa algo de extrañeza que el propio Blondel calificara al proyecto de psicología colectiva como una hipótesis de trabajo, una hipótesis inicial, cuando en efecto pudiera dibujarse en su obra una estructura completa de ella. No parece fortuito que cuando surge hacia 1945 la primera traducción en castellano del texto no es ya una *Introducción*, sino aparece simplemente como *Psicología Colectiva*. E insistiendo un poco más, cuando el psicólogo Georges Dumas publica su *Tratado de Psicología* con la colaboración de unos veinte especialistas, entre ellos Blondel, argumenta completa y sistemáticamente que las formas superiores de la vida psíquica dependen de la sociedad.⁷⁴ En rigor, la psicología colectiva hasta ese momento, y con tales tesis transitando, no fungía como únicamente una hipótesis, era ya una argumentación completa de ella.

⁷² *Ibid.*, p. 235.

⁷³ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁴ Cfr. Bouglé, s. f., pp. 22 y ss.

1.4. Memoria Colectiva

Si Charles Blondel tomaba a la memoria y a algunos otros procesos mentales para iniciar el camino hacia su argumentación como hechos y fenómenos psico-colectivos, y justificando su origen, creación y reconstrucción dentro de una sociedad, Maurice Halbwachs (1877-1945) literalmente se apodera del estudio de la memoria bajo una doble cara, mostrar todo lo que hay de colectivo en los recuerdos individuales y estudiar la memoria colectiva en el propio sentido del término, i. e., la posesión de recuerdos comunes a toda una colectividad.

Los estudios de Maurice Halbwachs sobre la memoria colectiva inician con *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* en 1925, seguido de *La Topographie Légendaire des Evangiles en Terre Sainte* en 1941. Dos estudios publicados en vida, no así *La Mémoire Collective*, manuscrito no acabado, posteriormente recopilado y publicado hacia 1950 bajo la supervisión de la propia hija de Halbwachs al morir éste en un campo de concentración de Buchenwald en 1945.⁷⁵

Halbwachs, sociólogo de profesión, amigo muy cercano a Blondel, alumno directo de Durkheim y seguidor ferviente de la sociología (o psicología colectiva en palabras mismas de Durkheim) desarrollada por la escuela francesa, ocupa un lugar especial dentro del proyecto de la disciplina. Se ocupa, no sin una cierta sana obsesión, de uno de los procesos tradicional y casi exclusivamente abordados por la psicología. Curiosamente es catalogado como psicólogo por Frederick Bartlett,⁷⁶ psicólogo inglés de Cambridge y con quien sostuvo un fuerte debate acerca de la misma memoria.⁷⁷ M. Bloch,⁷⁸ historiador francés, califica sus estudios sobre la memoria inherentes a la perspectiva ejercitada por la

⁷⁵ Cfr. Ramos, 1989, p. 150; Aguilar, 1990, p. 5.

⁷⁶ Cfr. Fernández, 1994, p. 96.

⁷⁷ Cfr. Burke, 1990, p. 97.

⁷⁸ Cfr. Bloch, 1925, p. 223.

psicología colectiva. Tal vez por eso es nombrado, poco antes de su muerte, profesor de psicología social en el Colegio de Francia.⁷⁹

De cualquier forma, Halbwachs define así su objeto de estudio:

La memoria colectiva es el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad.⁸⁰

Concepción casi trivial pero que implícitamente orientaba hacia el entendimiento de un pasado no pasado y estático, un pasado siempre sujeto a reconstrucciones, un pasado que aquistado en cada presente, en consecuencia, nunca sería el mismo. La forma de recordar de un grupo estaría en función de sus acontecimientos y experiencias presentes; la reconstrucción del pasado a la luz de nuevas acciones que establecerían un vínculo entre cada presente y su acción precedente.

Halbwachs suponía el contenido de un recuerdo de una forma triádica: algo que ocurre, alguien que lo vive y recuerda, y otros sujetos que forman parte del mismo acontecimiento. Como dice Ramos, este argumento muestra un primer componente social del recuerdo.⁸¹ Indica que cualquier hecho, al ser evocado y por muy privado que sea, se reconozca permeado por condiciones sociales que fungen como entorno y constituyen parte una íntima del mismo.

“Y es que en realidad nunca estamos solos”,⁸² todas las veces que se recuerda se hace referencia a otras personas, hechos, objetos o tiempos, todos ellos producidos y generados en interacción cotidiana, aunque perfectamente sea innecesaria la presencia de éstos para que opere la evocación.

⁷⁹ Cfr. Fernández, 1994, p. 96.

⁸⁰ Citado por Fernández, 1990, p. 6.

⁸¹ 1989, p. 69.

⁸² Halbwachs, citado por Aguilar, 1990, p. 7.

Al recordar, para Halbwachs, se recogen convenciones y conocimientos compartidos comunes al grupo o sociedad. Nociones colectivas que permiten que la reconstrucción del pasado se dé a partir de las propias vicisitudes presentes, resultando así un traslape entre el pasado individual y el pasado colectivo.

Aunque para Halbwachs, en efecto, existía una diferencia entre la memoria colectiva y la individual, acentuando que para esa época no se hablaba de una memoria explícitamente colectiva. Precisamente Halbwachs organiza los recuerdos de dos maneras, una que se agrupa alrededor de un individuo y que estaría matizada de acuerdo a su propia perspectiva y caracteres, ésta llamada comúnmente memoria individual, interior, personal o autobiográfica,⁸³ y otra, la colectiva o histórica que agruparía a las memorias individuales, sin confundirse con ellas, y que evolucionaría siguiendo su propia lógica, disolviendo características personalizadas y fusionando y concentrando cada conciencia personal en una más general.

Sin embargo, la diferencia entre este tipo de memorias, por muy marcada que fuera, parece sólo didáctica. "Un hombre para evocar su pasado tiene necesidad de apelar a los recuerdos de otros, se pone en relación con puntos de referencia que existen fuera de él y que son fijados por la sociedad".⁸⁴ Recuerdos forjados de conocimiento y de una práctica intersubjetiva que participa justamente de lo colectivo. Productos que valen como *instrumentos* y "que el individuo no ha inventado"⁸⁵ solo, y que se presentan objetivados, consciente o inconscientemente, al momento de la evocación del recuerdo.

Entonces pues, la memoria adquiriría su consistencia y continuidad en base a la acción comunicativa de un grupo, donde la perteneciente al individuo se estimaría como un "punto de vista sobre la memoria colectiva",⁸⁶ esto es, la

⁸³ Cfr. Aguilar, 1990, p. 9; Dudet y Gamboa, 1986, p. 84.

⁸⁴ Halbwachs, citado por Aguilar, 1990, p. 9.

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ *Idem.*

encarnación de un pensamiento global en acuerdo con fines, objetivos y condiciones dictadas fuera de él. Y habría que aclarar que esta memoria individual no sólo participaría en un único proceso mnésico. La sociedad construiría múltiples memorias colectivas como grupos que la componen, y todas ellas interrelacionadas dejarían prueba de también sus múltiples presentes. Mientras más miembros de un grupo compartan recuerdos y experiencias significativas y comunes, se configuraría un nivel más complejo y global de memoria. De bajo de ésta existiría una memoria con menor grado, formada por recuerdos que compartirían grupos con restringido número de miembros, donde sólo concurriría una significación muy especial y focalizada.

Pero al pasar de lo que se recuerda a la forma en cómo se recuerda, Halbwachs explica la fijación de un recuerdo. Las experiencias, hechos o acontecimientos pasados, al ser evocados, implican una cierta fijación lingüística, esto es, se puede comunicar lo que se recuerda, se reorganiza el recuerdo por medio de la palabra para efectivamente ser evocado.

Los hombres que viven en sociedad usan palabras de las cuales comprenden el sentido: ésta es la condición del pensamiento colectivo. Así, cada palabra (comprendida) se acompaña de recuerdos, y no hay recuerdos a los que no podamos hacerles corresponder palabras. Hablamos de nuestros recuerdos antes de evocarlos; así es el lenguaje, y así es todo el sistema de convenciones que le son solidarias, las cuales nos permiten a cada instante reconstruir nuestro pasado.⁸⁷

Así, el lenguaje jugaría un doble papel en la memoria, facilita la evocación y reconstrucción del recuerdo y permite la comunicación del mismo. La función fundamental del lenguaje es que, razón de fondo, lleva consigo la mayor parte de significaciones sociales que remiten la interacción y coexistencia comunicativa permitiendo así la fijación no única y estática del recuerdo. Justamente un lenguaje común a todos, y nadie dueño de él individualmente considerado; una memoria quisquillosamente referida siempre al presente, y un pasado que sigue

⁸⁷ Halbwachs, citado por Fernández, 1994, p. 98; paréntesis en el original.

aún sucediendo. En tal caso, una memoria franca y directamente diferenciada de la historia: la segunda se referiría a una serie de fechas, datos y eventos registrados, hechos históricos en una expresión, que por cierto muchos de ellos poseen el nombre de oficiales, y que darían cuenta únicamente de transformaciones en la sociedad. La primera intentaría asegurar la permanencia del tiempo y la homogeneidad de la vida; continua, que retiene del pasado aquello que es únicamente significativo para la conciencia del grupo.⁸⁸ No única y verdadera como la historia; plural y múltiple como el pensamiento.

La historia no es todo el pasado, pero tampoco es todo lo que queda del pasado. O, si se quiere, al lado de una historia escrita, existe una historia viva que se perpetúa y transforma a través del tiempo...⁸⁹

...es, en buena medida, una reconstrucción del pasado con la ayuda de datos prestados del presente, y preparado además por otras reconstrucciones hechas en épocas anteriores en donde la imagen original queda alterada.⁹⁰

No sin un cierto acento durkheimiano, para Halbwachs los recuerdos serían representaciones colectivas, convendrían en un pasado que la memoria reactualiza a cada momento, una construcción social asentada sobre testimonios y razonamientos colectivos. Ellos precisarían de *marcos* que suministren una cierta facilitación para evocarse, una trampa que haga que los recuerdos no se escapen en el pasado. Son los marcos sociales de los que hablara Halbwachs, sin ellos los recuerdos no tendrían de donde sujetarse. Como opinaba Ramón Ramos,⁹¹ no habría fronteras con la fantasía, se volatizarían los recuerdos. Entonces, la función de éstos sería generar estabilidad y coherencia al pasado: serían primordialmente el espacio y el tiempo.

⁸⁸ Cfr. Fernández, 1994, p. 101; Dudet y Gamboa, 1986, p. 85.

⁸⁹ Halbwachs, citado por Aguilar, 1990, p. 10.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁹¹ 1989, pp. 72 y s.

1.4.1. Marcos Colectivos de la Memoria

El tiempo no es real excepto en la medida que tiene un contenido, es decir que ofrece una materia de eventos al pensamiento.⁹²

Un tiempo vivido y de la experiencia donde éste se fijaría de acuerdo a los hechos significativos para una sociedad. El tiempo existiría en cuanto contiene memorias, tradiciones, costumbres, accidentes o triunfos adheridos a él. Es tiempo siempre inmóvil, hecho intervalos para encasillar lo sucedido. Temporalidades o intervalos como fechas, jornadas, amaneceres o edades ordenarían la experiencia colectiva dotándola de referencias estáticas y evidentes para impedir su olvido. Donde no hay recuerdos, no hay tiempo, un requisito que Halbwachs ve indispensable hacia la construcción de una sociedad. Las edades, u otro intervalo temporal consolidado por un grupo, permitiría que el recuerdo estuviera envuelto de referentes sociales, de marcas en el tiempo que harían conocido el pasado, lo harían familiar, así textualmente.

La reconstrucción de un recuerdo solicitaría de su ubicación temporal; la ubicación temporal precisaría de su establecimiento por una sociedad. La sociedad creando y viviendo su propio tiempo configuraría así mismo sus intervalos. Metafóricamente, ella construiría las banquetas, esquinas y desniveles por donde va a transitar su pensamiento. Así, una sociedad sería la autorizada tanto a mostrar una cierta continuidad a su pasado como de adquirirlo sobre ciertas normas, en este caso temporales, para que no escapara a su pensamiento y evocación.

Evidente es que las múltiples calendarizaciones, por ejemplo, aparecerían como una construcción encargada de ubicar acontecimientos en el tiempo de forma esquemática. La reconstrucción del recuerdo echa mano de esa calendarización para lograr su objetivo. El recuerdo y el marco se fusionan, la

⁹² Halbwachs, citado por Fernández, 1994, p. 105.

fecha refiere al hecho y el hecho a la fecha. El tiempo sería así un *marco*, tan físico, objetivo y fáctico como se pudiera leer.

Justamente palabras como marcos, calendarios, banquetas y construcciones se expresarían como entidades materiales. Halbwachs lo entiende perfectamente así:

Existen divisiones del suelo y regiones en el espacio que los grupos [...] han elegido [...], en las que encuentran a la vez abrigo y apoyo para depositar sus tradiciones;⁹³

cada sociedad configura el espacio a su manera, pero de una vez por todas o siguiendo siempre las mismas líneas, para constituir un marco fijo donde encierra y encuentra sus recuerdos.⁹⁴

El desarrollo de una sociedad estaría rodeado objetos y coordenadas espaciales, i. e., utensilios, casas, monumentos, plazas, rincones, todos ellos contenedores de su memoria. Un espacio colectivo que no demandaría ser construido propiamente por quien lo usa o habita, bastaría con ser escenario de su actividad para dotarlo de significado. El espacio desde esta perspectiva obtendría una inmovilidad permitiendo la ubicación fáctica y sensible de acontecimientos cotidianos pasados desde un mundo presente.

La adhesión a un marco físico y estable sería necesario para evocar un recuerdo que al mismo tiempo se fusionaría con él. Esta asignación de sentido y significación a un espacio por una sociedad se vería traducida en la materialización de sus recuerdos para su fijación y estabilización en una entidad duradera. Como si el lugar sustituyera al recuerdo y, al realizar este proceso, el propio recuerdo se encontrara en el presente mismo.

⁹³ Citado por Aguilar, 1990, p 13.

⁹⁴ Citado por Fernández, 1994, p. 106.

"Así, cada sociedad fragmenta el espacio de manera que se constituya un marco fijo en el que guarda y encuentra sus recuerdos".⁹⁵ Los recuerdos serían evocados con mayor facilidad si son actualizados a cada momento y defendidos a través de su espacio. El espacio colectivo correspondiente a una sociedad, grupo o comunidad formaría parte de su misma historia, tradición y cultura. El atentar contra estas coordenadas espacio-temporales implicaría el propio violentamiento de su pensamiento y memoria. La sociedad sería entonces poseedora de su propio pensamiento físico y de su propio espacio-tiempo mental.

* * *

Faltaba a Halbwachs completar el argumento, si la memoria estaba condicionada por contingencias colectivas, es decir, por una dinámica de sociedad, ahora ésta es condicionada por la propia memoria. No existen sociedades ni vida social si no existe una memoria inherente a ella. Es la memoria colectiva, cúmulo de tradiciones, costumbres, hechos y pensamientos comunes, la que se establecería como el indispensable pilar de la vida colectiva.

Al participar todos los integrantes del grupo o comunidad en esta memoria, el individuo estaría dotado de características gestadas en el grupo y de nociones compartidas coherentemente que le fusionan en el mismo pensamiento global.

A partir del momento en que nosotros [...] formamos parte de un mismo grupo y pensamos en común bajo ciertas relaciones hemos permanecido en contacto con este grupo y somos capaces de identificarnos con él y confundir nuestro pasado con el suyo.⁹⁶

Pasado que considerado estable, preformado y persistente, el cual constituiría la propia historia del grupo, con sus vicisitudes, sus fallos, sus éxitos, sus luchas, sus rasgos, sus pensamientos y su palabra, permitiría la creación y el reforzamiento a través del tiempo de una identidad de grupo. El que un individuo

⁹⁵ Halbwachs, citado por Aguilar, 1990, p. 13.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 7.

se reconociera a través de su colectividad, el que ésta hiciera lo propio través de su pasado, testificaría tanto un camino común precedente, como el propio trayecto del presente hacia su consolidación. Se reconocerían los logros colectivos a través de acciones comunes. "Apartando la venda, liberando la mordaza del olvido"⁹⁷ se consolidaría la memoria y la sociedad. Y en la memoria se localizarían los deseos, temores y creencias de un grupo. Es la memoria, de forma general, la propia constitución de una sociedad, grupo o comunidad. Halbwachs así cierra el círculo de la memoria. Para una colectividad "su «historia» muestra su identidad y es, a la vez, su identidad",⁹⁸ "no hay recuerdo sin vida social, pero tampoco hay vida social sin recuerdo".⁹⁹

De este modo, el ya forjado plan de psicología colectiva se mantendría en *latencia* hasta después de los años sesenta donde *reaparecería* en manos de Serge Moscovici teniendo como transfondo su teoría de las representaciones sociales.

⁹⁷ Montero, 1990, p. 31.

⁹⁸ Ramos, 1989, p. 77; corchetes en el original.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 76.

1.5. Representaciones Sociales

A finales de los años sesenta y principios de los setenta ocurría en la psicología social un suceso de considerable magnitud, una profunda crisis que reflejaba tanto la insatisfacción de una comunidad académica como la imposibilidad de generar una explicación coherente y satisfactoria de la realidad. Predominaba, en términos generales, un estado de fragmentación teórica y metodológica que no permitía la generación de un enfoque conceptual y de una metodología acorde a las propias exigencias de la disciplina, y por ende, suministraba una comprensión distorsionada de su objeto.¹⁰⁰

Años donde triunfaba el empiricismo y el trabajo teórico se olvidaba; *auge* de estudios de laboratorio relegando las cualidades históricas de los individuos; las explicaciones por la sociedad se veían eclipsadas por explicaciones psicologizantes; la metodología experimental reinaba sobre cualquier otro enfoque metodológico; en fin, años donde la psicología social permanecía alejada de la vida detrás de su muralla científica.

Un resultado de esperarse, la propia disciplina se vió agobiada por lo que fundó. Llevó a sus últimas consecuencias su *status* de ciencia agotando sus recursos, y sin tomar conciencia de su alcance se convirtió así en una psicología inocua y estéril. El adjetivo social lo había heredado. Una psicología social del individuo: un individuo sin cultura y una disciplina con muy corta historia.

Bajo este escenario el proyecto de psicología colectiva reaparecía con el nombre de representación social. Teoría y concepto acuñados por Serge Moscovici, rumano-francés, formado en la tradición intelectual francesa, cuando presenta en 1961 su tesis doctoral titulada *La Psychanalyse: son Image et son*

¹⁰⁰ Cfr. López-Gariga, 1983, pp. 703 y s.

*Public*¹⁰¹ como resultado de 10 años de investigaciones empíricas y de elaboraciones teóricas sobre el propio concepto. El propósito de Moscovici era mostrar cómo toda nueva teoría científica o política, específicamente el psicoanálisis, se difunde dentro de una sociedad determinada, se transforma durante este proceso y, a su vez, cómo cambia la visión de la gente hacia sí misma y hacia el mundo en el que vive.¹⁰²

El psicoanálisis, objeto que eligió Moscovici, considerando en algún momento al marxismo, era una teoría que para esos años estaba bastante difundida en la sociedad francesa de la postguerra. Moscovici mismo escribe: "el psicoanálisis es un acontecimiento cultural que, sobrepasando el círculo restringido de las ciencias, de la literatura o de la filosofía, afecta al conjunto de la sociedad".¹⁰³ Cualquier teoría científica al darse a conocer, al expandir su conocimiento sobre una sociedad, no conservaría su misma cualidad original, se transformaría en una representación que puede ya no poseer correspondencia perfecta con la original. Los miembros de una sociedad, cultura o comunidad construirían este tipo de representaciones, este tipo de pensamiento común, para forjarse una visión de teorías, personas u objetos y, en general, de todos los acontecimientos que constituyen su mundo. El paso de lo extraño a lo cotidiano, la adquisición de conocimiento erudito para transformarlo en sentido común, el dar sentido a lo inesperado y, con todo ello, asignarle un lugar en su seno.

Moscovici presenta su estudio sobre la representación social del psicoanálisis, que por cierto tendría un impacto hasta 25 años después y con su nueva edición del texto, como una alternativa teórica frente a posturas individualistas, fundamentalmente de la tradición norteamericana, y frente a una actitud poco asimilatoria de los propios psicólogos,¹⁰⁴ síntomas todos ellos de la crisis de la disciplina social.

¹⁰¹ Tesis publicada en 1976, bajo el mismo nombre, reestructurada a partir del texto original.

¹⁰² Cfr. Farr, 1984, p. 497.

¹⁰³ 1961/76, p.16.

¹⁰⁴ Cfr. Ibáñez, 1988, pp. 166 y s.

Robert Farr¹⁰⁵ señalaba que la psicología quedó tan centrada en el individuo que la dimensión colectiva desapareció de ella. Argumento que describía únicamente a la psicología social y no a la colectiva. Él mismo afirmaba que sobreviven algunas psicologías colectivas en su forma actual como psicologías sociales. Una de ellas, que sobreviene de la tradición teórica europea, es la de las representaciones sociales.

1.5.1. El Concepto

El concepto de representación social se origina directamente del de representación colectiva de Émile Durkheim. Moscovici *hibridizó* el término asignándole un carácter más dinámico. Mientras que en Durkheim las representaciones colectivas que se imponen desde fuera de las conciencias individuales se caracterizan por una cierta estabilidad e inmanencia a lo largo del tiempo, y en consecuencia su transformación sería lenta, las representaciones sociales se crearía y recrearían en el curso de las conversaciones, estarían circunscritas a fenómenos de conocimiento específico: serían conjuntos dinámicos.¹⁰⁶

...las representaciones colectivas son un mecanismo explicativo, y se refieren a una clase general de ideas o creencias (ciencia, mito, religión, etc.); para nosotros son fenómenos que necesitan ser descritos y explicados. Fenómenos específicos que se relacionan con una manera particular de entender y comunicar —manera que crea la realidad y el sentido común—. Es para enfatizar esta distinción por lo que utilizo el término "social" en vez de "colectivo".¹⁰⁷

Al contrario de ser impuestas y aceptadas enteramente por los individuos, éstas se producirían primordialmente por ellos y los grupos a los que pertenecen. Razón por la cual Denise Jodelet situaba el estudio de las representaciones

¹⁰⁵ 1983b, p. 644.

¹⁰⁶ Cfr. Álvaro, 1995; Farr, 1983b; Fernández, 1994; Jodelet, 1984; Moscovici, 1961/76.

¹⁰⁷ Moscovici, citado por Álvaro, 1995, p. 76; paréntesis y comillas en el original.

sociales en una tensión entre lo psicológico y lo social, entre lo individual y lo colectivo.¹⁰⁸ Pero más que una diferenciación meramente conceptual y teórica, que bien se puede discutir, el alejamiento le asignaría una cierta *originalidad*, *identidad* y *frescura* dentro de la disciplina psicológica. Un alejamiento del concepto durkheimiano que implicaba igualmente al de alma de pueblo de Wundt y al de actitud de Thomas y Znaniecki.

De cualquier forma, Moscovici designa a las representaciones sociales como "una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos";¹⁰⁹ como una

organización de imágenes y de lenguaje porque recorta y simboliza actos y situaciones que son o se convierten en comunes [...] su papel es dar forma a lo que proviene del exterior, más bien es asunto de individuos y de grupos que de objetos, de actos y situaciones constituidos por medio de y en el transcurso de miríadas de interacciones sociales.¹¹⁰

Resumiendo,

la representación social es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas, gracias a las cuales los hombres se hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambio...¹¹¹

Para Moscovici representar entonces implica un acto de pensamiento a través del cual se puede rastrear la interacción con un objeto, sea real o ficticio, persona, acontecimiento o idea. La representación "re-presenta un ser, una cualidad, a la conciencia [...] las actualiza a pesar de su ausencia y aún de su no existencia eventual".¹¹² Representar mental, restitución simbólica y remisión a algo no solamente constituyéndose como una repetición, reproducción o puesta en

¹⁰⁸ 1984, p. 474; 1993, p. 43.

¹⁰⁹ 1961/1976, p. 17.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 16 y s.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 18.

¹¹² *Ibid.*, p. 38; énfasis en el original.

lugar de, sino como una reconstrucción, reformulación y reconstitución del propio objeto.

En efecto, la representación refiere tanto a la restitución simbólica de un objeto como a su carácter significante: "es al mismo tiempo conferirle la categoría de un signo, conocerlo haciéndolo significante".¹¹³ Transformación operando bajo *formas y categorías* con un trasfondo cultural; normas con características que emanadas de grupos y sociedades se asumen intersubjetivamente.

Una representación así, parecería como un producto de elaboraciones colectivas; como producto de manifestaciones culturales y, a la vez, como una parte indispensable de la misma. Se edificarían representaciones sociales por medio de representaciones sociales. Tomás Ibáñez dice, "son pensamiento constituido y pensamiento constituyente".¹¹⁴ La categoría es categorizada, el sujeto y el objeto cambian de posición, la cultura deviene en cultura, se construyen realidades en base a realidades construidas.

Las representaciones sociales consideradas así por Moscovici poseen su propia lógica de formación, se elaboran dentro de grupos o comunidades de acuerdo con dos procesos fundamentales: la objetivación y el anclaje.

1.5.1.1. Objetivación

La objetivación, en el proceso de construcción de una representación social, posibilita la transformación en imágenes, en tanto la concreción de lo meramente conceptual, como en el hacer concreto lo abstracto. En palabras de Moscovici, "reabsorber un exceso de significaciones materializándolas [...] trasplantar al plano de la observación lo que sólo era interferencia o símbolo".¹¹⁵

¹¹³ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁴ 1988, p. 175.

¹¹⁵ 1961/76, p. 76.

La objetivación consta de tres procesos fundamentales:

- ◆ *Construcción selectiva.* Proceso donde grupos sociales descontextualizan ciertas informaciones sobre un objeto determinado, se apropian de él en específico y lo seleccionan y apartan de su origen en base a criterios culturales del grupo. Durante el proceso la colectividad domina el universo propio del objeto y lo asimila organizándolo y encajándolo en su pensamiento.
- ◆ En la *esquematización estructurante* las diversas informaciones previamente organizadas, seleccionadas y descontextualizadas, se fusionan para dar forma a un conjunto gráfico y coherente que permite comprender el objeto de forma más sencilla y de acuerdo a sus relaciones. El resultado es el núcleo figurativo que captará la esencia del objeto y la proyectará de forma estructural y conceptual.
- ◆ En la *naturalización* el previo esquema formado permite que se transforme en un elemento de la realidad. La distancia que existía entre el esquema y el objeto de representación desaparece, así, lo que era una abstracción o un modelo se convierte en un hecho, en una facticidad, en una evidencia.

El proceso de objetivación permite analizar qué elementos concentran la significación de un objeto y de qué forma se estructura la misma. Los objetos adquieren su cualidad característica del grupo que remite tanto a su cultura como a sus formas interactivas. Sin embargo, la representación aún no se construye, se completa siguiendo al proceso de anclaje.

1.5.1.2. Anclaje

El anclaje permite la integración, incorporación y la inserción de un conocimiento dentro de los valores, categorías y significaciones que pertenecen a

una sociedad. Tanto le confiere su propia delimitación a la representación como permite la integración de la novedad y el enraizamiento del objeto en la vida común. El anclaje consta de algunas modalidades:¹¹⁶

- ◆ *El anclaje como asignación de sentido.* El objeto de representación está sujeto a una asignación de sentido. Se utilizan categorías que ya son propias del grupo, que se utilizan cotidianamente para afrontar, interpretar y dar sentido a nuevos objetos. Se les encasilla entonces en esquemas culturales preestablecidos para posibilitar su manejo dentro de las incidencias sociales.
- ◆ *El anclaje como instrumentación del saber.* Se alcanza con esta modalidad no sólo la comprensión e interpretación del objeto de representación, sino que éste mismo contribuye a desarrollar herramientas para posteriores interacciones y comunicaciones sociales. Permite que los integrantes del grupo puedan fluidamente interactuar con sus otros, comunicarse a partir de un común construido y dirigirse con un mismo lenguaje hacia la transformación de su medio.

El anclaje suscita tanto la comprensión y aprehensión de algo nuevo haciéndolo propio, como la producción de *marcos* y *normas* de conducción en sociedad hacia el reordenamiento del medio común cotidiano. Con el psicoanálisis como ejemplo, mientras "la objetivación traslada la ciencia al dominio del *ser* [...] el anclaje delimita el del *hacer*".¹¹⁷

La objetivación y el anclaje permitirían, en la generación y funcionamiento de las representaciones sociales, la dialéctica para hacer comprensible la realidad, posibilitar un conocimiento común en sociedad, facilitar la interacción fluida en los individuos y para la construcción y reconstrucción de *categorías* con las cuales una sociedad se reproduce cultural y simbólicamente.

¹¹⁶ Cfr. Jodelet, 1984, pp. 486 y ss.

¹¹⁷ Moscovici, 1961/76, p. 71; énfasis en el original.

* * *

Las representaciones sociales no sólo incidirían en la visión que puedan poseer los individuos miembros de sociedad sobre un suceso u objeto en particular, formarían parte también de su misma construcción. Al existir un cierto bagaje cultural extendido sobre los individuos compartiendo todos una o varias representaciones sociales, se establecería un coherente y dinámico proceso de comunicación social no únicamente exigido por su código lingüístico común y su intercambio verbal. Las representaciones sociales asignarían significado a estos intercambios, permitiendo la rápida comprensión y fluidez de pensamiento colectivo, y facilitando así relaciones intersubjetivas que llevarían principalmente hacia la asimilación y acomodamiento de pensamiento nuevo a valores y normas establecidas con cualidades también dinámicas.

Queda que las representaciones sociales transformarían conocimiento científico en sentido común o profano. Lógica sobre la que cualquier saber, por muy específico, complejo o abstracto que fuera, podría ser entendido, aprehendido y reconstruido por también cualquier integrante al ser partícipe de una comunidad que lo representa.

En resumen, representaciones sociales compartidas, construidas y transformadas por una colectividad facilitarían procesos de intercambio cultural, científico y cotidiano a través de mediaciones lingüísticas operando hacia la ordenación de la realidad constituida. Generarían también procesos de cohesión e identidad social explicitando producciones y pensamientos grupales.¹¹⁸

Las representaciones sociales en tal caso se crearían y recrearían teniendo a la sociedad como raíz; una operación sobre sí mismas y sobre los grupos que las transmiten. Características de las representaciones sociales que así recubren no solamente el ámbito de estudio de una sociedad o de una ciencia, sino que

¹¹⁸ Cfr. Ibáñez, 1988, p. 192; Doise, 1979, p. 60.

ofrecen también la continuación de un proyecto de disciplina dirigido a reafirmar las cualidades históricas, sociales y culturales de colectivos. Visión que rompía hasta esos momentos con el estado teórico vegetativo de una psicología que reducía fenómenos sociales a fenómenos individuales. Una psicología que fijada en un modelo sujeto/objeto, siempre ahistórico, veía en la propuesta moscoviana, que sustituye esta concepción dualista en una lectura triádica de la realidad —ego/alter/objeto— tomada de la filosofía clásica, el perfilarse como una perspectiva mediatizada, no polarizada e históricamente asumida dentro de la cultura y la ciencia.

A lo lejos y entre líneas, la obra de Moscovici no difería mucho de la de sus antecesores, principalmente de la de Wundt y Durkheim.¹¹⁹ Cuando en el intento de dar un mayor dinamismo a sus representaciones sociales con respecto a las durkheimianas, Moscovici parece que solamente apunta hacia una temporalidad y espacialidad relativas. Posterga la cualidad donde representaciones serían también productos y procesos *globales* compartidos por toda una sociedad. De hecho ese era el origen de Durkheim para cualquier explicación sobre la realidad. Sin embargo en Moscovici la tarea era describir de forma más puntual las representaciones como procesos que como productos. Dada esta cuestión, la gran estabilidad y homogeneidad características en Durkheim y Wundt, serían substituidos, y también en una Europa algo diferente a la de principios del siglo pasado, por dinanismos y heterogeneidades en pequeños grupos. Tal vez por eso el nuevo énfasis en la perspectiva estructural dentro de la propia teoría de Moscovici donde se caracteriza un núcleo, que parece representar el sustrato del pensamiento durkheimiano, y periféricos, una tarea constantemente subrayada al no únicamente conducir sus estudios por análisis semánticos, sino también por los abocados a la organización cambiante de estos elementos. Entonces, para ubicar los cambios en las mismas representaciones se observarían en su operación los procesos en pequeños colectivos y circunscritos a objetos de representación demasiado específicos. Si en efecto una representación social analizada se

¹¹⁹ Cfr. Álvaro, 1995.

reprodujera de forma más global, fenómeno muy frecuente, tanto espacial como temporalmente, adquiriría cualidades tan *pesadas* y *culturales* como los procesos y objetos investigados por Durkheim y el mismo Wundt.

Pero independientemente de ello el proyecto de psicología colectiva, continuado ahora por Moscovici, una y otra vez aparece con la misma marca de origen: un pensamiento que reside en el seno de los grupos, comunidades y hasta sociedades con características distintas a las inherentes a un individuos así considerados, y que permite la comprensión, despliegue y reproducción de los integrantes de tales colectivos. En definitiva, uno de los mejores sistematizadores de la tradición intelectual europea que desarrollaba la teoría, tal vez hasta estos momentos, más practicada en todo el escenario perteneciente a la disciplina psicológica. Una psicología colectiva ataviada de psicología social.

1.6. Psicología Colectiva de Fin de Milenio

Si ya Moscovici, desde su posición, era testigo en los años sesenta de un mundo caracterizado por la movilidad social, hacia finales de siglo, y milenio, la vida cotidiana transcurre con una aparente rapidez y extrañeza: el poderío económico de algunos países permea cada vez más la orbe; se llena cada rincón vacío con restaurantes *fast food* y los refrescos de cola casi representan ya una subcultura en cada país; los *blue jeans* dejan de ser azules y *Levi's* para vestir a casi cada persona o mascota con una multiplicidad de colores, texturas y marcas, misteriosamente todas ellas norteamericanas; publicidad masiva en televisión y en las calles anunciando actores, cantantes, y uno que otro deportista, consumidores de artículos, bebidas, comercios y de tiempo libre; el cine, el cine de arte, es opacado por las grandes ganancias hollywoodenses y por la aparición de actores del primero en papeles secundarios del segundo; el arte ya no se manifiesta con objetos, ideas, abstracciones o materiales, parece un objeto mismo el arte; el *performance* deja de ser *underground* para presentarse casi en cada festividad popular; el mundo de la informática prosigue su conquista y la *internet* se convierte en el nuevo espacio de encuentro y proyección de empresarios, políticos, modelos, universitarios, novios, traficantes, radicales y hasta terroristas; ideologías, sectas y religiones se multiplican y se esparcen a cada momento por el planeta; los gobiernos continúan su monstruosa política económica global tratando de eliminar las fronteras mercantiles mientras las culturales se polarizan; se inventan nuevas palabras, diversiones, mascotas, sentimientos, colores, nombres, ciencias y hasta sexos. Es en apariencia un mundo muy raro y agitado.

Dentro de la psicología casi pasa lo mismo, la producción intelectual se multiplica a cada momento a un ritmo vertiginoso; cada día aparecen más estudios, artículos, libros y perspectivas sobre temas tan específicos y diversos como nunca antes habían existido, todos ellos con un claro énfasis empírico y funcional acorde a la vida cotidiana. Aparecen nuevas psicologías, y psicólogos,

tratando de justificar desde sus propios enfoques teóricos hasta la consolidación de su *status*, de financiamientos y hasta bonos. Un mundo y una psicología con confianza en sí mismos y que caminan paralela y apresuradamente.

El proyecto de psicología colectiva, con tales sucesos a la par, parece no corresponder ya a la época. La sentencia de Ramón Ramos, cuando explica la viabilidad de un proyecto de memoria colectiva dentro de un mundo contemporáneo, se manifiesta pesadamente sobre su constitución: "finales de un mundo que se estabiliza por medio de la memoria y justo cuando surge otro que tiende hacia la amnesia".¹²⁰

A más de 100 años del *comienzo* de la perspectiva colectiva dentro de la psicología, la teorización sobre ese mundo rápido, espontáneo y cotidiano, y su dialéctica con ese acervo que gestado culturalmente habita las conciencias de los grupos y sociedades, refleja tanto la continuidad un proyecto aún no terminado como la reelaboración epistemológica y metodológica dirigida a recubrir desde el mismo centro de la colectividad, como ella se sitúa, la historia y vicisitudes de individuos, objetos, sentimientos y materiales de los que consta la vida común.

Psicología que empeñada en comprender en toda su extensión la realidad histórica y cotidiana por medio de un lenguaje metafórico-literal, sin olvidar por ello su sujeción a un ambiente académico, vuelve a constituirse no sólo como la hipótesis provisional de trabajo que hablara Blondel sino como un completo "punto de vista"¹²¹ con supuestos propios dentro del mapa intelectual correspondiente a la psicología. En efecto, una orientación que en manos de Pablo Fernández Christlieb (1954-) pasa del análisis de calles, de plazas, de afectividades, hasta los movimientos sociales, las instituciones, las ciencias y la misma psicología.

¹²⁰ 1989, p. 81.

¹²¹ Fernández, 1994, p. 9.

Fernández, consistente con la particular historia de disciplina, "insiste que la conciencia o el comportamiento no brota de los individuos, sino más bien al revés, a saber, que los individuos se encuentran dentro de la conciencia, por eso es colectiva, pero no por eso ha de identificarse con las instituciones, ni con la multívoca sociedad, sino que se encuentra en todas partes: los individuos y las instituciones habitan dicha conciencia".¹²²

La sociedad y sus integrantes construirían una *entidad psíquica* mediante interacción donde la importancia no sería atribuída ni a los individuos ni a las cosas que la habitan. La psicología colectiva tomaría a la misma interacción de principal vía para indagar tanto lo que sucede lenta y globalmente en ciertas sociedades, como lo también ocurrido puntual y específicamente conforme a personas, objetos o sentimientos. Su objetivo central sería refrendar y organizar, a través de la interacción, lo que Fernández llama la realidad de la cultura cotidiana.¹²³

Y si es que la propia psicología colectiva se considera habitante también de dicha conciencia, su análisis comprendería la forma en que ésta va descifrando la vida. Su separación de aquel análisis *científico* obligaría a la comprensión en términos propios de la realidad, es decir, consistiría "en ir descubriendo su propio pensamiento, reconociendo sus conceptos en los hechos de la cotidianidad",¹²⁴ de esta forma, "puede introducirse y recorrer el mundo de la cultura cotidiana sin que le resulte extraño".¹²⁵

Resulta entonces que la psicología colectiva utilizaría un análisis en correspondencia íntima la vida cotidiana. El escrutinio de sus productos precisaría la puesta en marcha de un examen donde concurrieran dos esferas, un examen que al mismo tiempo registrara aquellas transformaciones rápidas, súbitas y apresuradas, así como inscribiera la *base* misma de estas manifestaciones. A

¹²² *Ibid.*, p. 9.

¹²³ Cfr. *ibid.*, p. 281.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 283.

¹²⁵ *Idem.*

decir, tanto el aceptar que "afectividad mundial está en plena efervescencia"¹²⁶ como considerar una estabilidad cultural en la misma. La distinción de *marcos* y *estructuras* en el proyecto de Fernández cumplirían cabalmente con el objetivo: la teorización sobre ciertos ritmos y velocidades distintivos del pensamiento social. De esta forma, con las premisas "inventa (la psicología colectiva) la realidad que declara analizar",¹²⁷ y "la realidad se construye al ir la conociendo",¹²⁸ iniciaba un examen fenoménico de la vida social.

1.6.1. Pensamiento Rápido y Pensamiento Lento

Modas, estilos, diseños, informaciones, internet, videojuegos, hipermercados, televisión, mercadotecnia; sucesos característicos de la sociedad actual; pensamiento "cambiante y descuidado, despreocupado de conservarse y sólo preocupado de avanzar, de ir pensando lo que todavía no está pensado".¹²⁹ Un pensamiento "sobre todo reformador, transformador e innovador, es el que se produce en la actividad misma, cualquiera que ésta sea (hablar, fabricar, escribir, edificar, etc.) y representa lo que en términos laxos y cotidianos puede denominarse presente".¹³⁰

Pensamiento rápido, "un pensamiento fluido, sanguíneo, constituido por los impactos perceptuales, las conversaciones, lo nuevo, las modas y modismos, los inventos, innovaciones, los hechos prohibidos, los actos, la dinámica social, lo efímero."¹³¹

Justamente un pensamiento inestable, *acostumbrado* a importarle únicamente el momento. "Oímos *reggae*, miramos un *western*, comemos un

¹²⁶ Fernández, 1999, p. 12.

¹²⁷ Fernández, 1994, p. 284; paréntesis añadidos.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 305.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 100.

¹³⁰ *Idem*; paréntesis en el original.

¹³¹ Fernández, 1994, p. 161.

MacDonald a medio día y un plato de cocina local por la noche, nos perfumamos a la manera de París en Tokio, nos vestimos al estilo retro en Hong Kong, el conocimiento es materia de juegos televisados".¹³² Ciertas sociedades, dependiendo de su complejidad y dinámica, reaccionarían y realimentarían en mucho más grado este tipo de pensamiento con el propósito de reproducirse diariamente reconstruyendo, inventando y pluralizando las maneras de conducirse en ella. En una sola expresión, sería en las sociedades modernas casi la única opción. La despreocupación colectiva por el futuro, y el olvido del pasado, se vislumbraría como la más coherente posibilidad para vivir. La vida parece suceder así de fluida y reinventada a cada momento.

Entonces, acontecimientos inestructurados, discontinuos, muchas veces contradictorios y sin un fin claro, que necesitarían llevar consigo un vínculo que les permita explicitar una cierta continuidad, un cierto parentesco con su pasado. Es decir, que advierta que la vida misma tiene un sentido; que la sociedad puede llevarlas a cabo con un evidente fin.

El pensamiento necesita un pensamiento más estable que su propia fluidez irrefrenable.¹³³

Pensamiento lento, formado de tradiciones, normas, convenciones, lenguaje, cosas mismas, cultura en resumen; manifestaciones que hallan su primer momento y origen en una sociedad y que "cambian y se reformulan, pero a un paso tan parsimonioso que en comparación (con el pensamiento rápido) parece estático".¹³⁴

En otras palabras, el pensamiento actual de la colectividad, que es pensamiento rápido y sin apoyo, se introduce, como en un mapa o en una ciudad, el pensamiento lento objetivado, y dentro de él, guiado por su estructura y sus contenidos, dentro de sus marcos, [...] le procura seguridad, identidad, continuidad y proyecto.¹³⁵

¹³² Lyotard, 1981, p. 17; énfasis en el original.

¹³³ Fernández, 1994, p. 102.

¹³⁴ *Idem*; paréntesis añadidos.

¹³⁵ Fernández, 1994, p. 103.

Es trazar, desde la perspectiva de Fernández, una continuidad en la sociedad para que "sepa que ella es el sujeto de las experiencias anteriores y asimismo, que ella es el sujeto de sí misma".¹³⁶ "El pensamiento lento es el marco dentro del cual se mueve el pensamiento rápido".¹³⁷ Es una forma de acomodación y ordenamiento de pensamiento nuevo al pensamiento ya establecido.

Sí, un *pensamiento rápido* de hechos actuales y nuevos, hechos espectaculares, arrebatados, frívolos, orgánicos, temperamentales y pasionales. Paralelamente un *pensamiento lento* referido a costumbres, tradiciones, a lo inmanente, a lo *estático*, a la cultura, por consiguiente, mucho más duradero y menos fluido. Dialéctica de pensamientos colectivos y simultáneos que permiten tanto la reproducción diaria, precisa y oportuna de la sociedad como su permanencia a través de la cultura. Un pensamiento rápido que se actualiza y reformula a partir de interacción sedimentada (pensamiento lento). Proceso completo de reajuste de una cultura como de la culturización de lo actual. Modernización de la tradición junto con la tradicionalización de lo moderno.

Entonces pues, duraciones del pensamiento colectivo que así romperían con la obsoleta sucesión de un tiempo universal y lineal valedero para cualquier grupo, comunidad o sociedad. Dos duraciones que al ejercitarlas Fernández tanto devuelven a su objeto aquellas cualidades gestadas a través de su historia, como dan sentido a las manifestaciones más audaces, innovadoras y efímeras en él. Con todo ello, Fernández se acerca a una peculiar definición de psicología colectiva, y que debería poseer la perspectiva de:

la comprensión (y narración) de los procesos (y contenidos) de construcción (y destrucción) de símbolos con los que una sociedad concuerda con su realidad,¹³⁸

¹³⁶ *Ibid.*, p. 100.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 104.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 293; paréntesis en el original.

Y presenta como vínculo relacional una versión triádica para su estudio:

PSICOLOGÍA COLECTIVA/COTIDIANIDAD/COMPRESIÓN

En otras palabras, tiene como objetivo,

descubrir qué pensamientos y sentimientos ocurren a una sociedad en un momento y lugar determinados, y dónde, por qué, cómo, cuándo, para qué y quién o qué los piensa y siente.¹³⁹

Estudia (la psicología colectiva) el espíritu, es decir, los pensamientos y sentimientos de una época y un lugar.¹⁴⁰

Para ello, la psicología colectiva, ubicada en la cultura, se diferenciaría de la psicología social por formar su conocimiento desde el nivel societal, en el nivel de instituciones y sociedades, antes que reconocer como primer y único nivel el individual. Fernández, independientemente de lo extenso de su obra, refrenda una vez más el carácter disciplina. Reformula, reconstruye y vuelve a redactar las sus vicisitudes. Fuertemente influenciado por Mead, apasionado de Halbwachs, reincidente en la lectura de la psicología de masas y con una visión cuasi-bergsoniana de la realidad, reorganiza y sistematiza la psicología colectiva en cada una de sus manifestaciones, su lenguaje, su pensamiento, su memoria, sus imágenes, su cultura, su camino y su porvenir.

1.6.2. Constantes de la Psicología Colectiva

Así, recupera Fernández por lo menos nueve constantes que la psicología colectiva ha mantenido durante su historia:

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ Fernández, 1994, p. 315; paréntesis añadidos.

- ◆ Una realidad estimada siempre intersubjetiva. "La intersubjetividad de la realidad psico-colectiva es el momento más prístino y el elemento fundamental".¹⁴¹ Para Fernández, sin subjetividades ni objetividades la consideración de cualquier suceso, objeto, persona, hecho o pensamiento sería resultado de una construcción convencional y acordada: la correspondencia y reciprocidad de significados teniendo como escenario la sociedad. Realidades monádicas o fácticas desaparecerían ante tal evento.

- ◆ Frente a un mundo y una ciencia polarizando su existencia en cuanto a dualidades, la psicología colectiva presenta una versión triádica. Desde la *Völkerpsychologie*, Mead, Moscovici, hasta Fernández, la versión complementaria de cualquier suceso acontecido en la vida colectiva no puede ya reducirse a un objeto-sujeto o a un cuerpo-mente, la disciplina pretende mediatizar antagonismos y polarizaciones desarrollando para su estudio la terciaridad como principal esquema. En especial los modelos triádicos concebidos en la disciplina se mantienen abiertos y en coexistencia a sus correspondientes en la cultura cotidiana, v. g., leyendas, religión y metáforas que incluyen esta característica en su contenido y estructura.

- ◆ La vida pública, donde acontecen todos los hechos sociales, sería "el centro de la vida colectiva"¹⁴² y donde la psicología colectiva encuentra su estudio. Es la vida que se produce mediante el intercambio de pensamiento, lenguaje, sentimientos, hechos y símbolos, de conocimiento y pertenencia común, donde la disciplina intentaría comprender, analizar, sintetizar y convenir su perspectiva al redimensionar su carácter público. Manifestaciones, por muy privadas o reservadas, serían caracterizadas desde su gestación en un mundo público.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 116.

¹⁴² *Ibid.*, p. 17.

- ◆ Argumento constante es el desarrollado por asentar su producción intelectual en la vida cotidiana. El ejercicio de esta actividad constituye el cimiento propio de cualquier subsecuente especialización, profesionalismo o cientificidad; y también su referencia y validez última. Papel de la disciplina, es el de la traducción, diálogo, comprensión e intercambio con cualquier esfera referida desde y hacia a la cotidianidad.

- ◆ En la afectividad, tal vez el rasgo más significativo de la psicología colectiva desarrollada por Fernández, es donde se insiste en "estudiar la sociedad desde la perspectiva de los sentimientos, y los sentimientos desde el punto de vista social".¹⁴³ Insertar la afectividad colectiva bajo normas de comprensión, más que explicativas, devuelve a la propia sociedad el recuerdo de ser constituida llanamente por seres humanos.

- ◆ "Para la Psicología Colectiva la realidad no aparece más que mediada por símbolos".¹⁴⁴ "La Psicología Colectiva comienza ahí donde hay símbolos y termina donde no los haya".¹⁴⁵ Realidad que sólo sería *fáctica* atendiendo a sus razones simbólicas. El lenguaje, símbolo primario y último, portador de la gran mayoría de significaciones colectivas, sería el encargado de iniciar y completar la tarea de conformación y desarrollo de las sociedades. Realidad simbólica y comunicativa es la caracterizada por la psicología colectiva.

- ◆ Psicología comprensiva antes que hacedora de técnicas explicativas. La *disciplina interpretativa* suministraría a la psicología colectiva herramientas para conducir su estudio de la vida social. Únicamente mediante la apropiación y conocimiento de sus características históricas y culturales es como la psicología colectiva pudiera confundirse con su objeto. Una integración del marco y contenido; la alteración del espejo como metáfora de la ciencia y la naturaleza; y comprensión por encima de la explicación.

¹⁴³ Fernández, 1999, p. 11.

¹⁴⁴ Fernández, 1994, p. 118.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 294.

- ◆ “La Psicología Colectiva tiene una indiscreta vocación *de teoría global de la sociedad*”.¹⁴⁶ Sin importar pequeños sectores o zonas de conocimiento privadas o focalizadas, la disciplina intentaría constituir la forma de examinar a la sociedad en su conjunto. La instauración de su estudio en el nivel más *global*, i. e., Instituciones, religiones, sociedades, le permitiría encontrar en cada rincón de la vida colectiva encarnaciones y tintes individuales o privados. El estudio de la vida privada se manifestaría como una particularización en pequeña escala. Así, estimar una visión completa e integrativa de la realidad sería uno de sus principales objetivos.

- ◆ En consecuencia, al poseer su propia perspectiva y al constreñirse a su propia naturaleza teórica, la psicología colectiva conocería mientras va conociendo, “crea la realidad que declara estar analizando”,¹⁴⁷ está “fabricando un acontecimiento distinto del inicial”.¹⁴⁸ Se reconoce y reconoce lo que la sociedad y ella tienen de cultural e histórico. La psicología colectiva se insertaría así también dentro del proceso de conocimiento. “Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su historicidad”.¹⁴⁹ Una tarea firme de la psicología colectiva.

* * *

Y en efecto, si la disciplina ya con más de cien años de vida ha recorrido la vida colectiva, es innegable que su papel dentro de la psicología general y de la realidad debiera ser reconocido. No es su objetivo constituirse como una ciencia capaz de comprender todo lo acontecido en la vida, ni configurarse como una disciplina social por encima de las ya existentes; es su preocupación transgredir cánones de cientificidad, reglas preestablecidas por círculos académicos que impiden otras comprensiones del mundo. Preocupación de la psicología colectiva la

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 119.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 120.

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ Gadamer, 1960, p. 370.

argumentación de una visión diferente a la ya aceptada, ya institucionalizada y oficial, y repetidamente probada su inadecuación hacia el estudio de lo social. Necesidad entonces una vez más considerarse "una corriente de pensamiento presente en la cultura".¹⁵⁰ Si la cultura es *pensamiento lento* en las sociedades, la psicología colectiva debiera considerarse así, llevar su camino siempre constante y paralelo a ella. También debe inventarse y renacer a cada momento de transformación (pensamiento rápido); debe reconocer su propia argumentación en las mismas palabras que recita la vida. Camino difícil. Sin esperar un nuevo fin de siglo o milenio la psicología colectiva refrenda día a día el pensamiento colectivo. Pensamiento popular, psicología colectiva.

¹⁵⁰ Fernández, 1994, p. 21.

Capítulo II Historia de las Mentalidades

2.1. La Revolución Historiográfica Francesa

2.1.1. Antecedentes

Poco después de la segunda mitad del siglo XIX el escenario dentro de la historiografía mundial se veía dominado principalmente por una matriz de pensamiento alemán y austriaco, cultivado durante casi todo el siglo y trabajado, fraguado y enseñado en la mayor parte del territorio europeo aproximadamente de los años que corren entre 1870 y 1920. Leopold von Ranke surge como el pilar intelectual de lo que se consideraría, a la postre, la aproximación positivista en la disciplina histórica.

Desde Herodoto y Tucídides la historia se escribió desde una gran diversidad de perspectivas y géneros. Se encontraba la crónica monástica, la memoria política y el tratado sobre antigüedades, por ejemplo.¹⁵¹ Pero la historia que versaba sobre grandes acontecimientos políticos y militares, la historia que era construida por grandes hombres, reyes y capitanes fue la forma de escribir predominante durante mucho tiempo. Así, la historia social y cultural se vió menoscabada por el modelo positivista que se convertía en el modelo hegemónico para todas las historiografías europeas y occidentales hacia finales del siglo XIX.

De esta forma, la directriz de esta perspectiva tendría como consecuencia la marginación de un proyecto elaborado durante el siglo XVIII donde en países como Francia, Escocia, Italia y la misma Alemania floreció lo que se conoce como *historia de la sociedad* y que intentaba no sólo la reconstrucción de la historia a partir de procesos políticos y militares, sino que consideraba otros con perfiles sociales y culturales, como la moral, las costumbres, los valores, las leyes, el arte,

¹⁵¹ Cfr. Burke, 1990, p.15.

la literatura y la música hacia la conformación de una diferente concepción de la historia. Significaba entonces que la tarea de compilación, ordenación y clasificación de documentos, el estudio minucioso de éstos y de testimonios fundamentalmente escritos, sería el propósito fundamental del enfoque producido por la tradición rankeana eclipsando justamente las demás historiografías.

Este ejercicio historiográfico consistía tanto en la crítica interna y externa de los documentos y en el establecimiento de la exacta veracidad de los testimonios contenidos, como en la datación de los sucesos explicados con su rigurosa ordenación en cronologías y su énfasis en los hechos más importantes.¹⁵² Su objeto de estudio se concentraba en acontecimientos exclusivamente del pasado con su reconocimiento de *hechos* y obviamente su registro en fuentes escritas. Una línea de pensamiento que asumía acriticamente las jerarquías implícitas que de los hechos históricos tienen las fuentes y que pretendía excluir de su argumentación al propio presente y a las etapas anteriores a la escritura, por supuesto.

Así, una historia escrita que exaltaba grandes hombres, acciones, batallas e imperios. Historia política, biográfica, diplomática y militar. Historia que por medio de su culto fetiche al documento pretendía alcanzar una total neutralidad y objetividad frente a su objeto de estudio. Una historia tan asociada a la revolución copernicana como al modelo de ciencia de las disciplinas de la naturaleza.

El oficio del historiador, en efecto, se encontraba dominado, o de alguna manera fuertemente permeado, por esta idea de la historia. Sin embargo, a la par de esta corriente se desarrollaban proyectos alternativos, con mucho menor fuerza, pero que alcanzarían un espacio dentro del mundo europeo e influirían considerablemente en el ulterior desarrollo de la disciplina.

¹⁵² Cfr. Aguirre Rojas, 1999, p. 64.

Una de ellas es la llamada por Aguirre Rojas¹⁵³ historia marxista, que se encontraba dentro de los partidos políticos socialistas como en movimientos sociales obreros y sindicales. No totalmente académica, pero producida por nombres como Kautsky, Mehring, Cunow, Adler, Bauer y Rosa Luxemburg. Inspirada en la obra de Marx y Engels, partía hacia la reivindicación de la dimensión interpretativa de los hechos históricos; hacia la búsqueda de las causas económicas; hacia la necesidad de visiones amplias y globalizantes de los problemas históricos; hacia la construcción de nuevos modelos explicativos; hacia el énfasis en el carácter procesal e histórico de los fenómenos sociales; y principalmente, hacia la pregunta del por qué de esos procesos.

Una historiografía claramente enfrentada a la tradición rankeana que encontraría, hacia principios de siglo, un mejor desarrollo y aceptación dentro del ámbito académico europeo con el advenimiento de la teoría crítica alemana gestada en la Escuela de Frankfurt: una revisión de la propia teoría marxista y de un proyecto crítico y transformador hacia el establecimiento de una sociedad libre y justa cimentada en el trabajo teórico e intelectual frente a la hegemonía adquirida por la ideología cientificista y tecnológica.

La siguiente vertiente fundamental en el escenario historiográfico le corresponde al proyecto desarrollado por Weber, Sombart, Dopsch y Elías, entre otros. Una vertiente *crítico-académica* donde destacaba la figura del alemán Karl Lamprecht, profesor en Leipzig, que asumía que el papel de la historia aún no daba respuesta a las demandas sociales propias de la época, proponiendo contra la posición positivista y política, que consideraba sólo una historia de individuos, un modelo explicativo, una historia cultural o económica que incluyera las acciones humanas en su totalidad: "bien haría los historiadores en ocuparse menos de los temas políticos y más de los sociales y psicológicos".¹⁵⁴ Corriente que alrededor de 1900 se alzaba frente a posturas individualizantes intentando ofrecer una

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 65 y s.

¹⁵⁴ Citado por Corcuera, 1997, p. 158.

comprensión general del devenir histórico, una *historia total*, como él la llamaba, en respuesta tanto a la academia dentro de las ciencias sociales como a los sucesos que precedían a la Primera Guerra Mundial.

Para ello el proyecto replanteaba un conjunto de tópicos que necesariamente debían debatirse con respecto al conocimiento histórico. De esta forma, el problema de la objetividad en la historia, el lugar de ésta dentro del concurso de las ciencias, su objeto, el tiempo histórico, la interpretación y reconstrucción de hechos pasados y las perspectivas de larga duración dentro de una mirada general a la historia, constituían la agenda básica hacia la constitución de una nueva alternativa, de una *nueva historia*, que sostuviera un diálogo más cercano con las condiciones sociales existentes.

2.1.2. Advenimiento de los *Annales*

Bajo este mapa historiográfico comenzaría el proyecto que daría vida a la revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, fundada por un grupo de investigadores franceses con la preocupación de contribuir tanto a una nueva práctica de la historia como a dar a conocer una década significativa en el curso de la historia (los años 20's), intentando con ello transgredir fronteras culturales y, por supuesto, abrir el mundo francés hacia el mundo.

Resultado que fraguado gracias a 2 figuras intelectuales, ya dentro del debate correspondiente a la historiografía predominantemente francoparlante, influiría y conformaría la base sobre la cual se construiría la llamada *Escuela de los Annales*.

Henri Berr, uno de estos dos pilares, filósofo y profesor de retórica, tal vez el padre de lo que se puede considerar la *nueva historia*, fue el encargado de reaccionar directamente contra la historia positivista, ya también francesa y para

esos años continuada por Ch. Langlois y Ch. V. Seignobos con su *Introducción a los Estudios Históricos*, estandarte a la historia oficial y misma que era enseñada en la ya célebre *Sorbona*. Berr suministra la idea en la cual la historia, considerada por él la balanza de las experiencias humanas, podría convertirse o tendría la vocación de ser la ciencia de las ciencias. Defendía una auténtica unidad de las disciplinas humanas contra cualquier división establecida y especialización académica. Tanto reorganiza la concepción de *hecho histórico*, reubicándolo en función de un continuo en el tiempo, como rechaza el argumento que confunde la erudición con lo científico sostenido por la tradición positivista.

Al considerar como primordial la constitución de una disciplina que fuera la suma o síntesis de todas las experiencias humanas, al pensar a la historia con potenciales para esta síntesis, Berr tendría que inscribir sus pretensiones dentro de la academia francesa. Funda en 1900 la *Revue de Synthèse Historique* caracterizada por la inclusión de personajes de una gran variedad de disciplinas existentes y promueve la construcción cuidadosa de modelos y generalizaciones históricas por medio de análisis, interpretaciones y explicaciones siempre enfáticas en lo general y universal. Como complemento a la *Revue* aparece la *Biblioteca de Síntesis Histórica* en 1914; y en 1920 la colección *La Evolución de la Humanidad* que contaría con 100 tomos y el ideal de una entera historia universal de la humanidad: "...más allá de los estudios consagrados a los hechos y a los individuos, a los países y a los pueblos y a las épocas sucesivas, la Tierra y la Humanidad aparecen como objeto de estudios necesarios" decía Berr,¹⁵⁵ y fundando para complementar su propósito el *Centro Internacional de Síntesis* con sus respectivos encuentros anuales, aunado a la creación de un *Vocabulario Histórico*.

Programa que dibujaba una renovación dentro de la historiografía francesa con la insistencia en la desaparición de los límites que separaban a las disciplinas humanas, en la exigencia de una historia total y en la inclusión de otras

¹⁵⁵ Citado por Revel, 1978, p. 82.

perspectivas (sociológica, antropológica y psicológica) dentro de la investigación histórica. En términos generales, hacer una historia científica, de lo general, y explicativa y comprensiva de los procesos humanos.¹⁵⁶

Al igual que Berr, Henri Pirenne, historiador belga, integrante de la resistencia intelectual en Bélgica durante la Primera Guerra Mundial, señaló los nuevos caminos que debía seguir la historia. Advertía una, primordialmente económica y social, que más allá de un recuento de hechos económicos y estadísticas acompañantes, intentaba construir modelos explicativos con el fin de dar cuenta de las grandes transformaciones de las sociedades. Inspirado en la obra de Lamprecht, Pirenne escribe entre 1900 y 1932 la *Historia de Bélgica* en siete volúmenes defendiendo la identidad y unidad de su nación, caracterizada por el encuentro de distintas civilizaciones, por encima de particularizaciones lingüísticas o regionales. Junto con *Mahoma y Carlomagno*, obra concebida en un campamento de prisioneros en medio de la guerra, la *Historia Económica y Social de la Edad Media*, el tomo VIII de la colección *Pueblos y Civilizaciones* y sucesivos artículos, Pirenne plantea el objetivo de reivindicar la dimensión interpretativa del oficio de historiar y la inclusión del método comparativo dentro de la investigación histórica. Hacia 1923, en la sesión de apertura del V Congreso Internacional de Ciencias Históricas, Pirenne en una ponencia titulada *El Método Comparativo en Historia* explica insistentemente la forma en que otras disciplinas sociales se nutrirían de la utilización de este método y la forma en que podría la historia servirse de él. Para Pirenne fueron fundamentales tres vertientes por donde conduciría su proyecto: una historia de las instituciones y de las minorías urbanas, una demografía urbana y una historia de la antigua industria.

Pirenne no solo contribuyó a la reacción contra la hegemonía positivista, su fórmula, junto con la de Berr, sería considerada ulteriormente la que gestaría en mayor parte el cambio de dirección en la historiografía mundial, aunado a su fuerte

¹⁵⁶ Cfr. Aguirre Rojas, 1999, pp. 78 y ss.; Revel, 1978, pp. 81 y s.

influencia en la publicación de la revista *Annales*, donde por cierto fuera invitado a ser el director.

2.1.3. Annales de Historia Económica y Social

Es entonces cuando surge la revista y la llamada *Escuela de los Annales* sustituyendo al modelo positivista dominante y a la hegemonía historiográfica alemana, que constituía para esos años, después de una guerra mundial y de una revolución rusa, un modelo totalmente anacrónico. El primer número de la revista *Annales* aparece exactamente el 15 de enero de 1929 con Lucien Febvre y Marc Bloch como directores asociados, después de la negativa de Pirenne y no después de tropezar con dificultades durante varios años entre la academia francesa para su fundación.

El proyecto inherente tanto a la publicación como a la configuración de la llamada escuela fue implícitamente concebido mucho antes de la fecha de su aparición. Francois Simiand en 1903 en un artículo titulado *Método Histórico y Ciencia Social* mostraba como la historia junto con otras disciplinas como la sociología, la psicología, la economía y la geografía, compartían una similitud en su objeto de estudio (los hechos sociales, dicho por Simiand no sin un claro acento durkheimiano) y en su método. Dadas estas características, la práctica de la historia y de las demás disciplinas debía alinearse en torno a un proyecto unificado, a un lenguaje común. El eje común para Simiand debía ser la sociología, papel que en Febvre y Bloch, ya en 1929, estaría reservado únicamente para la historia.

Paralelamente, Simiand también contra la *Introducción* de Siegnobos y Langlois, ataca lo que él llamó los *ídolos de la tribu* de los historiadores: el ídolo político, la preocupación por la historia y los hechos políticos; el ídolo individual, la

exagerada importancia en los grandes hombres; y el ídolo cronológico, la costumbre del historiador en perderse en estudios sobre los orígenes.¹⁵⁷

Bajo el rubro de una historia pluridisciplinar y ubicada en el corazón del debate de las ciencias, el programa de los *Annales* fue tanto el vocero de una nueva manera de pensar, leer y escribir historia, como el nuevo aliento hacia un verdadero intercambio intelectual entre las disciplinas sociales. Era necesario para ello el encuentro entre Febvre y Bloch y el fortalecimiento de su relación, que se prolongaría desde 1920 hasta 1933 en la nueva universidad de Estrasburgo, ciudad ya recuperada de la ocupación alemana. Poco a poco se fue fraguando el objetivo annalista: despachos continuos y discusiones con colegas de la misma institución; visitas de diferentes intelectuales de también diferentes disciplinas entre ellos sociólogos, psicólogos, geógrafos y economistas; apoyo incondicional e influencia innegable de Pirenne y su escuela, y de Berr y su revista, donde ya habían escrito Febvre y Bloch. Así, unos *Annales d'Histoire Économique et Sociale* inspirados en los *Annales de Géographie* de Vidal de la Blache de la escuela geográfica francesa, y en la propia *Revue* de Berr, siendo, como ellos mismos opinarían, menos teóricos y más combativos y concretos. La cimentación de una revolución del oficio del historiador. La conformación del grupo *subversivo* dentro la disciplina histórica. Los *hijos rebeldes* de la élite intelectual francesa anterior a la Primera Guerra Mundial.

2.1.3.1. Lucien Febvre

Lucien Febvre (1878-1956) nació en Nancy, capital de Lorena. Hijo de un modesto profesor de Liceo se formó como historiador en la *École Normale Supérieure* cuando aún estaba completamente separada de la Universidad de París. Durante sus estudios Febvre fue influenciado fuertemente por sus entonces

¹⁵⁷ Cfr. Burke, 1990, pp.18 y s.; Corcuera, 1997, p. 159.

maestros. Burke dice¹⁵⁸ que era alérgico a Bergson, pero la mayoría de sus profesores eran colegas muy cercanos a él: Paul Vidal de la Blache, geógrafo interesado en el trabajo conjunto entre historiadores, geógrafos y sociólogos; Lucien Lévy-Bruhl, filósofo y antropólogo cuya obra, casi totalmente dedicado a la mentalidad primitiva, sería no sólo un camino a seguir por Febvre sino por el subsecuente desarrollo de investigaciones sobre mentalidades; Émile Mâle, historiador dedicado a la historia de las imágenes, iconografía como se le conoce hoy; y Antoine Meillet, lingüista seguidor de la escuela durkheimiana y de las cualidades sociales del lenguaje.

Todos ellos, junto con la obra de Michelet, Jourès, Burckhardt y Courajob contemplaban el grupo de donde se nutriría la primera perspectiva annalista. Y sólo podría haber sido de esta forma, una historia vista desde diferentes perspectivas académicas y con el reclamo de un Febvre hacia los historiadores: "Sed geógrafos, historiadores. Y también juristas, y sociólogos, y psicólogos".¹⁵⁹

La tesis doctoral de Febvre, *Felipe II y el Franco Condado*, una combinación de la historia con la geografía, de la economía con la sociedad, aparece como un estudio que contribuía perfectamente a la historia social y cultural distintiva de los *Annales*. Estaba así Febvre, en sus primeros años, interesado en el medio geográfico y sus consecuencias sobre el desarrollo de la humanidad. No le atraía el determinismo, para él las condiciones geográficas debían ser consideradas como posibilidades, no como necesidades: eran los hombres los que con sus creencias, actitudes, costumbres utilizaban las características físicas de su entorno para conducirse conforme a su estilo de vida. Éste era el sustrato del estudio *La Terre et l'Évolution Humaine*, pensado antes de la Primera Guerra Mundial, truncado por ella, donde Febvre combatió, y que finalmente se publicara hacia 1922. Estudio neurálgico situado en el debate entre la escuela de Vidal de la

¹⁵⁸ 1990, p. 20.

¹⁵⁹ 1953, p. 56.

Blache, a quien Febvre apoyaba, y Friederich Ratzel geógrafo alemán inclinado hacia la influencia mayoritaria de un ambiente físico sobre el destino humano.

Después de este proyecto de geografía histórica, Febvre dirigía su interés hacia lo que él consideraba una psicología histórica y hacia la investigación sobre el Renacimiento y la Reforma en Francia. Estudios considerados tanto contribuciones a la historia social, propia del proyecto annalista, como hacia la construcción de una *psicología colectiva*.¹⁶⁰

En 1930 los *Annales* se mudaban a París. En 1933 Febvre es nombrado profesor en el Colegio de Francia y los *Annales* lograrían una buena aceptación en el ambiente académico europeo. Comenzaban los años dorados de la revista que se veían interrumpidos abruptamente por la Segunda Guerra Mundial. Febvre, para entonces demasiado viejo como para enlistarse al ejército, se dedicó a la producción de obras justamente manteniendo su particular concepción de historia. En los estudios sobre Margarita de Navarra y el famoso Rabelais, hijos de este período, es donde aparecerían dos de los rasgos más característicos de su obra: las relaciones individuo-colectividad y el *outillage mental* (utillaje, equipo, herramientas mentales), i. e., los medios específicos con los que un hombre o un grupo organiza su lectura de lo real. Escritos, los dos, consagrados a la exploración de las mentalidades colectivas y siempre apuntalados sobre un estudio biográfico.

En específico, el estudio *El Problema de la Incredulidad en el Siglo XVI: La Religión de Rabelais*, que tenía como figura central a François Rabelais, autor de *Pantagruel* en 1532 y *Gargantúa* en 1534, manifestaba la tarea de una reinterpretación del siglo XVI concentrándose en la búsqueda de las representaciones predominantes en ese período, sin caer en juicios anacrónicos ni en su observación a la luz del *outillage mental* de nuestro tiempo.

¹⁶⁰ Cfr. Burke, 1990, p. 26.

Importante para Febvre las aportaciones tanto de Antoine Meillet, editor del primer volumen de la *Enciclopedia Francesa*, que dirigía Febvre, y en la cual se desarrollaba el concepto de *outillage mental*, como del sendo artículo de Georges Lefebvre sobre turbas revolucionarias y mentalidades colectivas, en respuesta al libro del psicólogo Gustave Lebon y su conservadora revisión de las masas.

Así, la expresión utilizada por Febvre, *outillage mental*, sugería la existencia de un determinado número de útiles o herramientas mentales tales como palabras, símbolos, conceptos, etc. que permitirían a cierta sociedad, y en consecuencia a un individuo, una coherencia en la forma de pensar su propia realidad, tanto en conjunto como de cualquier objeto específico.

Cada civilización posee un conjunto de utensilios (valga la palabra) mentales; más todavía, a cada época de una misma civilización, a cada progreso, ya de las técnicas ya de las ciencias, que la caracteriza, se renueva ese conjunto de utensilios y se hace algo más desarrollado para determinadas aplicaciones y algo menos para otras. Y se trata de un conjunto de utensilios mentales que esta civilización, que esta época determinada no puede asegurar que sea capaz de transmitir íntegramente a las civilizaciones y a las épocas que le sucederán; es posible que se produzcan mutilaciones, retrocesos, deformaciones importantes; o al contrario, progresos, adelantos, enriquecimientos, nuevas complicaciones y complejidades. Ese conjunto mental tiene validez para la civilización que supo forjarlo; tiene valor para la época que lo aplica; pero no sirve para toda la eternidad ni para toda la humanidad, ni siquiera para el limitado curso de una evolución interna de civilización...¹⁶¹

Un conjunto de categorías mentales con las cuales una sociedad contaría en cierto momento histórico posibilitando y delimitando los límites de un pensar colectivo hacia relaciones propias e instituciones como la religión, la ciencia y la moral. En el estudio de sistemas de valores, creencias y representaciones debían ser éstos concebidos parte de un proceso continuo de la humanidad, desarrollados y reconstruidos por ella sucesivamente.

¹⁶¹ Febvre, 1942, p. 122; paréntesis en el original.

Un individuo en cierta época sería envuelto en determinaciones sociales dirigiéndolo hacia una forma de pensar y actuar en colectivo. La realidad que vive no sería únicamente contemplada por él, sería organizada y previamente formalizada por sus predecesores.

El hombre aislado es una abstracción. La realidad es el hombre en grupo.¹⁶²

Se escribiría una historia "que no se interesara por cualquier tipo de hombre abstracto, eterno, inmutable en su fondo y perpetuamente idéntico a sí mismo, sino por hombres comprendidos en el marco de las sociedades de que son miembros".¹⁶³

El hombre al que se refiere Febvre en esta ocasión es Rabelais. El estilo biográfico cambiaba de significado, ya es en realidad la historia de la sociedad del siglo XVI. Febvre coloca con Rabelais, como testigo y a la vez como un producto de los condicionamientos colectivos, un límite a la libre invención individual. En efecto, la obra no se abocaba únicamente al pensamiento de Rabelais como representante de su época, era la argumentación de toda una cosmovisión correspondiente a ese siglo.

Argumento que en un inicio fuera alimentado por el desacuerdo de Febvre hacia la edición de *Pantagruel* de Abel Lefranc donde se aseguraba que Rabelais era un incrédulo que escribía con el objetivo de socavar el cristianismo existente. Para Febvre esta interpretación carecía de sustento, y también la encontraba dirigida por juicios anacrónicos: el término ateo no contenía la significación que posee la moderna, era un término injurioso pobremente definido y delimitado. El Rabelais de Febvre era un cristiano que simpatizaba con los escritos de Erasmo. Era un crítico de las formas exteriores de la iglesia medieval tardía: rechazaba las supersticiones, la venta de indulgencias, la afición a las peregrinaciones y la

¹⁶² Febvre, 1953, p. 32.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 41.

devoción por los santos. Características que, según estudios que preceden al de Febvre, hacen de Rabelais un seguidor de las ideas de Lutero. Sin embargo Febvre reconstruye tanto estas características como los *chistes blasfemos* de Rabelais en su obra y los coloca bajo la luz de una tradición medieval de la parodia de lo sagrado, que era practicada aún por clérigos medievales. De resultado que Rabelais era ya no considerado cercano al dogma luterano. Rabelais era, como afirma Sonia Corcuera,¹⁶⁴ uno de esos seguidores del evangelio que poseían la esperanza de una transformación de vida sin demérito de la unidad del cristianismo.

Ciertamente era una "época dominada por religiones rivales, pero igualmente oficiales... (y en consecuencia) no consentían que se expresaran pensamientos ni conceptos sino dentro de los moldes, los límites y los *marcos* de sus respectivas afirmaciones".¹⁶⁵

Era claro para Febvre en su estudio que existía un dominio casi total de la religión sobre la vida pública y privada, "la cristiandad, estaba en el mismo aire que se respiraba [...]. Porque hoy se elige y uno puede ser cristiano o no serlo; pero en el siglo XVI no había nada de eso, se era cristiano de hecho".¹⁶⁶ En efecto, el cristianismo del siglo XVI ya se había aquistado como un sistema que dominaba desde muchos siglos atrás la vida moral, toda la vida sentimental, la estética, la política y la social. Pretender que Rabelais hubiera negado el cristianismo en *Pantagruel* y *Gargantúa*, y aún más, ubicarlo dentro de un racionalismo y librepensamiento dentro de una sociedad donde la religión regía las acciones humanas era para Febvre despojar a Rabelais de todo pensamiento, de todo sentido, de todo valor y de todo alcance histórico y humano. Era desaparecer a Rabelais de su sociedad y, por supuesto, de la historia.

¹⁶⁴ 1997, pp. 166 y s.

¹⁶⁵ Febvre, 1942, p. 294; paréntesis añadido.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 296.

El ateísmo atribuido significaba, según Febvre, la elección de una religión equivocada, la *Filosofía de Cristo*, aceptada por Rabelais entre 1543 y 1548. Pero Febvre va más allá de Rabelais y aborda la argumentación en la cual el siglo XVI era difícilmente visto como un siglo escéptico, incrédulo, libertino y racionalista. Analiza el *outillage mental* —palabras, sentimientos, representaciones, creencias y actitudes que conformaban el andamiaje mental de la época— con el objetivo de saber qué claridad, qué penetración y qué eficacia podía tener el pensamiento de los hombres de ese siglo. Como él dice, pensamiento y palabras faltaban:

Ni *absoluto*, ni *relativo*; ni *abstracto* ni *concreto*; ni *confuso* ni *complejo*; ni *adecuado* que tanto agrada a Spinoza [...]; ni *insoluble*, *intencional*, *intrínseco*, *inherente*, *oculto*, *primitivo*, *sensitivo*, palabras todas del siglo XVIII; ni *trascendental*, que hacia el 1698 adornará los períodos de Bossuet; no, ninguna de estas palabras que cito al azar, siguiendo a los diccionarios y a Brunot, pertenecían al vocabulario empleado por los hombres del siglo XVI.¹⁶⁷

Ni sistemas a los que se conoce como racionalistas como

el mismo *racionalismo*, el racionalismo al que sólo se bautizará mucho más tarde, en el siglo XIX; el *delsmo*, que no comenzará su carrera con tal etiqueta hasta Bossuet [...]; el *telismo* palabra que tomará de los ingleses, por breve tiempo, el ya bien avanzado siglo XVIII; el *pantelismo*, cuyo nombre se irá a buscar en los días de la Regencia al vocabulario de Toland; el *materialismo* que ha de esperar a Voltaire [...]; el propio *naturalismo* que no aparecerá hasta el año 1752 [...]; el *determinismo*, que fue un retrasado, un kantiano; [...] el *escepticismo* que comienza en Diderot.¹⁶⁸

Y aún más,

La expresión *libertino* apareció tardíamente en las postrimerías de aquel siglo, y la palabra *libertinismo* únicamente la emplean la Noue y Charron. La expresión *espíritu independiente* no aparecerá hasta el siglo XVIII, [...] y la de *librepensador*, la pondrá en circulación Voltaire [...] *irreligioso* tiene el tono de Port-Royal y Pascal usa *controversista*.¹⁶⁹

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 315; énfasis en el original.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 315 y s.; énfasis en el original.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 316; énfasis en el original.

Todas estas palabras y ninguna de ellas pertenecían al vocabulario empleado por Rabelais y mucho menos de los hombres del siglo XVI. Ésta era la idea de partida con la que Febvre comenzaría su análisis lingüístico del problema de la incredulidad en ese período finalizando con uno, a juicio de Burke,¹⁷⁰ de psicología histórica. Un estudio llamado de mentalidades humanas donde, en efecto, tanto el problema de la incredulidad como el alcance que pudiera tener el término ateo, la falta de una concepción del tiempo y el espacio, la falta de una cosmovisión y la falta de criterios de esos llamados *científicos* entre otros, hacen inconcebible que el siglo XVI se viera dibujado como un siglo incrédulo. Era en palabras de Febvre un siglo con voluntad de creer. El pensamiento de esos hombres estaba desprovisto de una estructura crítica, crítica en consideraciones actuales: presagios, apariciones, signos prodigiosos, curaciones asombrosas, sueños proféticos y milagros sucedían sin parar.

En resumen, Febvre comienza contra la tesis de que el siglo XVI haya sido un siglo ilustrado y concluye acentuando la religiosidad de aquel período en cuanto a manifestaciones de fe y sensibilidad colectiva. Y el rasgo más característico de su proyecto era ahondar sobre la vida cristiana durante el antiguo régimen para conseguir un conocimiento profundo de la antigua Francia bajo la introducción de *categorías psicológicas* esenciales: los sentimientos, sensibilidades, creencias, actitudes y representaciones humanas que contribúan a la producción de una percepción colectiva que predominaba en tal época histórica.

2.1.3.2. Marc Bloch

Marc Bloch (1886-1944) fue integrante de una familia de origen burgués. Asistió también a la *École Normale* donde su padre Gustave se desempeñaba como profesor de historia antigua. Fue alumno de Meillet, Lévy-Bruhl, Lot, Pfister y Vidal de La Blache. Residió en Alemania en las universidades de Leipzig y era

¹⁷⁰ 1990, p. 35.

fervente seguidor de las enseñanzas de Émile Durkheim, quien comenzaba a enseñar en la *École* cuando Bloch llegaba a ella.

En 1920 fue nombrado maestro de conferencias y luego profesor en la universidad de Estrasburgo, donde coincidió con Febvre. Análogamente a su cargo de profesor comienza su gran interés por la cultura europea asimilando gran número de lenguas modernas y antiguas (alemán antiguo, sajón, escandinavo, ruso). Durante este período, ayudado por una de las más ricas bibliotecas del mundo, la de Estrasburgo, Bloch publica sus más notables obras: *Los Reyes Taumaturgos* (1924), *Los Caracteres Originales de la Historia Rural* (1931) y *La Sociedad Feudal* (1939).

Al igual que Febvre, Bloch se inclinaba por una alianza entre la historia y las ciencias humanas afines. En Antoine Meillet, especialista en lenguas indoeuropeas, descubre una lingüística preocupada por la historia y por la representación gráfica que él orientaría hacia el método comparativo, siempre en contraposición a la historiografía de corte alemán. Es en la geografía, influencia de Vidal de La Blache, donde Bloch se introduce tanto en la historia agraria con la observación de los *terruños* y su interpretación histórica de la diversidad de los paisajes agrarios, como en el análisis de los cambios tan de *larga duración* acontecidos en las costumbres y en las diferentes huellas dejadas por civilizaciones que nunca produjeron testimonios escritos. Y es su filiación a la escuela durkheimiana y al *Année Sociologique* a la que debe Bloch una atención privilegiada a los grupos sociales más que a los individuos. Estudios en los que marcaría una clara diferencia entre procesos colectivos y procesos individuales, siempre siguiendo a Durkheim:

...no veo ningún inconveniente a la hora de hablar de «memoria colectiva» o de «representaciones» o de «conciencia» colectivas. [...] Pero siempre a condición de que, por

ejemplo, no se incluya bajo el calificativo de memoria colectiva las mismas realidades que se comprenden dentro de la memoria individual.¹⁷¹

Una historia que Bloch consideraría desde el primer momento no del hombre, sino "ciencia de los hombres [...] de los hombres en el tiempo".¹⁷² Así lo escribiría en su *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien* (Apología para la Historia o el Oficio de Historiador), traducido al español solamente como *Introducción a la Historia*, y que, por cierto, quedara inconcluso a causa de la Segunda Guerra Mundial y al enlistarse Bloch al movimiento de resistencia Francés en Lyon en 1943. Fue detenido, torturado y fusilado en 1944 por la Gestapo justo días antes de la derrota alemana. En tal caso, el libro de Bloch consistía en un borrador preliminar posteriormente preparado y publicado por Febvre, a quien estaba dirigido, de manera póstuma en 1949.

Es entonces que éste interés por las formas de sentir y de pensar colectivos llevaba a Bloch a escribir, junto con su gran interés y especialización en la Edad Media, su primera gran obra: *Los Reyes Taumaturgos*:

Escrófulas (écrouelles y/o scrofule) son las inflamaciones de los ganglios linfáticos debido a los bacilos de la tuberculosis. Escrófulas conocidas hoy en día como adenitis tuberculosa. La mayoría de las inflamaciones ganglionares son de origen tuberculoso. Los ganglios más afectados son los del cuello, y si no se atienden debidamente, producen supuraciones que pueden afectar también a la cara. Debido a ello existen algunas confusiones a simple vista entre algunas afecciones de la cara y de los ojos con las escrófulas. Este mal, no bien atendido, puede producir que la propia cara sufra de algunas deformidades y que las heridas despidan un mal olor.

En la Edad Media, las escrófulas se habían propagado pesadamente en la población y, junto con las condiciones de higiene y de infraestructura médica, la

¹⁷¹ Bloch, 1925, p. 228; corchetes en el original.

¹⁷² Bloch, 1949, p. 31.

afección se tornaba con tintes incontrolables. Aunado a que otras afecciones similares compartían los signos propios de la adenitis tuberculosa, y que la gente común fácilmente confundía unas con la otra, se pintaba un panorama desolador en Europa y específicamente en Francia e Inglaterra. En la primera se le conocía a las escrófulas como el *Mal del Rey*, en la Segunda como *King's Evil*.

La alusión a los reyes se hallaba en la creencia de que por el simple contacto de las manos de éstos el enfermo se curaba totalmente. En días preprogramados, y generalmente después de la misa, el rey acudía donde se reunían enfermos de escrófulas, que efecto se contaban por cientos, y que contaban con altas expectativas de curación. Con las consecuencias de no iniciar un tratamiento y dispuestos a recurrir a un remedio que les señalaba la creencia popular, los enfermos esperaban el paso del rey quien después de orar brevemente tocaba con su mano la excrecencia, que por lo regular se localizaba en el cuello, y luego hacía la señal de la cruz sobre la cabeza del enfermo.

Éste era el poder taumatúrgico que revestía a la realeza inglesa y francesa; un poder que, por cierto, sólo podían ejercer los monarcas legítimos y con ascendencia de una dinastía específica.

Bloch rastrea el origen del *toque* o *milagro real* nacido en Francia aproximadamente en el año 1000 de nuestra era y en Inglaterra apenas un siglo después.¹⁷³ Su desaparición sucede con el advenimiento de la dinastía alemana de Hanover en 1714 en Inglaterra, y en Francia hacia el 31 de mayo de 1825 cuando Carlos X, después de su consagración, toca por última vez a enfermos con escrófulas.¹⁷⁴

Sin embargo, para que se estableciera tal poder milagroso de la realeza se necesitaba de un aparato ritual que le confiriera una especie de formalización

¹⁷³ Cfr. Bloch, 1924, pp. 36 y ss.

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 353 y ss.

exterior. Es decir, un trasfondo que permitiera la ostentación del toque real como la expresión de cierta concepción de poder político supremo. El toque real se vincularía así con dos ceremonias de carácter místico imprescindibles hacia el advenimiento de cualquier rey: la unción y la coronación.

El Antiguo Testamento fue el que proporcionó a Bloch la explicación precisa de la unción. Desde el bloque oriental, los reyes eran considerados por sí mismo personajes sagrados, pero se remarcaba esta característica al ser ungidos. De la misma forma, desde las dinastías sirias, en Egipto y hasta Israel, la unción pasó casi intacta por la historia hasta ser heredada al mundo cristiano, siendo durante muchos siglos una práctica viva donde, por ejemplo, los reyes franceses eran ungidos con la Santa Ampolla, guardada en Reims, y que contenía un óleo traído del cielo por una paloma.

En cuanto a la coronación, ésta fue por primera vez llevada a cabo por el papa León III el 25 de diciembre del año 800 en la basílica de San Pedro cuando ciñó la frente de Carlomagno con un círculo o una corona de oro, como las que usaban los reyes bizantinos, en sustitución de la antigua diadema que era una de género adornada de perlas y piedras preciosas como la que usara alguna vez Constantino.¹⁷⁵

En consecuencia, si anteriormente los reyes eran considerados ya por sus súbditos muy superiores al resto de los demás por, como dice Bloch,¹⁷⁶ reminiscencias que pervivían en la conciencia colectiva popular que databan de tiempos paganos, ahora la realeza iba a obtener un poder aún más supremo justificado por la misma Biblia y por la consideración de estos rituales, sin duda alguna, como prácticas absolutamente cristianas sancionadas por la misma Iglesia.

¹⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 73.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 72.

Y prosiguiendo, cuando en el año 816 el hijo de Carlomagno, Luis el Piadoso, recibió del papa Esteban IV, como título imperial, la marca del óleo junto con la corona, los dos rituales pasaron a ser inseparables. De este modo, los reyes se convirtieron en *Cristos del Señor*, protegidos por lo que Dios mismo había dicho: "*Nolite tangere Christum meum*, no toquéis a mi Cristo, a mi ungido".¹⁷⁷ Se encontraban doblemente designados para el papel de taumaturgo: por su carácter sagrado visto en sí mismo; y de la fuente tan visible y respetable de la que provenía a ellos este carácter. El que en esas fechas decía *sagrado*, decía *apto para curar*.

Pero para los leales a la monarquía las gracias acordada por Dios a los reyes no tenía que ver ni con la unción o la consagración como un poder creador en materia de milagros, lo tenía sí en materia política. Consideraban ellos que por sí mismo el rey poseía un carácter sobrehumano que la Iglesia únicamente sancionaba.

Pugnas que ofrecían al primer momento una mirada hacia los soberanos a la altura o por encima de los curas y obispos. Pero como dice Bloch, estaba el reverso de la medalla:

En el curso de la ceremonia, el oficiante que confería la unción parecía por un momento superior al monarca, que devotamente la recibía. Se podía pensar, pues, que se necesitaba a un sacerdote para que hubiera rey: signo evidente de la preeminencia de lo espiritual sobre lo temporal.¹⁷⁸

Disputa existente desde antes de la Reforma Gregoriana donde se intentaba despojar a los príncipes, personajes sagrados, de toda aureola sobrenatural y reducirlos a simples humanos. Bloch cita al propio Gregorio VII en un testimonio explícito que evidencia la *humillación* hacia los reyes: "¿Cuál es el emperador o rey que resucitó a los muertos, les devolvió la salud a los leprosos o

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 74; énfasis en el original.

¹⁷⁸ *Idem*.

la luz a los ciegos?".¹⁷⁹ Gregorio de Tours negaba así el don milagroso a los soberanos, soberanos temporales.

Efectivamente, estos emperadores, jueces, comandantes de guerra, jefes de estado, no sólo disfrutaban esta especie de veneración por sus súbditos, y por algunos religiosos, debido a sus servicios prestados como el más alto funcionario de un reino. Sin olvidar que la realeza había ya dominado toda la historia de las instituciones en el viejo continente, una huella dejada por el gobierno de reyes y dinastías, no sólo el poder explícito del monarca dominaba las representaciones colectivas de la gente: era un aura sagrada la que producía esta extraña veneración y la que conducía a la gente a ser tocada por el rey para alcanzar una curación.

Y gente por multitudes, arraigadas en un fenómeno fabricado de creencias, de costumbres, de pensamiento fraguado en muchos siglos, un fenómeno elaborado de mentalidad colectiva en el transcurso histórico:

Los ritos francés e inglés tenían de su lado la mayor fuerza de esta época: la tradición. Pues, ¿quién se atrevería a negar un milagro atestado por varias generaciones? [...] Y así, Francia e Inglaterra no perdieron nunca ese privilegio que les aseguraba una práctica tan prolongada.¹⁸⁰

Súbditos, extranjeros, religiosos, tomaban los caminos que llevaban hasta los grandes santuarios ávidos de curación. Y Bloch preguntaba, ¿curaron los reyes? Asegura en su obra que el toque real pasó durante su existencia por algunos eclipses: enfermos se hacían tocar en repetidas ocasiones puesto que la primera no bastaba para la curación; algunos curaron de forma incompleta y la mayoría sólo tuvo lugar después de transcurrido un tiempo considerable desde el rito. Uno de los muchos argumentos y creencias que justificaban una evidencia contra la efectividad del toque se manifestaba así:

¹⁷⁹ Bloch, 1924, p. 121.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 151.

Nadie pretendió jamás que el tacto real fuera benéfico en todos los casos en que se recurría a él.¹⁸¹

Pero,

los escrofulosos tocados por el príncipe se consideraban como objeto de un milagro si tenía lugar alguna vez la curación, sin importar en qué momento.¹⁸²

Nadie esperaba un éxito inmediato, ver cicatrizar espontáneamente las heridas o desaparecer los tumores al contacto con la mano real. "En la vida cotidiana no se exigía tal prontitud".¹⁸³ Hubo muertos sin llegar a ser tocados, éxitos a medias, éxitos logrados después de múltiples toques, fracasos rotundos, fracasos minimizados. Pero queda algo pendiente ¿si no curaban en todas las ocasiones, y de forma exitosa, por qué se creía en el milagro? Bloch piensa que eliminando las falsas escrófulas y considerando únicamente las verdaderas, las de origen tuberculoso, y que eran la mayor parte de los casos que se presentaban ante el rey, sería el punto para comenzar a dilucidarlo. Según sus características las escrófulas no se curan fácilmente, presentan reincidencias y recaídas casi indefinidamente en la vida del enfermo. Y es la enfermedad que mejor puede producir la ilusión de haberse curado: suele desaparecer de una manera espontánea, sin perjuicio de reaparecer más tarde en el mismo lugar u otro.

Y si ni el pueblo francés ni el inglés exigían mucha efectividad, de resultado se esperaba que *llegara y obrara* el milagro. La idea de una realeza santa, legada de edades primitivas, aunada a ritos cristianos e institucionalmente sancionados y la gran expansión de la leyenda monárquica en toda Europa, planteaba una casi total dominación en la conciencia popular de aquella época.

¹⁸¹ Douglas, citado por *ibid.*, p. 382.

¹⁸² *Ibid.*, p. 385.

¹⁸³ *Ibidem.*

Una terrible enfermedad, no poseída por pocos, con temidas consecuencias sin un tratamiento efectivo, que a veces cedía o parecía hacerlo, en períodos dispares después del ritual real. Una enfermedad con altas y bajas y una mano, considerada casi unánimemente sagrada, que la tocaba repetidamente. "¿Cómo no iban a ver en ella una relación de causa a efecto, y por ende el prodigio previsto?".¹⁸⁴ Y culminando Bloch:

Lo que creó la fe en el milagro fue la idea de que tenía que tratarse de un milagro. Lo que le permitió sobrevivir fue también, a medida que transcurrían los siglos, el testimonio acumulado de sucesivas generaciones que creyeron en tales hechos, en los que no se podía dudar y que aparecían basados, según se decía, en la experiencia. Y en cuanto a los casos, que debemos suponer bastante numerosos, en que el mal resistía al tacto de los augustos dedos, se los olvidaba rápido. Tal es el feliz optimismo de las almas creyentes.¹⁸⁵

O como sugiere Sonia Corcuera:

La fe no se basaba en la expectativa del milagro, sino todo lo contrario; el hombre enfermo esperaba que éste se produjera precisamente porque tenía fe.¹⁸⁶

Y sin embargo, cuando declina la creencia en el toque no sobreviene enfocándose únicamente a este fenómeno o al poder taumatúrgico, fue un ocaso de la fe en general. Un mundo moderno se estaba inaugurando. El espíritu racionalista iba naciendo. De ninguna forma la creencia en el toque fue cortada abruptamente o manipulada con éxito por las élites en el poder. Cuando Carlos X fue consagrado la pregunta flotaba en el aire, ¿debía o no el rey resucitar y continuar la tradición del tacto? El barón de Damas, ministro de relaciones exteriores del mismo rey se proclamaba así:

Varios hombres de letras encargados de estudiar la cuestión, afirmaron seriamente que este tacto de las escrófulas era una antigua superstición popular que había que cuidarse muy bien

¹⁸⁴ Bloch, 1924, p. 388.

¹⁸⁵ *Idem.*

¹⁸⁶ 1997, p. 171.

de actualizar. Y aunque todos éramos cristianos, se adoptó esta idea, de modo que se decidió, a pesar del clero, que el rey no acudiría. *Pero el pueblo no lo entendió así...*¹⁸⁷

El principio de la declinación, sólo operó en el mundo de las élites, en los hombres de pensamiento, no así en el sentir común de la gente. El tacto se adaptó a lo largo de su longevidad a distintas condiciones políticas y religiosas. Una producción forjada por siglos no podía terminar de tajo. Una resistencia de la mentalidad popular a cambios abruptos le aseguraba al ritual real una asimilación y desvanecimiento a largo plazo.

El estudio de psicología de la creencia, psicología religiosa, o psicología del milagro como la llamaba Bloch,¹⁸⁸ arrojaría resultados sobre las formas de pensar, sentir y expresar colectivo vigente durante esos largos siglos. Una concepción de espacios y tiempos que únicamente se compartían de esa forma. Sistemas culturales, de valores y de creencias que encontrarían su lugar en la mente colectiva.

* * *

En último resumen, esta historia que estaba enfrentada en bloque a la historia política del acontecer introdujo una nueva faceta en la disciplina histórica. En términos generales, una historia social, o económica y social, que interesada más que en los grupos en el poder (reyes, revolucionarios, papas), los grandes acontecimientos (guerras, revoluciones) e instituciones (políticas, económicas, religiosas), encontraba en la extensión de la sociedad su propia esencia. Intentaba, por lo demás, la reconstrucción desde el presente de la vida pasada redescubriendo aquello olvidado y censurado por las versiones oficiales. Rescataba lo personal, lo anónimo, lo colectivo. Una disciplina estrechamente ligada a la historia psicológica no como una mera cuantificación de hechos, sino

¹⁸⁷ Citado por Bloch, 1924, p. 365; énfasis añadido.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 37.

en cuanto a repercusiones sociales en la vida.¹⁸⁹ Una historia a la vez colectiva y continua vista desde una larga duración en la que cualquiera pudiera reconocerse.

Y en suma, esta primera y a la vez más fuerte y característica etapa en el proyecto annalista significaría la puesta en escena de aspectos primordiales hacia el fortalecimiento y proceso ulterior de la historiografía francesa y mundial.¹⁹⁰

- ◆ Una historia comparada que intentaría establecer un inventario fundamental de similitudes y diferencias entre procesos históricos. Buscaría su explicación dirigiéndose hacia un resultado más global delimitando elementos comunes o universales de los hechos, fenómenos y procedimientos históricos, con la clara distinción de las características particulares o individuales. Comparar en historia sería proyectar siempre una nueva luz sobre una realidad histórica estudiada; transfigurar fenómenos anecdóticos o insignificantes, raros o exóticos, en trazos comunes y difundidos en otros perfectamente explicables y lógicos.

- ◆ Una historia interpretativa que no partiría de la erudición y supeditación de ésta a mero corolario o conclusión. Iniciaría totalmente al contrario, el punto de partida sería la propia interpretación, desde el inicio hasta el final. Una historia que desde un comienzo se plantearía sus problemas. Un historia-problema no aséptica y pura ante el pasado, ella daría luz al proceso, se incluiría en él, y en otro más general, el devenir humano. La historia y el proceso se formarían juntos.

- ◆ Una historia abierta y en construcción. Abierta a nuevos procedimientos, modelos metodológicos, conceptos y teorías. Una historia inacabada que no podría dejar de transfigurarse, ensancharse, redefinirse y profundizarse. Una historia en proceso histórico y con personalidad crítica. Esta disciplina ocuparía

¹⁸⁹ Cfr. Ariès, 1978, pp. 463 y s.

¹⁹⁰ Cfr. Aguirre Rojas, 1999, pp. 93 y ss.

un espacio que sigue aún sin agotarse. Un modelo que apenas se abriría al escenario historiográfico mundial.

- ◆ De resultado, una historia de tiempos históricos y de la larga duración. Duraciones forjadas lenta y culturalmente y que encontrarían su complemento teórico en la siguiente etapa del proyecto de los *Annales*.
- ◆ Una historia *pluridisciplinar* intentando dialogar de muchas formas con el pasado. Una historia apuntando hacia el cuestionamiento, deslegitimación y superación completa de la escisión entre las disciplinas sociales, como estrategia epistemológica y como aproximación intelectual hacia el conocimiento de la realidad.
- ◆ Y la inauguración formal, con el *Rabelais* de Febvre y *Los Reyes Taumaturgos* de Bloch, de lo que hacia la tercera etapa annalista se convertiría y sería llamada por algunos el estudio de las mentalidades humanas.

En general, la *nouvelle histoire*, los *Annales de Historia Económica y Social*, forjarían un sendero hacia un diferente diálogo con el pasado, un dialogo visto siempre desde el presente que permitiría una nueva vista de lo histórico de la realidad. Un dialogo herético, recordando a Febvre, que comenzaría a desplazar el centro de la disciplina hacia su consolidación y establecimiento dentro de la historiografía mundial aún a 80 años después de su primera expresión.

2.2 Duraciones de la Historia

Los *Annales*, casi una total aceptación dentro de la academia y ya convertidos en una de las primeras revistas europeas, se ven sacudidos por la Segunda Guerra Mundial. El título de la revista cambia varias ocasiones de nombre: *Annales d'Histoire Sociale* de 1939 a 1941, *Mélanges d'Histoire Sociale* entre 1942 y 1944 y *Annales d'Histoire Sociale* en 1945, publicándose dos tomos ese año como homenaje a Marc Bloch asesinado por los nazis. Finalmente en 1946 los *Annales* se establecen como *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*.

Y no solamente sacudidos por la guerra y ocupación alemana de París, que obligaba en el decreto del 3 de octubre de 1940 a que ningún judío pudiera participar en la redacción y, mucho menos como en el caso de Bloch, en la dirección de alguna publicación de carácter periódico. Entonces, la revista en problemas, continuaba editándose aún con ese contratiempo, pero la gran sacudida annalista se debió al rompimiento intelectual entre Febvre y Bloch en 1941. Crisis desatada tanto por un alejamiento físico e intelectual de los directores de la revista, como por los destinos que pudiera ésta seguir dentro del escenario europeo.

Dos itinerarios diferentes, dos tradiciones de historia cultural, dos objetivos historiográficos y dos temperamentos diferentes cerrarían el primer capítulo del proyecto de los *Annales*. A partir de ese momento, y seguido por la muerte de Bloch, Lucien Febvre tomaría las riendas de la revista conduciéndola con sus propios ideales. Ciertamente durante los 15 años que transcurren entre 1941 y 1956, fecha esta última de la muerte de Febvre, no aparecen nuevos aportes ni teóricos ni metodológicos, lo que se consideraría un alargamiento y un énfasis en los aspectos característicos de la obra del entonces único director de la revista. Investigaciones y estudios regidos por la historia-problema, por las mentalidades, por el diálogo de la historia con las demás disciplinas sociales y, todas en

conjunto, dentro de una historia cultural y global con una cualidad diferente y un poco atenuada en contraposición con el primer espíritu de la publicación.

Paralelo a estos acontecimientos, los *Annales* comenzaban a forjar lo que se admitiría como su propia institucionalización académica: la fundación en 1947 de la VI Sección de la *École Pratique des Hautes Études*; la creación de la Sección de las Ciencias Económicas y Sociales, dentro de la primera, donde se fomentaría la enseñanza, investigación y discusión, junto a otras disciplinas afines, del siguiente curso annalista siempre ubicando a la historia con un papel predominante y de inspiración; asimismo el Centro de Investigaciones Históricas, también presidido por Febvre, colocando dentro de éste y de la VI Sección a discípulos y amigos suyos en posiciones claves de la organización. Igualmente Febvre fue delegado de Francia en la UNESCO, miembro del directorio de CNRS de Francia, presidente del Comité de Historia de la Segunda Guerra Mundial y miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Todo marcaba, como sugiere Burke,¹⁹¹ la transformación de la revista en el "órgano oficial de una iglesia ortodoxa". Los *Annales* alcanzarían, después de su herejía de 1929 a 1941, el objetivo de convertirse en la directriz hegemónica en la forma en que se debiera escribir la historia, primeramente en universidades francesas y europeas, para más tarde *contagiar* numerosos departamentos históricos a nivel mundial.

2.2.1. Los Segundos *Annales*

Si ya Fernand Braudel desde 1949 era co-director junto con Febvre del Centro de Investigaciones Históricas, a la muerte de este último subiría tanto a la dirección de la revista y de la VI Sección de la *École* como a la administración de la Casa de las Ciencias del Hombre. Será a la vez heredero de la primera generación y a la vez transgresor de algunos de sus perfiles dominantes. Y si el mismo Braudel calificaba a Febvre y a Bloch *juntos* como los historiadores más

¹⁹¹ 1990, p. 37.

grandes de su época, con la obra de Braudel, definiendo los nuevos perfiles de los *Annales* de 1956 a 1968, llegaría a consagrarse, dicho no por pocos, como el historiador más grande del siglo XX.

Fernand Braudel (1902-1985) nació en Lorena Francia en el pequeño pueblo de Luneville-en-Oronois. Vivió, durante sus primeros 7 años, en un ambiente atípico dada la condición de frontera de su población de origen. Una frontera con Alemania, en poder de ésta de 1870 a 1918, que le abrió las puertas a recibir la influencia de no sólo un ambiente francés, sino de una cultura, un idioma y una sensibilidad diferente a la que pertenecía. Estudió historia en la *Sorbona* con la educación propia de ese tiempo, erudita y positivista. Durante esa época sus primeras influencias recaían tanto en su maestro Henri Hauser, especialista en el siglo XVI, historiador económico, buen lector de Marx y precursor de la nueva historia que se gestaría (fue miembro del primer comité de dirección de los *Annales*), como de Albert Demangeon, seguidor de Vidal de la Blache y ulteriormente coautor de un libro sobre el Río Rhin junto con Febvre. De éste último asimiló la relevante relación entre la historia y la geografía.

Posteriormente, y como costumbre entre académicos franceses, Braudel se trasladaba a Argelia, y hacía lo propio con su tesis, para fungir como profesor de Liceo; se incorpora en la Sociedad Histórica Argelina, coopera con artículos para la *Revue Africaine*, y participa como conferencista en la Facultad de Letras de la Universidad de Argel. Período comprendido entre 1922 y 1932, y ya cumplido su servicio militar en Renania en 1925 y 1926, Braudel comenzaba en 1927 su clara crítica hacia la historia tradicional, aprendida en la *Sorbona*, publicando al año siguiente su primer artículo en la *Revue* citada y convirtiéndose progresivamente en historiador económico y social.

Braudel tenía 27 años cuando se inauguraron los *Annales* y nunca fue ajeno al debate historiográfico europeo: debido al intercambio intelectual ocurrido en 1930 en el Segundo Congreso de Ciencias Históricas en Argel se reencontraba

con su antiguo maestro Henri Hauser, participante ya de la nueva historia; también importante su encuentro con Henri Berr, trasladado a Argelia con motivo del proyecto de Vocabulario Unificado de las Ciencias Históricas; aunado a la presencia de Henri Pirenne en 1931 llegando a exponer su tesis sobre el Mediterráneo, que tanto influyera a Braudel, tomando al mar como protagonista principal dentro de una investigación histórica.

Durante 1933 y 1934 Braudel se trasladaba a París para finalmente viajar a Brasil como profesor titular de la Cátedra de Historia de la Civilización en la Universidad de Sao Paulo de 1935 a 1937, al lado de C. Lévi-Strauss y P. Monbeig. Como una actividad propia de los miembros de la Misión francesa que ayudó a la fundación de la universidad, Braudel, que en palabras suyas calificaba ésta época como la más feliz de su vida, convivía en un raro *choque civilizatorio* frente a una realidad distinta a la europea. Una cultura, una economía, una política y una geografía tan diferente a la suya que sería determinante en su carrera como historiador, y que se mostraría justamente en su investigación sobre Latinoamérica entre 1946 y 1952. A su regreso a Francia conoce a Febvre quien lo adoptaba como a un hijo intelectual y comenzaba así con una ardua tarea de reorganización y clasificación del material estudiado durante los 10 años precedentes, y con el objetivo de elaborar su tesis doctoral. Estallaba en 1939 la Segunda Guerra Mundial, e igual que la mayoría de los proyectos en esa época, Braudel ve roto su objetivo a causa de su captura por los alemanes en 1940 y su desagradable estancia en un campo de prisioneros cerca de Lübeck al norte de Hamburgo. Durante casi 5 años, y casi hasta el final de la guerra, Braudel tuvo tiempo meditar y redactar de memoria, en 4 borradores previos que habían sido enviados a Febvre por correo, su futura tesis. Ya en Francia y con manos libres para consultar en fuentes documentales terminaba el trabajo. En 1947 lo defendía para doctorarse y en 1949 se publica como libro con el nombre, donde por cierto Febvre tuvo mucho que ver y que además estaba dedicado a él, *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la Época de Felipe II*. Libro ya, que situado desde el siglo XVI otorgaba una luz sobre el paso del precapitalismo y la premodernidad

hacia la actual modernidad capitalista. Un estudio que se podría llamar de geohistoria, principalmente en su parte primera, que ofrece una diferente mirada del protagonista, el Mediterráneo y no Felipe II, seguido de los destinos colectivos en el mismo siglo, para finalizar con una sección de acontecimientos políticos e individuales. Obra que marcaría profundamente la historiografía mundial y que volvería a editarse hacia 1966, revisada y aumentada conforme a su texto original.

Ya como director del curso de la revista *Annales*, Braudel comenzaba su actividad administrativa, docente e institucional con el objetivo de una reorganización epistemológica de la historia y de las ciencias sociales. Mucho tuvo que ver al respecto el *Mediterráneo*, sin embargo no es sino hasta el célebre artículo *Historia y Ciencias Sociales. La Larga Duración*, que vió la luz en 1958, cuando se estableció esa llamada revolución en las ciencias humanas. La *Civilización Material, Economía y Capitalismo. Siglos XV-XVIII*, su segunda gran obra, pensada inicialmente para realizarla en coautoría con Febvre quien se iba a encargar del pensamiento y creencias en Europa de 1400 a 1800, parte nunca escrita, y que en 1967 apareciera como un estudio preliminar que terminado en 1979 en tres volúmenes y emparentada cercanamente con Marx sin llegar a su completa simpatía, le aseguraría a Braudel su éxito personal dentro de la historiografía contemporánea.

En 1972 emprendía, como buen francés, una historia total de su país. *La Historia de Francia o La Identidad de Francia* como se le conoce hoy día, obra inconclusa debido a su muerte, terminaría publicándose con sólo tres secciones terminadas, la geográfica, la demográfica y la económica, y culminaría la trayectoria escrita por Braudel. Ya desde años atrás decide, con un toque de humildad intelectual y a causa de la llamada revolución cultural del 68, dejar la dirección de la revista y continuar su obra individualmente. En efecto, el sendero hecho por Braudel marcaría la historia, dentro y fuera de la revista, como una reorganización teórica y metodológica hacia lo que se conoce como la concepción braudeliana de la historia. Reorganización, que en primera instancia sería no sólo

privativa de la historia. El intento de Braudel era retomar el antiguo proyecto de H. Berr y su revista y de los primeros *Annales*. Un diálogo permanente entre los practicantes de las distintas disciplinas humanas y una crítica a las barreras y diferencias entre el historiador y sus colegas sociales. "Todas las ciencias del hombre, comprendida la historia, están contaminadas unas por otras. Hablan o pueden hablar el mismo idioma".¹⁹² Y sin embargo lo que era para sus antecesores el objetivo, para Braudel va a ser el comienzo: partir de una unidad de las ciencias sociales para poder caracterizar a los hombres en su totalidad. Una negación de la legitimidad de las barreras disciplinarias que fraccionaban y recortaban la totalidad del curso de la historia en el tiempo. Una unidad, desde la cual partiría Braudel, que significaría el nudo principal para lograr una historia global o historia íntegra de los hombres: la caracterización de los distintos fenómenos, no como historia universal, partiendo de una macrovisión del hombre para proseguir con las distintas particularizaciones de tantos puntos de vista o acotamientos existentes dentro del todo.

Y justamente esta idea globalizante del tiempo y el espacio vividos por los hombres sería, en segunda instancia, la más grande aportación de Braudel al diálogo transdisciplinar. La conceptualización de las pluralidades del tiempo histórico, de sus diferentes ritmos, de su distinto caminar, se convertiría en el eje mismo del diálogo. Como asegura J. Revel, es "la complejidad del tiempo social la que sirve de eje para el encuentro..."¹⁹³ La visión braudeliana del tiempo en la historia marcaría la real y efectiva transición hacia una irreversible multiplicidad de temporalidades histórico-sociales. Perspectiva que, surgida desde la estructura del *Mediterráneo*, se vería explicitada de forma breve y clara en *La Larga Duración*.

¹⁹² Braudel, 1958, p. 75.

¹⁹³ 1994, p. 84.

2.2.2. Los Tres Tiempos de la Historia

Braudel presentaría sus tres duraciones históricas en un esquema tripartito: **Acontecimientos—Coyunturas—Estructuras**. La dialéctica de un espacio y tiempo siempre plurales y colectivos captados por los hombres en su propia expresión.

La primera de ellas, del paso de lo instantáneo al largo aliento, constituye la corta duración. Una historia *tradicional* que se abocaría primordialmente al acontecimiento, al individuo, a la política y a la guerra. Historia que en términos generales recordaría a aquella historia política escrita durante el siglo XIX. Entonces, acontecimientos de corto alcance, o como el mismo Braudel lo diría, "una historia de oscilaciones breves, rápidas y nerviosas"¹⁹⁴ que conformaría el punto más alto y superficial de un análisis historiográfico.

El acontecimiento es explosivo, tonante. Echa humo que llena la conciencia de los contemporáneos; pero apenas dura, apenas se advierte su llama.¹⁹⁵

Asimismo, participa de un tiempo

a medida de los individuos, de la vida cotidiana, de nuestras ilusiones, de nuestras rápidas tomas de conciencia; el tiempo por excelencia del cronista, del periodista".¹⁹⁶

Duración histórica que comprende no sólo al individuo; un aliento que abarcaría duraciones episódicas del tiempo económico, del social, del artístico, del institucional, del religioso, del político y hasta del geográfico. Inicio de guerras, devaluaciones de monedas, caídas abruptas de monopolios, fracasos de sistemas políticos y/o económicos, fuertes cambios ambientales, caravanas humanas, masas protestantes. Sucesos que indiscutiblemente provocan la mirada de la

¹⁹⁴ 1949, p. XVIII, v. I

¹⁹⁵ Braudel, 1958, pp. 64 y s.

¹⁹⁶ *ibid.*, p. 65.

sociedad o civilización que lo presencia. Fenómenos de un grosor angosto y con cualidades caprichosas y explosivas.

Los acontecimientos cruzan la historia como relámpagos.¹⁹⁷

Historia que se ejemplificaría en la tercera parte del Mediterráneo analizando Braudel la política exterior de Felipe II. Sección dedicada a describir desde los destinos individuales tanto del monarca, ese hombre mesurado, solitario y amigo del secreto, cauteloso, trabajador, y con una rara lenta reacción a los acontecimientos, hasta el duque de Alba, hombre de estrechas miras políticas; y por supuesto don Juan de Austria. Del mismo modo, el análisis de acontecimientos políticos y militares como la batalla naval de Lepanto, la toma de Túnez y las negociaciones de paz que se dieran en 1570.

Sin embargo, a diferencia de esa historia tradicional decimonónica, a Braudel le preocupaba situar sus hechos en un contexto más amplio. Para ello era necesario tanto recubrirlos de significación social y acreditar su vinculación a procesos más globales, como atestiguar una cierta limitación de la individualidad en el destino de sus protagonistas. Individualidades que solo se asegurarían como tales en relación a acontecimientos precedentes y sucesivos. Como el mismo don Juan de Austria, un *instrumento del destino*. Vidas, individualidades y acontecimientos que estarían entrelazados unos con otros como una cadena, a veces demasiado unida para explicar sus partes solitariamente, y a veces tan liberada que nunca se encontraría su razón de ser unitaria sin referirse a su propia construcción.

En efecto, un acontecimiento, un gran acontecimiento, debía situarse unido a una continua serie de sucesos y realidades subyacentes y simultáneas. Un hecho, tan desnudo y resplandeciente como se pretenda, por sí mismo no constituiría mas que una pequeña parte de la realidad. Motivo por el cual se

¹⁹⁷ Braudel, 1949, p. 127, v. II.

contempla esta duración como la más engañosa, como la que dotaría a la historia de sus cóleras como de sus sueños e ilusiones. Una duración histórica únicamente a la medida del individuo y del gran hecho. Una duración a flor de piel. Así, surge una segunda temporalidad histórica, a decir, aquella llamada de la coyuntura, del ciclo y del interciclo. Si la primera se caracterizaba por el momento, por días, semanas y hasta por un puñado de años, ésta se desbordaría entre lustros, décadas, mitades de siglos y hasta un poco más. Una capa menos angosta que se ubicaría por debajo de la historia del acontecer, enmarcándola y sirviendo de su referente más próximo. Historia que así manifestada representaría procesos estando involucrados grupos, generaciones, sistemas políticos y económicos, movimientos culturales y artísticos, siempre todos ellos con un transcurrir más lento, más pausado. Hechos coyunturales que marcarían el rumbo de organizaciones sociales, políticas o religiosas dotando de movilidad a las sociedades. Una "historia social [...]; historia de grupos, [...] de destinos colectivos; de movimientos de conjunto, en una palabra".¹⁹⁸

En su obra el *Mediterráneo* Braudel los ubicaba en su segunda parte: *Destinos Colectivos y Movimientos de Conjunto*. Un análisis de esta historia de agrupaciones y su impacto en las guerras y el comercio. Un movimiento de grandes alcances económicos y políticos que dentro del reino de Felipe II tendrían como eje los transportes terrestres y marítimos. Una historia comparativa, cuando Braudel amplía el panorama, entre España e Italia dirigiendo su mirada hacia las regiones de Anatolia y los Balcanes. Una clara polarización entre las esferas económicas y sociales dominantes, en estos pares, y el resto de la población: observa una nobleza cada vez más próspera y que se traslada durante años hacia las grandes ciudades, y los pobres, cada vez más pobres, y buscan un cobijo en la piratería y el bandolerismo. Un estudio que de manera global percibe la confrontación de un Mediterráneo cristiano y otro musulmán en caminos hacia la modernidad.¹⁹⁹ Gran diversidad de culturas, costumbres e ideas que se

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 331, v. I.

¹⁹⁹ Cfr. Burke, 1990, pp. 40 y ss.

movilizarían siempre con el Mediterráneo como escenario; y también se enfrentarían, como en el caso del rechazo en España al protestantismo, de la oposición a la religión cristiana por los moros de Granada y la resistencia de los judíos hacia las demás civilizaciones.

Sin embargo, al concebir que pueblos, sociedades y civilizaciones no se terminan ni se transforman solamente al cabo de muchos años y de procesos de lentos movimientos, claramente los alcances de la historia coyuntural se terminan. Las civilizaciones apegadas a su entorno afrontan fuertes y aparentes rupturas pero siempre "los cimientos profundos permanecen. No son, en verdad absolutamente indestructibles, pero sí mil veces más perdurables de lo que generalmente se cree. Han resistido a mil supuestas muertes. Sus masas se mantienen incólumes debajo del movimiento de los siglos".²⁰⁰

Se habla entonces de características propias a las civilizaciones. Estas son "espacios [...], sociedades [...], economías [...], mentalidades colectivas [...], continuidades...".²⁰¹ Para ello Braudel apila ese tiempo coyuntural y aquel primero del acontecer en lo que denominaría las *estructuras de la larga duración histórica*. Procesos que dentro de esta duración corresponderían a un muy lento transitar: realidades seculares y hasta milenarias. Las más duraderas, las más cimentadas y las más profundas arquitecturas en el devenir humano, que sólo podrían ser rastreadas a través de un ejercicio historiográfico, un ejercicio comparativo, que permitiría la determinación de los elementos generales, incisivos, reiterados y persistentes dentro de ciclos permanentemente recurrentes.

Duración medianamente imbricada con la anterior y diferenciada, de esta última, por tratar de realidades casi inamovibles, casi geográficas, casi totalmente estáticas. Por ello el ejemplo más accesible a Braudel resultaba el de la coacción geográfica desarrollado en su *Mediterráneo* como una especie de geohistoria. Una

²⁰⁰ Braudel, 1949, p. 616, v. 2.

²⁰¹ Braudel, citado por Aymard, 1994, p. 94.

sección, la que abre la obra, dedicada en una buena parte a las montañas, llanuras, costas e islas, a caminos terrestres y marítimos con un claro protagonista, ese Mediterráneo que Braudel en su estancia argelina viera desde el *otro lado* y que todavía hasta el siglo XVI continuara siendo el centro de esos lazos y uniones necesarias en los espacios vecinos a él. Una historia comparativa, entre esos dos Mediterráneos, el occidental y el oriental, tan geográfica, económica y culturalmente opuestos. Culturas que teniendo al mar como testigo y con una producción contrastante se desarrollarían en plena convivencia con ese entorno.

Una historia casi inmóvil, la historia del hombre en sus relaciones con el medio que le rodea; historia lenta en fluir y en transformarse, hecha no pocas veces de insistentes reiteraciones y de ciclos incesantemente reiniciados.²⁰²

Larga duración inspirada tanto en Vidal de la Blache como en el *Mahoma* y *Carlomagno* pireneano. Se trataba entonces de una larga temporalidad no ubicada exclusivamente en la geografía, pues ésta sería del mismo modo materia de lo social, de lo económico, de lo político y de lo cultural. Redunda en los rasgos y perfiles de civilizaciones, jerarquías sociales, sistemas religiosos, tenaces costumbres de pensar y obrar, persistencia de rutas en la vida comercial, duraderas implantaciones de ciudades y fijezas en sus trazos terrestres, memorias colectivas, encuadramientos mentales, y hasta coacciones espirituales. Esos *encuadramientos* o *prisiones mentales* a las que tanto se referiría Braudel y que le recordarían el mismo *outillage mental* del que hablara Febvre en su *Rabelais*.

Se refrendaba así, la clave con la cual se denominaría a la larga duración: la estructura, ese

ensamblaje [...] que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar. Ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones; obstruyen la historia, la entorpecen y, por tanto, determinan su

²⁰² Braudel, 1949, p. XXVII, v. I.

transcurrir. Otras, por el contrario, se desintegran más rápidamente. Pero todas ellas constituyen, al mismo tiempo, sostenes y obstáculos. En tanto que obstáculos, se presentan como límites [...] de los que el hombre y sus experiencias no pueden emanciparse.²⁰³

Estructuras diferenciadas de aquellas que por los mismos años en Francia serían parte de una gran ola estructuralista permeando a todas las ciencias sociales. Braudel apoderándose de los mismos temas que la antropología estructural, los redimensionaba recubriéndolos de una perspectiva profundamente histórica. Así, con un tono a la vez irónico y a la vez sutil, construye su propia estructura, combatiendo en un primer momento a la que hiciera famoso a C. Lévi-Strauss, amigo suyo, encargada de realidades vacías, congeladas y ahistóricas, para en un segundo momento reedificar el propio término recuperándolo de su tradición y perfilándolo ya propiamente como característico de fenómenos de larga duración, i. e., las estructuras de larga duración histórica. Fenómenos sí emparentados con los modelos del propio Marx y con la revista inglesa *Past and Present* de corte marxista con los que Braudel sostenía un diálogo o alianza intelectual. Manifestaciones que, por poner un ejemplo, reportarían los cuadros más profundos de la mentalidad humana. Estructuras o cuadros, es este caso psíquicos, que determinarían los comportamientos colectivos, la distribución del tiempo, la manera de pensarlo y vivirlo; costumbres populares, visiones del mundo, representaciones religiosas, sistemas de creencias, modelos de comportamientos, en síntesis, la pesada herencia cultural de una sociedad.²⁰⁴ Acontecimientos y coyunturas dentro de un *tiempo lento* ininteligibles sin su sustento. E igualmente, arquitecturas siempre creadas colectivamente donde el individuo se vería "siempre aprisionado en un destino sobre el que poco puede hacer".²⁰⁵ Efectivamente, Braudel apuntaba hacia edificaciones históricas que tocarían la intersección de lo económico, político, social y cultural para constituirse como una historia global, o como le gustaba tanto decir a Braudel, el conjunto de los conjuntos. Estructura en plural, que englobarían rasgos permanentes y

²⁰³ Braudel, 1958, pp. 70 y s.

²⁰⁴ Cfr. Pomian, 1978, pp. 112 y ss.

²⁰⁵ Braudel, citado por Burke, 1990, p.45.

constantes que no evolucionan sino de manera imperceptible. Historia y estructuras inconscientes que conjugarían tiempos y densidades de duraciones diferentes para ofrecer una nueva temporalidad histórica.

Empresa esta que plantearía una tarea para el historiador hacia una nueva concepción de lo social, un cambio de estilo y un nuevo pensamiento de lo histórico. Una totalidad de ejercicio reorientado a partir de una historia de lento transcurrir donde las múltiples fragmentaciones y rupturas episódicas y coyunturales se comprenderían teniendo como eje una duración de mayor profundidad cultural que les contiene. Una dialéctica de la duración que recordaría a Febvre y Bloch combatiendo por la comprensión de un pasado que incluyera al mismo presente. Unas duraciones ajustadas todas ellas en una misma escala. Duraciones no fijas ni únicas, que romperían esa fácil y cómoda conceptualización del tiempo, un tiempo *físico* newtoniano, homogéneo e idéntico en cada una de sus partes, para plantear uno histórico-social lleno de permanencias, supervivencias, inmovilismos, desfases, retardos y armonías.

Superación de ese tiempo constituido por la modernidad capitalista donde el marco temporal había que llenarlo día con día, siempre con acontecimientos de esos llamados grandes acontecimientos. Tiempo universal, absoluto e idéntico para todos los hombres. Para Braudel sería totalmente al contrario, el tiempo sería subordinado a múltiples realidades vividas, realidades cambiantes y heterogéneas. Tal vez el juicio de Aguirre Rojas sea el más apropiado:

Los muchos tiempos de la historia no son tiempos individuales sino sociales o colectivos, tiempos plurales y diversos en tanto que son las diferentes duraciones específicas de las realidades históricas igualmente colectivas, duraciones que, sin embargo, se miden todas ellas dentro y desde el registro unitario y global, universalizador, del marco temporal.²⁰⁶

Una percepción de este mismo marco ya no como mecanismo regulador y dominante del devenir humano, sino un simple y llano instrumento de registro de

²⁰⁶ 1993, pp. 232 y s.

sus acontecimientos. Un tiempo supeditado a los propios acontecimientos humanos. Los sucesos *parían* su propia duración. Es únicamente la humanidad la que dirige así el tiempo que vive y piensa. Los años se convertirán en siglos y los siglos en parpadeos.

* * *

Y es esta misma teorización del tiempo con la que Braudel ejercitaba un nuevo encuentro dentro de las ciencias sociales. Finalmente, la tarea de Braudel se reporta como el surgimiento de una clave hacia un nuevo redireccionamiento dentro de la aproximación hacia el estudio de lo social. La deconstrucción de ese *episteme* vigente hasta entonces para sustituirlo por una idea globalizante y unidisciplinar de la realidad que va a definir tanto la política editorial de los segundos *Annales*, ya hegemónicos en toda Europa y partes del mundo, como un nuevo debate dentro de las humanidades.

Por un poco menos de 30 años y hasta su muerte, Braudel fungió como la figura modelo dentro de la historiografía francesa del siglo XX llegándose a considerar como el más grande de ellos en muchas épocas. Años en los que dirigió el destino tanto de la revista francesa más poderosa como de diferentes institutos y secciones dentro su ámbito académico. Un perfecto empresario de las ideas aseguró la permanencia, por mucho tiempo, de la nueva historia en el escenario historiográfico contemporáneo. Un continuador de la coyuntura abierta por lo Febvre y Bloch y sus primeros *Annales* y que se vería terminada en los sesenta de donde resurgirían diversas perspectivas hacia una nueva etapa de la propia revista y del ejercicio de historiar. Una época que servía de foro para nuevas investigaciones históricas en toda Europa y de polo de concentración de las diferentes iniciativas en los diferentes campos de la disciplina. Se cerraba la época dorada de los *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations.*

2.3. *Annales* de Mentalidades. Psicología Histórica

Es en los años alrededor de la llamada revolución cultural de 1968 donde en casi todo el mundo se desarrollarían nuevos tipos de pensamiento. También una nueva historiografía que, por lo demás, estaría acompañada de una nueva factura cultural. *Coyuntura* en la cual ya no existiría ningún camino historiográfico a seguir ni se rendiría ningún tributo a alguna ortodoxia ideológica, como lo sugiriera Jacques Le Goff en el seno de la reaparición de la *nueva historia*.

En efecto, se hablaba tanto de una nueva lista de prioridades en el oficio de historiador como de una renovación en múltiples sentidos en la investigación histórica. Una nueva agenda de los *Annales* alimentada de un claro énfasis en la antropología y la psicología dejando en un segundo plano a la geografía y la economía. Ya una historia con declarada perspectiva a favor de lo mental y lo antropológico que reestructuraba esos modelos globales y de síntesis, tan característicos en las etapas precedentes de la revista, por estudios más locales, especializados y focales desembocando en la exploración y caracterización del conjunto del representar mental colectivo de épocas muy específicas.

El surgimiento de una tercera generación que dentro de la tradición annalista, a raíz de la entrega de la dirección de la revista por parte de F. Braudel a un equipo conformado por André Burguière, Marc Ferro, Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie y Jacques Revel, realizaría el balance señalando los nuevos destinos de los *Annales* hacia sus primeros 50 años de existencia. Aparecerían líneas de estudio inspiradas en sólo ciertos aspectos de las obras de Febvre, Bloch y Braudel, como en aquel Michelet que Roger Chartier recuerda:

...por la anexión a la curiosidad histórica de objetos nuevos (el cuerpo, la naturaleza, la muchedumbre, la psicología colectiva), por el vuelo democrático de los intereses tradicionales en beneficio de una historia de las colectividades anónimas [...], por el sentido de las evoluciones de larga duración [...], por la certeza de que la historia depende de lo indecible, por

su sentido de los famosos «silencios de la historia» y su arte de hacer hablar a «la bouche d'ombre».²⁰⁷

Investigaciones donde fluirían las más variadas orientaciones historiográficas y metodológicas articuladas siempre hacia la problemática de las mentalidades. Sello característico de esta generación que durante los años setentas y ochentas no iba a ser privativo de intelectuales, de lengua y de editoriales francesas, sino ya de posesión difundida y conocida en casi todas las instituciones dedicadas a la historia a lo largo del mundo.

Nueva historia también encaminada al estudio no de élites o individuos propiamente dichos, sino hacia grupos, pueblos, sociedades, civilizaciones en tanto sus creencias religiosas, sentimientos, espíritus, prejuicios, aversiones, actitudes estéticas o universos culturales. Explicitación de lo trivial, lo cotidiano, lo difuso o lo afectivo, siempre reconociendo una lógica de las agrupaciones sociales distinguidas de las individuales.

Un grupo es una entidad dinámica, no es la adición de las personas que lo constituyen; el grupo tiene una dinámica propia, y la sensibilidad y representación de un grupo depende de otros factores que no son la suma de las visiones de los miembros.²⁰⁸

Donde en efecto, pensamientos impersonales, realidades mentales sin dueño e imaginarios colectivos, corresponderían siempre a la forma en que sociedades se enfrentan a su vida cotidiana. "La mentalidad es siempre un fenómeno colectivo".²⁰⁹ Para esta historia cualquier manifestación *menor* o *insignificante* resultaría primordial al momento de definir el qué era concebible o aceptable en una época o cultura determinada. E insistente en el reconocimiento de que al lado de una historia discontinua, de acontecimientos, de grandes individuos e instituciones, caminaba otra continua, cotidiana y colectiva hecha de

²⁰⁷ 1978, p. 482; paréntesis y corchetes en el original.

²⁰⁸ Alberro, 1979, p. 21.

²⁰⁹ Gruzinski, 1979, p. 26.

rasgos psicológicos duraderos que sólo podrían rastrearse a lo largo de muchos años.

La agenda de unos terceros *Annales* de mentalidades donde convivirían dentro de su seno distintas líneas de investigación como las desarrolladas por E. Le Roy Ladurie hacia la antropología histórica, o la gestada por M. Ferro como una historia contemporánea, cuasiexperimental, inserta en la problemática del siglo XX. Nombres e investigaciones como las de Philippe Ariès y su inconsciente colectivo; Michel Vovelle y la historia serial y crítica; Jacques Le Goff y su nacimiento del purgatorio; George Duby y el imaginario feudal; historias de vestidos, muerte, mujeres, de vidas privadas, entre otros, retumbarían dentro de un nuevo panorama que durara hasta 1989.

Modelos con los que más allá de la academia se conquistarían espacios nunca antes reservados para los historiadores: radio, prensa, televisión y editoriales y publicaciones de gran tiraje. Una política editorial que si bien pudo apoyarse en algunos trabajos de los pioneros de la revista, marcaba un campo de investigación desde su propia conceptualización del ejercicio historiográfico. Así, esta historia de mentalidades iba surgiendo principalmente durante los años sesenta para alcanzar su punto más alto de impacto alrededor de dos décadas más tarde.

Y dentro de esa primera década una de las primeras aproximaciones claras hacia el estudio de mentalidades fue la conformada por R. Mandrou, otro *hijo intelectual* de L. Febvre quien fuera secretario de la revista desde 1955 hasta 1962, renunciando al cargo producto de grandes conflictos con F. Braudel en el programa ulterior de los *Annales* donde éste último ya era director único.

Robert Mandrou (1921-1984) publica en 1961 *Introducción a la Francia Moderna (1500-1640). Ensayo de Psicología Histórica* con el planteamiento de todo un programa hacia la reconstrucción de las cosmovisiones, los horizontes

mentales y los comportamientos de los diferentes grupos sociales a lo largo del año 1500 y hacia la mitad del siglo siguiente. Años más tarde, en 1964, escribe *Francia en los Siglos XVII y XVIII* con la misma dirección, seguido, en 1968, de *Magistrados y Brujos de la Francia del Siglo XVII* sobre la cultura popular y la hechicería. Una historia cultural de Francia (1958) en coautoría con G. Duby incluye la revisión de las más sobresalientes obras de Mandrou.

Pionero de los estudios sobre mentalidades humanas, Mandrou reconoce aún en la misma historia de *fórmulas tradicionales* la forma de operar y enfocar el pasado desde una óptica psicológica:

En efecto, la historia política y, en especial, la clásica historia de los grandes personajes descansa, en esencia, sobre concepciones psicológicas implícitas, tales como caracteres, temperamentos, concepciones de las sociedades humanas.²¹⁰

Mentalidad entonces concebida por Mandrou como "una visión del mundo *lafo sensu*";²¹¹ como "tanto aquello que se concibe como lo que se siente, tanto en el campo intelectual como en el afectivo";²¹² y que tendría su primera exposición en la *Introducción*.

2.3.1. Psicología Histórica

A la muerte de Febvre, Mandrou encontró entre los papeles del primero un fichero de notas para un libro, que nunca vió la luz, que sería la continuación del *Rabelais* y el nacimiento de la mentalidad francesa moderna: una *Introducción a la Inteligencia del Hombre Francés Moderno*. De alguna forma, Mandrou continuó el proyecto en su *Introducción* como un homenaje a su maestro. Así, un trabajo en el cual:

²¹⁰ 1964, p. 197.

²¹¹ Citado por Alberro, 1979, p. 18; énfasis en el original.

²¹² Citado por Chartier, 1982, p. 23.

se trata de reconstituir, de reconstruir mentalidades en una época de mutaciones profundas, cuando la psicología colectiva estaba siendo renovada de muchos modos; se trata de seguir a los hombres en sus ocupaciones tanto como en su civilización material, no para acumular los elementos de una visión enciclopédica, sino para encontrar las explicaciones válidas de aquellas actitudes mentales, nuevas o persistentes, y heredadas de la alta Edad Media.²¹³

El programa implícito en la obra sugiere, por una parte, la utilización del concepto visión del mundo como una noción esencial de la estructura mental de la época; por otra, la búsqueda de coyunturas mentales, menos duraderas y más frágiles, por lo tanto más asequibles que las primeras. La estructura explícita va desde las medidas de los hombres (un hombre físico y uno psíquico) hasta las esferas sociales (las solidaridades fundamentales, amenazadas y temporales) y los tipos de actividades humanas (prosaicas, superaciones y evasiones).

Mandrou subraya las condiciones dominantes para el conjunto de la sociedad francesa no como una mentalidad promedio, sino como rasgos fundamentales para toda la mentalidad de la época. Al primero de ellos lo llama la *hipersensibilidad de los temperamentos*, rasgo del que pocos individuos o grupos pudieran estar exentos. Una hipersensibilidad, una emotividad potenciada fruto de una subalimentación crónica, de la indigencia de los medios técnicos e intelectuales, como también fruto de tradiciones orales y legendarias que mantenían la violencia, los muchos temores y la movilidad sentimental estable en casi toda la población rural y urbana francesa.²¹⁴

La característica de la mentalidad aflora repetidamente, según Mandrou: esa subalimentación crónica llevaba a formas de miedo y casi pánico. La obsesión por no morir de hambre, más en el campo que en la ciudad, acuerda la condición fundamental de una Francia en caminos hacia la modernidad que permanece firme hasta este período; un legado directo de la Edad Media.

²¹³ Mandrou, 1961, p. 7.

²¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 249.

El desequilibrio en el régimen alimenticio, a base de cereales, sometía a los hombres a enfermedades crónicas de carencia, y hasta excesos. Una desigualdad en la alimentación fruto de una dieta, en la mayor parte de la población, casi de pan y agua durante meses para verse rota por algunas fiestas urbanas o rurales: comilonas que, por supuesto, debían prolongarse y aprovecharse hasta su límite, aunque sea por unas horas. Gran preocupación fue el hambre para aquellos franceses que desde nombres de lugares y hasta de personas –Bramefaim (bramahambre), Tue tourte (Mata torta), Marchetourte (Andatorta)– se veían impregnados de sus angustias diarias. O el hacer la cruz sobre el pan con la punta del cuchillo, antes de comerlo, implicaba un respeto hasta religioso por el alimento.

También en este sentido los temores por las enfermedades, pestes y fiebres, tan normales y extendidas en la Francia, se sugerían envueltas por el representar colectivo:

el mal no deja de ser un cuerpo sutil: vientos y humores explican la parte que se concede [...] a las "pasiones del alma": engendran éstos sus propios males: la envidia crea el insomnio y la ictericia, la pereza suscita languideces y letargias, la melancolía, peor aún: *affectus frequentes contemptique morbum faciunt*...En fin, la enfermedad, el mal, se puede confundir con el pecado, impuesto por el Maligno y es la posesión; puede ser un sufrimiento exigido por la redención del pecador: la tradición cristiana no ha esperado a Claudel para dar un sentido a las ansias del dolor.²¹⁵

Pero aquellas enfermedades fuertes, y mortales muchas veces, como la fiebre púrpura, el cólera, la sífilis, la lepra, la tuberculosis y hasta la *locura* se veían *mentalizadas* de un modo característico: "peste es un vapor venenoso de aire enemigo del corazón".²¹⁶ Y las curas iban en la misma dirección: "asistir en un solo día domingo a tres aguas benditas en tres parroquias distintas".²¹⁷ La fe y la gracia ocuparían el más alto puesto dentro de las curas posibles.

²¹⁵ Mandrou, 1961, pp. 31 y s.; comillas y énfasis en el original.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 34.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

Hipersensibilidad también presente en el equipo sensorial como prolongación, otra vez, de una civilización medieval: el predominio del oído y del tacto sobre los demás sentidos, que no se salen de la misma lógica, llevaba por ejemplo a adjudicar títulos de *oidores* en las asambleas de administradores francesas, aunado a la gran exquisitez por la música de liras y laúdes, flautas, trompetas y hasta del cantar de los pájaros. "La Fe misma es audición. Los profetas, antes de Jesús, no paran de clamar: ¡Escuchad! ¡No escuchan! ¡No quieren escuchar! Dios opera por medio de la Palabra que los hombres oyen..."²¹⁸ Y el tacto, en su faceta religiosa, que curaba a los enfermos por imposición milagrosa de sus manos. O los olores considerados como cosas positivas, causas de transformaciones; acorde con la analogía en la cual los humores y los vientos serían en la naturaleza animal o vegetal lo que el olor es en la naturaleza humana. Sentidos así profundamente más asociados a la afectividad que a la inteligencia y que continuamente podían *deformar* o *equivocar* la interpretación de la realidad. Pero vale atender otra vez a Mandrou:

Malebranche dice todavía que nos han sido dados (los sentidos) para la conservación de nuestros cuerpos —instrumentos de nuestro instinto— "y no para aprehender la verdad".²¹⁹

Así, sus sentidos aparecían más afectivos que los de un hombre del siglo XX. Un equipo sensorial básicamente ligado a las emociones que pudieran considerarse como sensibilidades exasperadas y cargadas de simbología con una variedad inimaginable. Desde la amplificación de los sentidos, acorde a los tiempos difíciles, extremos y llenos de incertidumbre con los cuales se enfrentaba el hombre en ese período, hasta también una sensibilidad extrema hacia las manifestaciones violentas, v. g., el deleite colectivo ante las ejecuciones capitales, siempre llevadas a cabo en las plazas, o la intensa emoción por presenciar juicios, enfrentamientos y duelos a muerte. Contrastes como la noche con el día, mientras se terminaba el segundo, llevaban consigo la aparición de monstruos, machos cabríos, lobos-duendes o incubus del infierno atestiguados no por una minoría de

²¹⁸ *Ibid.*, p. 50.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 55; comillas en el original y paréntesis añadidos.

la población. Pasiones y afectos en su más alta expresión: raptos de esposas, viudas o adolescentes, múltiples asesinatos a causa de amores mal correspondidos o celos. Liberaciones efímeras del espíritu que encontraban su manifestación en fiestas llenas de prácticas y creencias paganas que llegaban a ser desde gritos, cantos y danzas hasta grandes borracheras, excesos y orgías.

Una receptividad casi totalmente abierta y viva que vivía dentro de una realidad con grandes altas y bajas. Es como el predominio de lo afectivo sobre la inteligencia caracterizaba, hasta este punto, la mentalidad colectiva de una época tan dispar en sus fenómenos.

Un segundo rasgo común es el conformado por los antagonismos sociales o la propia agresividad social, el aspecto, de alguna forma, negativo de aquellas solidaridades estudiadas por Mandrou: esa Familia, sociedad doméstica comprendida por una extensa parentela, sangre, alianzas, sociedades conyugales, que afirmaban siempre la solidez de sus vínculos consanguíneos. Un marco social en vías de transformación, que a veces se veía amenazado, el representado por los hombres más como un establecimiento económico que como una creación de afecto. Y aunque aún ésta fungía como un instrumento de conservación de la especie y del patrimonio, se seguía desarrollando como una relación no igualitaria y con altos imperativos religiosos y civiles pesando sobre ella.

O también aquella parroquia, garantía de estabilidad social. Realidad jurídica y religiosa que constituía un marco electoral, administrativo, fiscal y territorial para las sociedades rurales y urbanas. Seno de actos colectivos, daba sentido de solidaridad, continuidad y seguridad a los partícipes de cada una de ellas. El hombre, en especial el de la ciudad, se veía incorporado en conjunto a un foco de cultura, religiosidad, festividad, legalidad y hasta de lúdica, al supeditarse a este tipo de solidaridad tan preservada en los inicios de una Francia moderna.

Sin olvidar aquellos nuevos vínculos que se van abriendo, dejando poco a poco atrás la Edad Media, conformándose como *clases* estrechamente firmes y solidarias: nobles, burgueses, campesinos, humildes de la ciudad.

El noble, tradicional, era aún un hombre de espada, con nostalgia de su papel militar, dueño de un gran dominio y bienes, a veces en dificultades, y que animado por la formación de una nobleza nueva, hacía gala todavía de esas fórmulas que la diferenciaban de los *plebeyos*: *nobles y bien nacidos; vivir noblemente*.

La burguesía, o las burguesías, era un conjunto heterogéneo de mestizos sociales; un grupo con la imagen completa del hombre medieval pero que se enriquecía con los negocios o el comercio. Ella no trabajaba con sus manos, participaba en la previsión, la economía, la ganancia, el gasto y el lujo. Tenía en sus manos riqueza, poder, dominio de los oficios, la administración de justicia y algunos cargos elevados. Sin embargo, no aspiraba a más que a convertirse en noble.

Las clases populares constituían casi totalmente la mano de obra francesa: campesinos, aprendices, puesteros, barquilleros, aguadores. Pueblo común en ascendente penuria sin olvidar a aquellos vagabundos, mendigos y ladrones con los que compartían no pocas cualidades. Vínculo de ésta, con las otras clases existentes, cada vez más alejado de la clásica premisa amo/esclavo, constituyéndose a pasos lentos como la clase más estructurada y cohesionada.

Y en efecto, el panorama pintaba a grupos, clases o solidaridades también como generadoras de hostilidades. La parroquia fungía también como marco de defensa contra cualquier amenaza sobre la población: bandidos, soldados sin empleo, trajinantes, extranjeros, turistas, mercaderes. Cualquier sospechoso era enemigo potencial. Aún contra los mismos pobladores, por ejemplo en tiempos de pestes a los enfermos se les *agredía psicológicamente* al colgarles anuncios u

obligándolos a llevar trajes especiales, siempre visibles desde lejos, para evitar cualquier contacto, aún el visual.

Se añaden luchas campesinas contra la opresión señorial, v. g., el alza de precios, acrecentando la tensión social y la polarización de los estratos en la población en general. Hostilidades con un matiz religioso y gestados en su mayoría en asambleas parroquiales. Un *cristianismo de pobres* como lo explica Mandrou que por lo regular ubicaba como blanco de agresión a cobradores de impuestos o agentes del rey que intentaban *sangrar* más al pueblo. Viejos resentimientos de larga duración, odio duradero contra la justicia real y vicios burgueses que seguidamente se convertían en ataques a castillos y saqueos a casas de burgueses. Sin restar importancia a una realeza y estado mal equipados para asegurar la administración de un territorio ya muy vasto y que por esas fechas alimentaba un sentimiento nacionalista contra el extranjero. Y obviamente no podría pasarse por alto aquellos grandes antagonismos en la Reforma que maniataban ciudades y aldeas, donde el marco social religioso seguía estable: todos eran cristianos, católicos o reformados. Solidaridades, órdenes y clases sociales bien definidos bajo sus estructuras, algunas de ellas ancestrales, ejercerían violencia contra los otros bajo normas propias, a veces curiosas, de supervivencia. Aún los más *despiadados* bandoleros no despojaban a cualquiera en el camino, ni dejaban en tan malas condiciones a sus víctimas. Mandrou narra un célebre pasaje hacia 1567 donde los hugonotes destrozan la iglesia de Saint-Loup-de-Naud y dejan intacta la imagen del patrono, San Loup, quien protegía contra la epilepsia: "Según C. Haton lo respetaron de miedo que no fuera Dios a permitir que cayeran enfermos de epilepsia".²²⁰ Además esos bandoleros no rara vez se convertían en justicieros, vengadores y protectores de los débiles en los caminos. Un código de honor, sangre o moral inherente y expresado de forma implícita, y por ello no menos claro, de un estrato social.

²²⁰ *Ibid.*, p. 217.

Un tercer rasgo general hallado por Mandrou lo constituye el sentimiento de impotencia de los hombres frente a un mundo natural. Una naturaleza incapaz de ser dominada con manos y herramientas que se escapaba a su pensamiento. Aún su propia naturaleza, esa física y biológica, se encontraba rodeada de un insondable misterio.

“No hay, todavía, *corpus* de las leyes de la Naturaleza”.²²¹ Cualquier fenómeno, de esos llamados *sobrenaturales*, era aceptado corrientemente como *posible* bajo la norma propia de experiencia vivida. Incapaces de apropiarse y de *comprender* el mundo en su extensión, el fervor hacia el Creador se volvía más profundo. Eran intervenciones, dones, bendiciones, curaciones y bienes los solicitados, no pocas veces, a Dios ante la imposibilidad que ofrecía la toma de riendas de la naturaleza misma.

Los tipos de actividades humanas existentes no proveían los medios para transformar de manera exitosa esa realidad natural en provecho propio. Las técnicas agrícolas, artesanales, y más tarde de manufactura, siempre bajo condiciones colectivas, se transmitían tradicional y oralmente desarrollándose *sobre la marcha* a lo largo generaciones de sucesores, hijos o aprendices, sin que existieran cambios notables en ellas.

Esa estancación técnica tiene mucho significado en el plan de las mentalidades; se traduce por una dependencia estrecha de las prácticas que se transmiten de generación en generación, por una constricción intensa en la limitación de estilos y de los métodos.²²²

Una cierta *prisión mental*, más representativa de la población rural que de la urbana, supeditada a los caprichos y emergencias climáticas que podían acabar con temporadas enteras de cosechas y hasta comprometer la alimentación de ciudades completas. Surgían así tanto la observación empírica de micro-climas locales como una inmensa variedad de ritos, prácticas y oraciones que conjuraban

²²¹ *Ibid.*, p. 253; énfasis en el original.

²²² *Ibid.*, pp. 147 y s.

a un poder supremo ante el sentimiento de inseguridad e impotencia alimentado por una naturaleza inescrutable.

El sentimiento religioso les confería a los hombres el más fuerte marco de pensamiento atestiguado por la predominancia de un orden divino siempre solicitado incidiendo en cualquier situación por extraña y difícil que fuera. Otros marcos como el tiempo y el espacio no lo eran, simplemente actuaban como escenarios y elementos de acción: el tiempo de un *Ave María*, de *dos padres nuestros*, un campo tenían *tres días de marcha* de longitud. El apego religioso era el que suministraba su esencia misma a la vida cotidiana desde la misma Edad Media:

Desde la amplia implantación del cristianismo en el período merovingio, alcanza su objeto en los siglos XIV y XV, cuando la misma religión se hace más humana que dogmática. Después de la época de santo Tomás y san Bernardo, es precisamente la confianza de una humanidad amasada con humildad ante un Dios que se apiada de las miserias de este mundo, que se expresa en las mil representaciones de la Pasión, la Virgen de Piedad, los estigmas de san Francisco, el Santo Sepulcro, el Cristo en la Cruz. Significan para todos, católicos y reformados —y hasta los escasos libertinos de los años 1610-1640—, una atención que se ha vuelto *natural* para el sufrimiento humano, la piedad, la sinceridad de la fe, que es primeramente confianza en la omnipotencia supranatural de Dios.²²³

Tanto salvación como explicación a toda existencia terrenal era *encuadrada* bajo el sentimiento religioso. Y si no fuera Dios el intercesor solicitado también estaba Satanás, pues tanto el Infierno como el Purgatorio y el Paraíso eran realidades tan seguras de vida eterna. *Credulidad*, un abuso su utilización en esta época.

²²³ *ibid.*, p. 256; énfasis en el original.

2.3.1.1. Estructuras y Coyunturas Mentales

La gestión fundamental del ensayo permite a Mandrou retomar el concepto alemán de visión del mundo (*Weltanschauung*) entendido bajo la lógica de relaciones sociales, lugar del hombre en la Creación, conocimiento del pasado y del presente de los hombres y concepto del devenir humano, entre otros. Un conjunto de marcos mentales, incluidos los éticos e intelectuales, en los que los individuos y grupos a lo largo de sus días desarrollaban su pensamiento y acción.²²⁴

Visiones del mundo que, más allá de las ricas cualidades individuales que pudieran haberse aportado en este período siempre explotadas por la historiografía tradicional, constituirían sólo un pequeño paso en el estudio de los rasgos propios de la Francia en aras de la Modernidad. Perseguía Mandrou por lo tanto, "la visión de un grupo, más allá de la visión personal".²²⁵ La portación de esa concepción de la realidad depositada en cada una de las clases sociales, en cada una de las profesiones, en cada uno de los grupos religiosos. La insistencia en la cual "lo importante es el grupo porque siempre gravita sobre las individualidades con todo el peso de los conformismos sociales"²²⁶ adquiere un matiz diferente al implicar no solamente la forma en que individuos se nutren con las construcciones mentales del grupo al que se ven adheridos, implica también el hacer recuento de las enormes disparidades entre los diferentes horizontes mentales trazados por las diferentes colectividades intelectuales y religiosas que muestra Mandrou en la obra. La restitución de una historia de la cultura heredada del antiguo régimen feudal. Reconstitución de estructuras de larga duración que invitan no sólo a evitar distinguir una fuerte escisión entre dos etapas clásicas de la historia de la humanidad, sino también a mostrar las fuertes crisis y antagonismos sociales, culturales, religiosos y económicos que ubican el trasfondo de grandes hombres, grupos y obras tan características de este período.

²²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 257.

²²⁵ *ibid.*, p. 259.

²²⁶ *ibid.*, pp. 259 y s.

Una tarea que también fluye hacia esos órdenes seculares, de clérigos en su mayoría, que veían opacar su antigua forma de sentir su mundo, su antigua visión del mundo, con la renovación de las ideas acerca de una fe e Iglesia nuevas. Renovación que daría paso, progresivamente, a la formación de nuevos grupos sociales, primero los humanistas, después los sabios, educados dentro de universidades y colegios religiosos, pero partícipes de otra coyuntura mental, y que conjuntarían ese espíritu hacia la modernidad francesa.

Humanistas arrastrados por aires de optimismo durante los primeros 30 años del siglo XVI que encontrarían en la lectura de griegos y romanos una idea del destino humano forjado en buena parte por él; o aquellos sabios, hombres de curiosidad insaciable, buscadores de conocimientos utilitarios, de mente abierta a toda experiencia, no enciclopedistas en su estricta forma, pero con un giro mental enciclopédico, que participaban ya en un pensamiento mucho más ensanchado que el clerical. Un renuevo intelectual donde, a la luz del inventario de creencias, instrumentos de fe, prejuicios heredados y caracteres propios de la cultura, se reconocería una dialecticidad entre marcos de larga duración y coyunturas sociales alimentando de distinta forma esa casi inmovilidad cultural del amanecer moderno.

Sin duda, esta visión del mundo que Mandrou observa y entiende como "el conjunto de encuadres conceptuales aceptados por un individuo o grupo, y utilizados por ellos en ejercicio diario de sus pensamientos y de sus actividades"²²⁷ es copartícipe de climas sucesivos en los que se manifestaban tensiones y crisis, y a través de los cuales maduraban las grandes problemáticas que presenta el largo y pesado desarrollo de las mentalidades humanas. De seguro, este campo mental coyuntural que Mandrou identifica con el de la vanguardia o el de la cultura más o menos refinada por mencionar ejemplos, le imprime una mayor movilidad a la atmósfera francesa ligada por mucho a la última Edad Media.

²²⁷ *Ibid.*, p. 284.

Por un lado, dentro de estos marcos coyunturales se observa el gran optimismo vivido de 1515 a 1535 como el de las primeras persecuciones de reformados, ya no de la generación de fundadores que tuvieron su período heroico de 1520 al 40, sino de los que se marchan, ocultan, se afirman o son muertos por millares durante 1547 a 1560, que constituyen dos de los más claros movimientos de la época.

Desde 1560 a 1598 se prolonga la guerra civil hasta que con Enrique IV y el Edicto de Nantes se hubo de restablecer la paz en todo el país durante el reinado de éste de 1598 a 1610 fomentando la terminación del disentimiento de la religión. Lo que estaba en juego, dice Mandrou, no era sólo la rivalidad entre grupos religiosos, ¡era la defensa de una comunidad amenazada en sus propios principios!. Las nuevas ideas reformistas, que aspiraban a una fe depurada y eficiente portadora de una nueva forma de sentir y practicar el cristianismo, chocaba con aquellas ideas aquistadas en tradiciones muy antiguas que encontrarían restaurado su dogma y disciplina católica en el Concilio de Trento. Coyunturas y estructuras una vez más entretejidas.

Ya dentro de la coyuntura protestante, los climas son claros: 1520-1545, los fundadores; 1545-1560, los mártires; 1560-1590, protestantes en guerra; 1598-1615, los beneficiarios del Edicto; 1615-1629, los defensores de éste último. O de forma más global: 1500-1540-1560; 1560-1598; 1598-1640 se muestran como climas del sentir y actuar del protestantismo francés.

O también la que sucede entre 1590 y 1630 cuando en las regiones del este, de Lorena al Franco condado, no franceses totalmente, la persecución de protestantes es sustituida por la de brujas. *Epidemias mentales* entresacadas de estructuras de larga duración, acentuadas y bien diferenciadas en cuanto se cambia de perspectiva, pero que conviven a la par dentro de una misma realidad. Y también qué decir de aquel momento de silencio de las clases populares urbanas durante 1515 a 1530, período definido por grupos muy estrechos,

humanistas, artistas, sabios, cuando de 1589 a 1598 se transforman las primeras en violentas y expresivas.

Climas de sensibilidad en los cuales juegan también un papel fundamental el hambre, las epidemias, la falta de abundancia de plata y, a final de cuentas, sus correlatos en estructuras y coyunturas mucho más amplias: la propia Europa.

* * *

Un esbozo, calificado por el mismo Mandrou, por conceptualizar al hombre francés moderno. Un hombre al que se le abrían los horizontes dentro de nuevas y poderosas manifestaciones intelectuales, religiosas, artísticas, políticas y económicas. Mentalidades colectivas francesas que recorridas desde su alimentación, vestimenta, enfermedades, población, sus sentidos, emociones, su medio natural, sus clases, sus órdenes, sus actividades y sus evasiones, ofrecen un nuevo camino hacia su reconceptualización en el plano historiográfico. La reconstitución de un universo físico, intelectual y moral que permite su *resurrección* desde una diferente perspectiva ya situada como una tradición viva histórica y psicológicamente caracterizada. Un análisis de las permanencias que vinculan firmemente un presente con un pasado no lejano y siempre en movimiento.

Sería uno de los inicios de la llamada historia de las mentalidades que dentro de una historia social y total reservaba un espacio junto con ella a un campo de investigaciones hasta ese momento totalmente descuidado: la psicología histórica. El punto de partida para que "la historia de la psicología colectiva deje de ser la pariente pobre de la historiografía contemporánea".²²⁸

²²⁸ Mandrou, 1964, p. 216.

2.4. Historia de las Mentalidades. Jacques Le Goff

Entonces, una tercera generación naciente de los *Annales* ya vuelta hacia las más diversas perspectivas teóricas y metodológicas, no permitiendo diferenciar un programa central o general inherente a su política editorial. Esta generación a diferencia de sus antecesores habla y escribe otros idiomas además del francés y comprende ya a mujeres como Christiane Klaphish, Arlette Farges, Mona Ozouf y Michèlle Perrot, famosa esta última por la publicación de una historia de las mujeres en varios volúmenes en coordinación con Georges Duby.

En efecto, esta nueva historia giraba tanto en la ampliación del proyecto de Febvre y Bloch,²²⁹ en la investigación las características mentales y culturales de las sociedades, de Braudel y las estructuras de larga duración histórica, como también marcaba el regreso a la historia política, del acontecer y a la historia cuantitativa. Ya los *Annales* convivían académicamente con varias corrientes historiográficas no francesas como la psichistoria, la nueva historia económica y cultural norteamericana, la microhistoria italiana, la antropología histórica rusa, la historia radical también norteamericana, la historia institucional portuguesa, la historiografía regional latinoamericana y la historia socialista y marxista inglesa, entre otras.²³⁰

En el primer bloque se situaría, también desde los años sesentas, contribuyendo a la aún joven historia de las mentalidades, a Jacques Le Goff, aquel que junto con otros miembros de la revista recibiera de manos de Fernand Braudel la dirección de los *Annales*, y que también fuera presidente de la VI sección desde 1972 y presidente de la reorganización de la ya *École des Hautes Études en Sciences Sociales* hasta 1977. Bloque que dentro de la revista sería lidereado por R. Mandrou, G. Duby, M. Vovelle, Ph. Ariès y el mismo J. Le Goff y

²²⁹ *Rabelais*, Los Reyes Taumaturgos y La Sociedad Feudal principalmente.

²³⁰ Cfr. Aguirre Rojas, 1999, p. 148; Burke, 1990, pp. 68 y s.

que impulsarían una naciente historia cultural asumiendo diferentes formas: historia de las concepciones globales de la sociedad; historia de las representaciones; historia de las estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, a una época; historia de las producciones del espíritu; historia del imaginario; historia de conductas, prácticas y rituales; historia de lo simbólico. Historia de las mentalidades

En este sentido, Jacques Le Goff (1924-) delimitaba de manera explícita el nuevo curso del programa rediseñado para la revista y que tendría vigencia hasta el año de 1989. Como desarrollos probables y necesarios de la agenda de la nueva historia del mañana Le Goff señalaba en primer lugar *una nueva concepción del documento*, como su obligada crítica. No sólo la crítica tradicional que se había hecho por parte de la historiografía contemporánea, incluyendo la annalista, echando abajo el *status* de verdad objetiva depositado en cada unos legados escritos y materiales, resultaba suficiente. Era necesario desestructurar el documento para llegar a las condiciones mismas de la producción del mismo: explicar y delimitar las lagunas y silencios contenidos en estos vacíos para poder construir sobre su propia especificidad, y sobre los no-vacíos, sociedades pretéritas bajo sus mismos marcos de producción, sean voluntarios o no, sean conscientes o no.²³¹ Un nuevo tratamiento del documento para hacer que él mismo expresara el poder de la sociedad del pasado sobre la memoria y el futuro.

Siguiendo, un *re-tratamiento de la noción del tiempo* lineal, homogéneo, único y universal que aún seguía vigente en la disciplina histórica. Reconceptualizar el tiempo de acuerdo a las diferentes temporalidades vividas, a los tiempos múltiples y relativos o a los tiempos subjetivos y simbólicos presenciados por las sociedades pasadas y establecer, según Le Goff,²³² una nueva cronología científica que date no según la fecha de la producción de fenómenos históricos, sino según la duración de su eficacia en la historia.

²³¹ Cfr. Le Goff, 1978a, p. 291.

²³² *Idem.*

Creencias, memorias, fuentes de energía, espacios, todos llevarían consigo una cronología propia.

En tercer lugar, *la elaboración de nuevos métodos de comparativismo*. La insistencia en comparar civilizaciones, regiones o sociedades con distintas cualidades históricas bajo un mismo sistema conllevaría a juzgar realidades dispares en el tiempo y el espacio desprendiéndose así de su propia dimensión histórica y de sus horizontes trazados a través del tiempo. No volver a caer en un anacronismo disimulado. Comparar lo que es comparable fungiría como la premisa principal para argumentar un nuevo desarrollo en el método histórico comparativo. Reconocer regularidades dentro de las *series* estudiadas por el investigador las volvería inteligibles dentro de una lógica o un sistema propio. El carácter mismo de la historia le permitiría tanto valorar las diferencias como las semejanzas.

Tres consideraciones que ya planteadas por las precedentes etapas de la revista se revestirían de una nueva significación al dirigirse Le Goff hacia esa historia de mentalidades que junto con él practicarían otros miembros de la revista, y en un momento que siendo mucho más plural y sin una directriz general y dominante, alcanzaría una difusión casi masiva no sólo dentro del panorama académico mundial, sino extendiéndose hacia los más diversos espacios públicos y culturales. Historia de producciones culturales que aún fuertemente criticada por Braudel se tornaría en una de las corrientes más ejercitadas aún en países del *tercer mundo*, y que de manera global sería una particular conceptualización de su oficio dentro una generación donde simplemente no existían contrapartes intelectuales dominantes y que tampoco estaba caracterizada por la emergencia de modelos innovadores, sino por la creciente multiplicación y la renovación de las distintas líneas en los estudios históricos.

Y en efecto, si esta generación se encontraba de alguna forma inserta en un escenario historiográfico mucho más extenso, era un hecho que la producción

generada por los historiadores llamados de mentalidades se convirtió en la forma más aceptada de hacer investigación histórica dentro de la coyuntura post-68. A pesar del retorno de corrientes decimonónicas, obviamente bajo un nuevo eje de estudio, y de las nuevas ya gestadas, la historia abocada hacia el campo de las mentalidades marcaría el eje que posteriormente sí caracterizará la tercera generación annalista. Una nueva historia ya en marcha que luchaba por establecerse dentro de la problemática histórica, y donde se imprimiría el contrapeso de la historia ejercida durante ese período:

la atracción de la historia de las mentalidades viene, sobre todo, del desarraigo que ofrece a los intoxicados de la historia económica y social y especialmente de un marxismo vulgar.²³³

Una historia de mentalidades calificada por el mismo Le Goff de vaga, ambigua e inquietante; una historia que se aproximaría al *no sé qué de la historia*; un campo intencionalmente indefinido, que iría a favor de lo psicológico sobre lo económico, y que llevaría a la disciplina a vincularse más estrechamente con la historia de lo mental, de la cultura y su acercamiento al presente.

2.4.1. Mentalidades. Una Historia Ambigua

Origen de mentalidad. Al adjetivo *mental* Le Goff lo vincula hacia el concepto de espíritu, que viene del latín clásico *mens*; y el epíteto latino *mentalis*, que fue ignorado por el latín clásico, lo ubica dentro del vocabulario de la escolástica medieval. Adjetivo y sustantivo que son separados por casi 5 siglos desde su aparición: *mental* se origina a mediados del siglo XIV mientras que *mentalidad* a mediados del siglo XIX. *Mentalité* no se deriva directamente de *mental*, viene del inglés *mentality* que desde el siglo XVII se derivó de *mental*. Mentalidad bajo estos términos responde a la filosofía inglesa de ese mismo siglo. Como afirma Le Goff, "designa la coloración colectiva del psiquismo, la forma particular de pensar y

²³³ Le Goff, 1974, p. 85.

sentir de «un pueblo, de cierto grupo de personas, etc. »".²³⁴ Y mientras que en el inglés permanece el término únicamente dirigido hacia un lenguaje técnico dentro de la filosofía e identificado más con procesos cognoscitivos e intelectuales, en el francés casi inmediatamente pasa a ser de uso común y corriente. En adelante, la palabra *mentalidad* tendrá el sello característico del siglo XVIII dentro del dominio científico y hacia la ya clásica nueva concepción de la historia. Influyó, por ejemplo, a Voltaire en el libro *L'Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* donde dice Le Goff que surge el principio de una prolongación del inglés *mind*.

Como cualidad de lo que es mental, *mentalidad* aparece hacia 1842, y en 1877 Stupuy en un sentido más amplio la designa como forma de espíritu. Toma su sentido corriente cuando Proust en 1900 lo retoma como una novedad que conviene a su investigación psicológica. Le Goff sitúa el término como el que sustituye a la *Weltanschauung* en la tradición alemana de pensamiento. Posteriormente *mentalidad* sobreviene tanto como un concepto que, por ejemplo, se ha conservado en el adjetivo *mental* en el idioma inglés con tintes peyorativos, como inspirador de la antropología practicada por Lévy-Bruhl plasmada en su obra *La Mentalité Primitive* donde, en efecto, explica las vagas *diferencias* entre *mentalidades* de miembros de sociedades *modernas* y sociedades *primitivas*. La psicología de Henri Wallon también constituye un ejemplo en esta perspectiva.

En tal caso, psicología y antropología serían disciplinas donde Le Goff hallaría hipotecas que tendría que liquidar la historia de las *mentalidades*. La primera, la psicología, es donde Le Goff constata que el término no jugaba ningún papel dentro de su vocabulario técnico. En un análisis hecho por Philippe Bernard²³⁵ de los índices de las bibliografías de psicología argumentaba que en los *Psychological Abstracts* entre 1927 y 1943 *mentalidad* parece haber caído en desuso en la disciplina. "¿Cómo la historia psicológica (o mejor de las psicologías colectivas) podría aprovecharse de un término y, tras el vocablo, de una noción

²³⁴ *Ibid.*, p. 88; corchetes en el original.

²³⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 89 y s.

rechazada por la psicología? [...] ¿Por qué la mentalidad no encontraría en historia el éxito que le ha fallado en psicología?", dice Le Goff.²³⁶

La antropología es la que podría haber puesto el énfasis sobre la tendencia peyorativa del término. Aunque Lévy-Bruhl difuminaba esta tendencia, él mismo había escrito *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inferérieures* donde pintaba de forma implícita el tinte negativo del término. Tal vez por eso, el encasillamiento de la noción mentalidad no pocas veces se vio referido al dominio de lo irracional y lo extravagante. Los historiadores de las mentalidades, piensa Le Goff, se vieron seducidos por la investigación sobre brujería, herejía y milenarismo entre otros.

Pero así como se vieran saldadas las hipotecas que Le Goff sugiriera, también la historia de mentalidades se dirigiría a su encuentro con las demás disciplinas sociales: "el historiador de las mentalidades se aproximará, pues, al etnólogo, intentando alcanzar como él el nivel más estable, más inmóvil de las sociedades".²³⁷ Encontrar así una historia lenta, localizada en el mayor de los casos en la cultura popular, y que constituye, como lo diría Le Goff, una especie de antihistoria en la medida en que se opone a esa historia rápida y efímera que ostenta la cultura oficial. El estudio de los ritos y las prácticas ceremoniales por el etnólogo lo llevan hacia las creencias y sistemas de valores. Los historiadores medievales, a través de la investigación de consagraciones o curaciones milagrosas, se acercarían al etnólogo al reconocer prácticas seculares animadas por una gran fecundidad mítica.

Pero también el historiador se aproxima al sociólogo, "su objeto, de buenas a primeras, es lo colectivo. La mentalidad de un individuo histórico, siquiera fuese la de un gran hombre, es justamente lo que tiene en común con otros hombres de su tiempo".²³⁸ Y Le Goff en un ejemplo vuelve a poner de manifiesto la idea de una

²³⁶ *Ibid.*, p. 90; paréntesis en el original.

²³⁷ *Ibid.*, p. 82.

²³⁸ *Ibid.*, p. 83.

historia que se construye por hombres comunes diferenciada de aquella que se erige por las vicisitudes de grandes personajes históricos:

No son las ideas de santo Tomás de Aquino o de san Buenaventura las que dirigieron los espíritus a partir del siglo XIII, sino nebulosas mentales en las que ecos deformados de sus doctrinas, migajas depauperadas, palabras fracasadas sin contexto, han desempeñado un papel.²³⁹

La contraparte de ese bloque tradicional llamado historia de las ideas: grandes pensadores, grandes artistas, grandes filósofos o políticos; historia de célebres corrientes literarias, científicas o humanísticas asumidas siempre por élites intelectuales. La historia de mentalidades pondría su acento no en estas élites o individuos sino en las colectividades: creencias, sentimientos, opiniones o imaginarios de una época en su conjunto valederos para toda una sociedad, nación o civilización. La referencia a una historia que se haría estrechamente vinculada a procesos y sistemas culturales, de creencias, de valores, de ese *outillage mental* que recuerda a Febvre y que se desarrollaría dentro del seno de las agrupaciones humanas. Un interés que volcaría su mirada hacia las manifestaciones cotidianas y comunes donde cualquier documento, mobiliario, utensilio se constituiría por sí mismo como el material de trabajo del historiador, la nueva lectura de las viejas fuentes:

Hacer historia de las mentalidades es, ante todo, operar una cierta lectura de un documento, sea cual sea. Todo es fuente, para el historiador de las mentalidades.²⁴⁰

Documentos que aparecerían como testigos, y construcciones, de manifestaciones de sensibilidad común, religiosa, y hasta artística o literaria en algunos casos, y que abrirían un mundo lleno de concepciones, visiones, lenguaje y representares de fenómenos pertenecientes a su ambiente de producción. El servirse de estos medios en detrimento de los más oficiales ocupados por una

²³⁹ *Ibid.*, p. 95.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 91.

historiografía tradicional, le permitiría al historiador de las mentalidades ofrecer una perspectiva respondiendo a cuestiones fundamentales en su estudio: ¿cuál era la visión de aquellos hombres sobre su sociedad y las relaciones con sus contemporáneos?, ¿de qué manera se asumen o evitan patrones de comportamiento y pensamiento que se heredan de sociedades pasadas?. El acceso a estas fuentes, la nueva relectura que se hace de los textos acerca al historiador de las mentalidades a otra disciplina, lo "introducen a la psicología colectiva de las sociedades",²⁴¹ "el historiador de las mentalidades se encuentra de forma particular con el psicólogo..."²⁴²

Conductas o actitudes estables hacia ciertos fenómenos y manifestaciones sociales pertenecientes a ciertas colectividades harían posible una atracción recíproca entre las disciplinas; sería el punto de convergencia en el cual puede articularse el encuentro de psicólogos e historiadores. Y si se sigue insistiendo en "el papel del control cultural en las conductas biológicas, la psicología [...] se inclina hacia la etnología y, más allá, hacia la historia".²⁴³

Pero ni la relación con las demás disciplinas sociales ni la emergencia de explicaciones distintas a las seguidas por la historia tradicional podrían por sí mismas definir el estudio de las mentalidades por el historiador. A final de cuentas la polarización de sistemas, conceptualizaciones y producciones por los distintos grupos, sociedades o culturas forzarían el camino hacia un diálogo que sitúe una mediación entre lo meramente individual y lo colectivo, del tiempo de larga duración y el tiempo de la vida cotidiana, de lo estructural y lo coyuntural, de lo inconsciente y lo consciente, de lo marginal y lo general. Por eso Le Goff define el nivel de la historia de las mentalidades como el de lo "cotidiano y de lo automático, lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento, es lo que César y el último de sus

²⁴¹ *Ibid.*, p. 92.

²⁴² *Ibid.*, p. 84.

²⁴³ *Idem.*

soldados, san Luis y los campesinos de sus tierras, Cristóbal colón y el marino de sus carabelas tienen en común".²⁴⁴

Un recuerdo del *Rabelais* arrancado de esa imagen racionalista y escéptica dibujada por eruditos de las ideas para devolverlo a su propia realidad, a ese siglo con ganas de creer, decía Febvre.

Y sin embargo, a la vez que la historia de las mentalidades intentaría trazar una línea entre esos órdenes, creencias o herencias vivas de las sociedades, realidades seculares y hasta milenarias ejerciendo presión sobre los individuos, también sería menester de la disciplina enunciar en ese mismo continuo los cambios y acontecimientos súbitos que marcan de la misma forma una huella en el pensamiento de los hombres. No sólo las grandes estructuras mentales, esas pertenecientes a la larga duración y que constituyen una historia casi inmóvil, aunque seductora, explicarían el desarrollo y evolución de grupos, sociedades y civilizaciones: "no hay historia inmóvil y que la historia no es tampoco el cambio puro, sino el estudio de los cambios significativos".²⁴⁵

La misma dialéctica que había enunciado Braudel en su teorización sobre los tiempos múltiples de la historia, sobre acontecimientos y coyunturas definidos bajo un marco estructural. La nueva dialéctica definida por Le Goff donde las estructuras casi inmóviles ofrecerían sólo un punto de referencia hacia la caracterización del tiempo pasado. No una disciplina inmóvil, "no, la historia se mueve. La nueva historia debe, al contrario, hacer que se entienda mejor el cambio".²⁴⁶ Una "historia en movimiento, historia de las evoluciones y transformaciones, y no historia estática, historia-marco. [...] En fin, historia global..."²⁴⁷

²⁴⁴ Le Goff, 1974, p. 85.

²⁴⁵ Le Goff, 1977, p. 48.

²⁴⁶ Le Goff, 1978a, p. 283.

²⁴⁷ Le Goff, 1977, p. 120.

Y vale más dejar seguir a Le Goff:

La historia de las mentalidades obliga al historiador a interesarse más de cerca por algunos fenómenos esenciales de su dominio: las herencias cuya continuidad enseña su estudio, las pérdidas, las rupturas (¿de dónde, de quién, de cuándo viene este pliegue mental, esta expresión, este gesto?); la tradición, eso es, las formas en que se producen mentalmente las sociedades, los desfases, producto del retraso de los espíritus en adaptarse al cambio y de la rapidez desigual de evolución de los distintos sectores de la historia. Campo de análisis privilegiado para la crítica de las concepciones lineales del servicio histórico.²⁴⁸

Un argumento que muestra otra característica de las mentalidades humanas, a decir, su evolución o desarrollo a pasos mucho más lentos que los de la vida cotidiana. Una historia que explicaría entonces el lento caminar de la mentalidad de las sociedades a la par de los movimientos y manifestaciones gestados en el día a día sin transmutar significativamente la realidad mental ya forjada.

La inercia, fuerza histórica capital, que es más obra de espíritus que de la materia, pues ésta es a menudo más pronta que aquellos. Los hombres se sirven de las máquinas que inventan guardando las mentalidades de antes de esas máquinas. Los automovilistas tienen un vocabulario de caballeros, los obreros de las fábricas del siglo XIX la mentalidad de los campesinos que fueron sus padres y sus abuelos. La mentalidad es lo que cambia con mayor lentitud. Historia de las mentalidades, historia de la lentitud en la historia.²⁴⁹

En efecto, estructuras concretizadas a lo largo de siglos constituirían ese tercer nivel al que el historiador de las mentalidades se apega; el ritmo de lo económico y lo social correrían a un ritmo mucho más acelerado que el de la cultura. Por tanto, la tarea se redefine como la búsqueda de esas regularidades que constan de siglos y hasta milenios como tanto las resistencias y los cambios que se manifiestan dentro de las mentalidades. Y es que era claro que la si bien la mentalidad se vería incapaz de seguir el ritmo más acelerado de movimientos

²⁴⁸ 1974, p. 87; paréntesis en el original.

²⁴⁹ *Idem.*

como los tecnológicos, sociales o económicos, la historia, para Le Goff, no puede considerarse ya más como una historia inmóvil (Le Roy Ladurie) o casi inmóvil (Braudel).

Y no sólo eso, el abstraerse de las vicisitudes y dinámicas sociales sería un error para el historiador. El objetivo no es homogeneizar, unanimitar o inmovilizar la realidad social de cualquier sociedad, es reconocer la existencia una pluralidad de mentalidades en una misma época y sociedad que pueden convivir o enfrentarse dentro de mentalidades más globales. Si la mentalidad "es un elemento capital de las tensiones y las luchas sociales",²⁵⁰ por consiguiente, es necesidad del historiador encontrar ese código con el cual una sociedad se mueve dentro sus propias tensiones y luchas.

Es así que la mentalidad no sería reflejo ni de una realidad determinada ni de infraestructuras, sino la interpretación de una realidad y de una infraestructura. Ella misma crea tensiones y contradicciones hacia su propio seno. La diferencia es que no puede ir a la misma velocidad que estas tensiones, va a un ritmo más lento que por ejemplo el de la ideología. La mentalidad se define por sistemas de representaciones y no por sistemas de ideas como en la ideología. Las mentalidades portarían consigo un contenido inconsciente e impersonal. La ideología va hacia el campo de lo consciente y de lo intelectual. Ortega Noriega²⁵¹ reconoce esta misma lógica en los estudios de mentalidades, para él la ideología se refiere a una conceptualización del mundo formada con ideas claras, distintas y organizadas lógicamente en una sólida estructura racional; un producto muy elaborado del pensamiento humano que difícilmente puede ser asimilado por la mayoría de los individuos de un grupo social. Mentalidad, o representación mental como él prefiere, integraría muchos más elementos que no podrían apegarse a una estructura lógica y cartesiana, v.g., las emociones o el sentimiento religioso. Y sin embargo, la historia de las mentalidades al reconocer los diferentes ritmos

²⁵⁰ Le Goff, 1974, p. 96.

²⁵¹ Cfr. 1991, pp. 89 y s.

temporales de una sociedad, al reconocer la existencia de ideologías, de clases dominantes y subalternas, de pensamiento conservador y contracultura, al abrir su mirada por encima de aconteceres y coyunturas por sí solos, va más allá de dibujar una realidad transclásica u homogénea, se abocaría a una realidad plural y dinámica que tendría como sustento esa misma historia lenta que ostenta un pensamiento cultural configurado por muchos años. Sí, una historia de lento transcurrir, pero una historia que se transforma. El proyecto de una historia que se haga cargo del hombre en toda su extensión e ilustre tanto sus permanencias como sus cambios; que equilibre los elementos materiales y espirituales que creó; que sirva de convergencia entre lo económico y lo mental, en fin, que proponga opciones sin imponérselas.

Y sobre todo una historia que vista desde el presente siempre tenga muchos horizontes colectivos. Ese presente que tanto sedujera a Febvre y a Bloch, y que a Le Goff lo llevara a afirmar que toda historia es contemporánea "en la medida en que el pasado es captado desde el presente y responde a sus intereses".²⁵² Es la idea de un pasado que irremediamente se acerca al presente sin poder ignorarlo. Tal vez esa sea la más grande razón para la historia de las mentalidades: el acercamiento del presente y el pasado

* * *

La introducción del estudio de las mentalidades implicó para Le Goff y toda la revista *Annales* una extraordinaria oportunidad de ensanchar el territorio del historiador. La ampliación de la historia más allá de sus antiguos márgenes, y de manera paralela el retorno reestructurado de su antiguo dominio alguna vez abandonado, se conforma como la una nueva utilización de las herramientas y claves dentro del ejercicio historiográfico: una nueva historia.

²⁵² 1977, p. 52.

El abandono de las perspectivas políticas y económicas por una buena parte de los historiadores no significó solamente el surgimiento y gran desarrollo de la corriente de mentalidades. Tal vez, el verdadero espíritu de ésta generación fue sobre la recuperación de ese antiguo régimen historiográfico para plasmarlo de cara a otra realidad en la disciplina. La pluralidad de perspectivas metodológicas y epistemológicas dentro de los *Annales* y la variada convivencia de la revista dentro del concurso historiográfico mundial le convenció de la nueva tarea hacia el establecimiento de una disciplina renovada.

Tanto la historia de las mentalidades, esa historia definida hacia "el tejido conjuntivo del espíritu de las sociedades, el alimento más precioso de una historia que se interesa más por el *bajo continuo* que por la *palabra fina* de la música del pasado",²⁵³ como la propia la disciplina histórica, deben en adelante evitar las tentaciones de la filosofía de la historia y renunciar a las seducciones de la mayúscula —la historia con **H**— y definirse mejor, como lo han hecho, con relación a la historia vivida de los hombres, decía Jacques Le Goff.

²⁵³ Le Goff, 1974, p. 92; énfasis en el original.

2.5. Historia de las Mentalidades. Georges Duby

En la misma aventura, finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, sobre las aproximaciones hacia los fenómenos mentales dentro de las sociedades aparece otra figura en los llamados *Annales* de mentalidades: Georges Duby (1919-1996).

Educado primeramente como geógrafo y después como historiador, conoce por primera vez a Lucien Febvre en 1944 en Lyon, quien por cierto accedió a guiarlo regularmente en su trabajo. A Marc Bloch, su maestro como él mismo lo llamaba y nunca llegando a conocerlo, lo había descubierto junto a Febvre alrededor de 1937 gracias a la importancia prestada por esos años en su formación geográfica y no a la histórica. Ya había devorado apasionadamente la colección completa de los *Annales* cuando *Los Reyes Taumaturgos*, *La Sociedad Feudal* y el *Rabelais* fueron constituyendo en Duby lo más de historiador a partir de ese momento.

Ese año, 1944, fue el del primer contacto de Duby con los *Annales* y así comenzaba sus relaciones más cercanas con la VI Sección de la *École*, y claro, gracias a Robert Mandrou, a quien conociera en 1955 y por quien comenzara a escribir para la revista. A Braudel lo conoce en 1953 y es también claramente aceptado por él.

En efecto, su itinerario de mentalidades comenzaba en 1955 cuando la casa editorial Armand Colin, quien editaba los *Annales*, busca a alguien quien se encargara de actualizar la vieja *Histoire de la Civilisation Française* de Rambaud. Aceptando el trabajo, con la condición de no ser el único encargado en la tarea, se asocia con Mandrou iniciándose en el aún incierto territorio que, agradecidamente mencionan, había inaugurado L. Febvre.

Al parecer este reconocimiento tan pronunciado fue causa de la enemistad y el rompimiento de Mandrou con Braudel en la dirección de la revista. Pero aliados ya en esa tierra incógnita de las mentalidades, y junto con el legado de Febvre y el rescate de la *atmósfera mental* plasmada en la obra de Bloch, se vieron arrastrados al estudio de fenómenos inmateriales, sensibilidades colectivas, pensamientos y sistemas de valores bajo ese nuevo objeto de estudio para la disciplina histórica. La necesidad de transgredir el umbral "del lado de esas fuerzas cuya sede no está en las cosas sino en la idea que uno se hace y que en realidad gobierna imperiosamente la organización y el destino de los grupos humanos",²⁵⁴ recubría la mente de Duby y Mandrou.

Idea dibujada que en un primer momento conceptualizaría a las mentalidades sin aislarse de la materialidad. Es decir, no sin olvidar que las manifestaciones investigadas debían estar inevitablemente ancladas en lo corporal. A decir, las mentalidades no tendrían existencia sino encarnadas preservando la unidad –tan descuidada por ejemplo en el concepto de espíritu o de idea, demasiado inmateriales– de carne y espíritu. En un segundo momento, el estudio no estaba dirigido hacia el individuo dado que si la mentalidad no podía separarse del cuerpo, en consecuencia tampoco se le podía aislar al individuo del cuerpo social inherente a él.

Así pues, por mentalidades se comprendía "el conjunto borroso de imágenes y de certezas no razonadas al cual se refieren todos los miembros de un mismo grupo",²⁵⁵ con la insistencia en que la investigación se concentrara sobre ese fondo común, ese núcleo por debajo de lo que cada individuo pudiera imaginar y decidir. Una referencia, huella o representación que se transmitiría de generación en generación y a las que se hace remisión sin darse cuenta, sin desecharlo de la mente.

²⁵⁴ Duby, 1991, p. 100.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 102.

Sin embargo la idea de mentalidades más aceptada, y sobre todo a la que se adhirió la mayoría de las primeras incursiones en este campo, correspondía a Gaston Bouthoul:

Tras las diferencias y los matices individuales subsiste una especie de residuo psicológico estable, hecho de juicios, de conceptos y creencias a los que se adhieren en el fondo todos los individuos de una misma sociedad.²⁵⁶

Con la salvedad, señalaba Duby, de reconocer no sólo un *residuo* dentro de una formación social, o al menos que no presentaría la misma consistencia en sus distintos medios o estratos. El plural para ese *residuo* preferían Duby y Mandrou.

Comenzaba así el curso de Duby dentro de la historia de las mentalidades. Al igual que con Jacques Le Goff su obra es en demasía extensa y goza de ciertos cambios sustanciales a través de su redacción. Pero una vez ya encaminado hacia esta nueva serie de problemáticas dentro de la historiografía francesa y mundial su siguiente paso era teorizar su incipiente aparición. Al tratar de autoexplicarse el proyecto iniciado, uno de los adversarios más fuertes de los *Annales*, Charles Samaran, reivindicador de la tradición erudita y el cual detestaba a Febvre, pidió a Duby elaborar uno de los primeros pasos formales hacia el estudio de las mentalidades para insertarlo en un volumen de la *Encyclopédie de la Pléiade* consagrado a la historia y su método. Artículo que iniciaba el gran camino de Georges Duby y su desarrollo como medievalista en el terrero del pensamiento de largo plazo de las sociedades.

2.5.1. Las Mentalidades

Si el argumento "psicológica ha querido ser la historia desde sus comienzos"²⁵⁷ fungiera como una de las matrices fundamentales en los estudios

²⁵⁶ Citado por *ibid.*, p. 99.

²⁵⁷ Duby, 1961, p. 44.

de mentalidades, Duby tomaba reservas. Efectivamente, la disciplina histórica se paseaba algunas veces en el relato de acontecimientos singulares tratando de asignarles una explicación que responsabilizaba, a decir la mayoría, a algunos héroes u hombres no-comunes, y como causas de sus actos se revelaban sus pasiones o intelectos propios. De igual forma, al reconstruir las vicisitudes de una genealogía o linaje se interesaba de manera imperiosa en reconocer la más alta cúspide de las mismas, que obviamente representaba un puñado de hombres en el mejor de los casos, enfatizando sus virtudes o defectos personales.

Una historia que perfeccionando la observación y reconstrucción de comportamientos y actitudes mentales llevaba casi totalmente a un análisis, sutil como afirma Duby, de estados de ánimo entretejidos en dramas, redes de intrigas, o más abiertamente biografías, teniendo como marcos secundarios revoluciones, negociaciones de estado, guerras religiosas o relaciones diplomáticas entre otras.

Las consecuencias de esta forma de hacer la historia llevarían, para Duby, a por lo menos considerar que si por ejemplo la psicología interviene desde el exterior, como modelo de explicación e interpretación subjetiva, para el historiador comprender y hacer comprender el devenir histórico a través de la conducta del héroe, noble o eclesiástico, por tomar algunos, se conformaría como una atribución de determinados deseos, humores o sentimientos de acuerdo a una nomenclatura que quizá no tuviera cabida en el período o pasaje investigado. Una nomenclatura preestablecida y dirigida *a priori* por el mismo historiador olvidándose de aquellas condiciones sociales y culturales a partir de las cuales se desenvuelven los propios hombres. El olvido de aquel acervo intelectual y moral que únicamente era disponible para aquella época se convierte en el anacronismo psicológico que tanto preocupaba a Lucien Febvre y que Duby denuncia así:

Es más natural para quien no tienen sentido del cambio histórico o lo limita a lo superficial sin extenderlo a los movimientos del espíritu, para quien no piensa que los sentimientos, las

emociones, los valores morales, los propios caminos del razonamiento también pueden tener su historia".²⁵⁸

El comienzo de una nueva corriente dentro de los propios *Annales* y de la historiografía francesa y mundial: "llamémosla historia de las mentalidades" dice DUBY.²⁵⁹ Historia social que ya no únicamente nutrida de la economía encuentra en las ciencias cercanas la forma de hacerse más profunda y menos superficial. El dirigirse hacia la manera de pensar y sentir que subyace a una sociedad "era ya preparar un estudio de las actitudes mentales ya no consideradas únicamente como particulares de determinado individuo, sino comunes a todo un grupo. Era vincular fuertemente las representaciones colectivas y las conductas personales al estado de una sociedad, es decir, a su historia".²⁶⁰

Cambio de dirección hacia una nueva historia: "esa historia pasaría y repararía, como invitan los psicólogos a hacerlo, de los individuos a los grupos".²⁶¹ Y no se trataba únicamente del socavo del individuo frente a colectividades, ese contacto con los psicólogos, como los llama DUBY, permitiría a la historia de las actitudes mentales plantearse nuevas preguntas y direcciones entre ese diálogo entre el yo y el otro. La relación entre el psiquismo individual y el colectivo "pone de manifiesto la acción que ejercen sobre la formación de las personalidades los marcos de actividad mental propuestos por el grupo a todos los individuos que lo componen".²⁶²

Historia ya de mentalidades donde la psicología se prolongaría pero a través de una mayor distancia, ritmo y situaciones. Una dialéctica sutil entre estructuras culturales y reacciones personales; vaivén entre lo colectivo y lo singular; civilizaciones y destinos individuales.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 45.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 65.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 47.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 65.

²⁶² *Ibid.*, p. 49.

Bajo esta lógica, individual y colectiva, el universo mental de una sociedad, con su complejidad y distinción de niveles culturales superpuestos, confluiría de variadas formas en el individuo, también integrante de múltiples y diversos grupos, y se plasmaría en un mismo conjunto social y cultural expresado en un mismo lenguaje tanto al animar el devenir del cuerpo social, donde se arraiga todo el sentido de que una sociedad atribuye a su historia, como las esperanzas y la acción individual imbricada con la precedente.

El énfasis en la segunda constituiría una historia de lo excepcional; de forma contraria, y bajo la del dominio de la primera, el individuo desaparecería de cualquier historia.

Entonces pues, el aceptar de alguna forma una diferenciación de pensamientos inherentes a colectividades dentro de cada sociedad, una cierta estratificación social, le permitiría a Duby, de una manera muy parecida a Jacques Le Goff, pagar una deuda a los psicólogos y pasar, invitándolos, de la diversidad de grupos a la diversidad de ritmos. La reivindicación de la dimensión abierta por Fernand Braudel, adoptada por las mentalidades, como el perfeccionamiento de un método hacia el estudio de las sociedades que se abre hacia ellos: las duraciones históricas.

Una, dice Duby,²⁶³ donde los movimientos que impulsan los comportamientos y actitudes mentales son rápidos, vivos y superficiales; enriquecen los recuerdos diarios, es donde resuenan determinados accidentes, es de tumultos bruscos, emociones populares, es de la opinión pública agitada, del sermón, de la pasión. Microhistoria donde se establecen relaciones entre los grupos y los individuos en mayor contraste: reacción de la colectividad frente al individuo; reacción del individuo frente al medio colectivo.

²⁶³ *Ibid.*, pp. 53 y ss.

Otra, cuyas ondas más amplias animan a las colectividades humanas con resistencias o consecuentemente. Ondas que se trasladan conforme a cambios concomitantes de marcos económicos, sociales o políticos. De duración variada, algunas veces imperceptible, que suelen saltar a la vista en períodos prolongados donde parecen que irradian cambios de modas, gustos, expectativas, producciones artísticas, entusiasmos prolongados sin sacudidas súbitas que cambien su proceder. Ritmo que caminará sobre marcos mentales mucho más resistentes y duraderos: la última, de estructuras de larga y muy larga duración y que durante siglos, y a veces milenios, pesan generación tras generación sobre las actitudes y comportamientos profundos de los individuos. Visiones del mundo, representaciones religiosas, sistemas de creencias, modelos de comportamientos: herencia cultural. Movimientos de esos marcos, que de la misma forma que los anteriores, presentan un cambio pero mucho más lento y que es casi inexistente cuando se relacionan a condiciones propias de la especie.

Escenario que presentaba tanto una diversidad de grupos como de ritmos. O como prefiere Duby, "diversidad de ritmos a todos los niveles de la duración y para cada sector del espacio, para cada una de las múltiples capas que componen la sociedad".²⁶⁴

Esquema que propondría Duby para la historia de las mentalidades, dirigida por tres matices principales, aunque provisionales, en la precedente investigación histórica. La primera conduce a las lecciones de la primera generación annalista: el *outilage mental* enunciado por Febvre y que expresara el inventario del material mental disponible a los hombres de cierta época. La imposición, en primer término, del lenguaje como el principal medio de expresión que el individuo recibe de la colectividad y que sirviendo de marco a toda su vida mental permite penetrar, por medio de su estudio, en la conciencia de los individuos y explorar su conducta y sus relaciones con su mundo. Esta caracterización del lenguaje dentro del estudio de las mentalidades iría en específico sobre cierto aspecto, "el concepto de campo

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 55.

semántico, ocuparse no de los términos aislados, sino de los agrupamientos, descubrir las expresiones clave y lo que las rodea, para poner de manifiesto las constelaciones verbales a las que se vinculan las principales articulaciones de la psicología colectiva",²⁶⁵ y descubrir en ellas el movimiento de las sociedades, su enriquecimiento, su renovación, sus olvidos, sus abandonos. Tanto mutaciones lingüísticas, como las llama DUBY, que caminarían paralelamente a oscilaciones de mentalidad, como los cambios más sutiles donde la palabra se detiene y el sentido se vuelve volátil.

Material mental, el lenguaje, como el más útil para el oficio de historiar sobre mentalidades, como también de manera general serían los que traducen cantidades, números y cifras, los mecanismos de percepción, las emociones, la sensibilidad, las ideas sobre la divinidad, el tiempo, el espacio o sobre el mismo hombre y su cuerpo. Organización psíquica particular que, tomando palabras de DUBY, daría lugar a una historia de las aventuras del cuerpo, y por supuesto, junto al espíritu.

La siguiente matriz refiere a la historia de la educación conceptualizada por todas las comunicaciones entre el individuo y su realidad y los medios por los cuales recibe los modelos culturales valederos hacia buena parte de su vida. La investigación sobre instituciones escolares, de sus métodos, estructuras, de sus ideales y conceptos que transmiten a través de su ejercicio y de la relación de éstas con otros marcos colectivos como la familia, la religión, la política y hasta la milicia, intenta delimitar el conocimiento del desarrollo de la mentalidad desde sus primeros contactos con su entorno. El trabajo se vuelve difícil cuando, por ejemplo, se intenta rastrear a grupos marginados de la historia como los niños, los jóvenes o las mujeres a falta de fuentes y aproximaciones para situar su lugar dentro del seno de las sociedades y sus representaciones.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 56.

Sin embargo, la otra cara no es menos problemática, el intentar trazar el horizonte mental tanto de grupos como los campesinos, artesanos y religiosos hasta nobles o brujas, hace necesario el examen cuidadoso de fuentes de socialización cotidiana tratando de alcanzar esos modelos culturales específicos y muchas veces compartidos y yuxtapuestos entre los diferentes grupos. Asambleas, ferias, peregrinaciones, votos, campañas militares, caravanas de comerciantes, persecuciones, cuentos y leyendas se convertirían en el entramado social-educativo encargado de transmitir, preservar y reconstruir la pesada tradición heredada.

Preciso es ahondar en los diversos medios comunicativos que rodean al individuo y al grupo. Las arengas, los sermones, la música, el decorado y hasta la publicidad ayudan a indagar la actitud psicológica de los hombres en el tiempo.

Como tercera enmienda, y de forma unitaria, conforme a lo extraído del estudio, recrear todo el universo psicológico, intelectual y moral reconstruyendo las representaciones que se hacía del mundo, de la vida o de la religión de determinada colectividad histórica, dice Duby parafraseando a Febvre. Inventario de mitos, creencias, símbolos en lento pasaje por el tiempo, de un medio cultural a otro, de conciencia a conciencia. El énfasis también en sus casi imperceptibles transformaciones, enriquecimientos y su aceptada resistencia conforme a los marcos sociales y culturales de los que provienen.

Imperativo fue para Duby, punto que se verá plasmado en sus posteriores itinerarios intelectuales fuertemente vinculados al marxismo y estructuralismo franceses, reconocer las influencias que ejercen, de igual forma, las condiciones materiales de existencia, las técnicas y todos los instrumentos de que dispone el hombre dentro de una sociedad.

El trabajo en general supone tanto la extensión sobre todo el ritual, lo que ordena las relaciones entre los hombres, las conveniencias, el ceremonial, a decir,

gestos, fórmulas, insignias, comparados con realidades como la distribución del poder o de la riqueza y más allá también, y con mayor prudencia, de temas como la creación artística en la dialéctica de las diferentes duraciones: choques provocados por la aparición de obras originales descubiertas y comprendidas por una élite, o lugares comunes, remanencias, *clisés* y muletillas en el espíritu del artista. *Vulgarización* de grandes obras y temas también confluirían en el horizonte de las mentalidades.

De esta forma, la historia de las mentalidades, contra cualquier historia de las ideas, asumiría no aislar los sistemas de pensamiento de sus ambientes culturales y afectivos.

La historia de las mentalidades abordaría el estudio de los sistemas del mundo; de las respuestas que las sociedades han dado sucesivamente a la interrogación permanente del hombre sobre el universo que le rodea y sobre su destino; respuestas diversas, cambiantes, tranquilizadoras o que prolongan la expectativa y que no han dejado de modificar a su vez el tinte de las mentalidades de grupo.²⁶⁶

Y termina Duby, comenzando a su vez el camino que seguiría esta corriente y su gran aceptación en los ambientes académicos franceses y mundiales durante las décadas de los setenta y ochenta:

Tales son algunos de los caminos que se abren ante una investigación histórica verdaderamente interesada en la psicología y que, volviendo la espalda a la muy primitiva explicación de los acontecimientos que da ésta, tomara en cambio por objeto de su atención principal los mecanismos intelectuales, los sentimientos, los comportamientos de los hombres que nos precedieron.²⁶⁷

Y conviene reiterar, "llamémosla historia de las mentalidades",²⁶⁸ "extremadamente seductora y a la vez tremendamente difícil".²⁶⁹

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 64 y s.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 65.

²⁶⁸ *Idem.*

²⁶⁹ Febvre, citado por *Idem.*



Con Mandrou, L.e Goff y Duby como los principales pioneros de una historia de la mente colectiva se cierran de manera general esos *Annales* que gozaran durante el período 68-89 de la más grande impresión historiográfica que haya experimentado la disciplina histórica. La segunda fecha, 1989, funge como el reinicio, y no muerte como afirma Burke, de tal vez una cuarta generación annalista. Aunque en ese momento se considerara cerrar la revista y clausurar el proyecto a 60 años de diferencia, tanto la convocatoria editorial llamada *Histoire et Sciences Sociales: Un Tournant Critique?* lanzada a inicios de 1988 por Jacques Revel y Bernard Lepetit, como el célebre número 6 de 1989, proponen una revisión y reconstrucción a conciencia del proyecto de los *Annales* con miras a su renovación en un escenario historiográfico plagado de nuevas y sólidas perspectivas.

En específico, el trazado de una línea, la que corresponde a los estudios sobre las mentalidades humanas en la revista *Annales*, pudiera convertirse en una imagen algo incompleta de toda la trayectoria suscitada por un movimiento intelectual de tan grande magnitud. Independientemente de esas líneas no explicitadas, fue la historia de mentalidades una de las principales matrices de investigación que aún hoy día se siguen practicando.

El término mentalidad, en la nueva cara de la revista, se sustituye por el de prácticas culturales, convirtiéndose así la corriente en una historia cultural de corte mucho más global principalmente en manos de Roger Chartier y Alain Boureau.

Con Jean-Yves Grenier como director del curso annalista y teniendo como principal inspirador a B. Lepetit que desde 1985 formaba parte de la revista como secretario del comité de redacción, especialista en demografía histórica y en la nueva historia urbana y fatalmente muerto en 1996, los *Annales* en 1994 se transformarían una vez más ahora en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*

integrando a su nuevo comité a economistas, sociólogos y politólogos entre otros, con nuevos aportes teóricos contemporáneos encontrando nuevos trazos metodológicos y epistemológicos dirigidos ya no solamente hacia Francia y Europa sino hacia la conformación de una revista de corte verdaderamente mundial, como muchos de sus miembros y estilos. Convertirse en una corriente historiográfica con validez en la propia historia contemporánea parece ser la principal preocupación de la nueva revista.

De cualquier forma, las aportaciones de los *Annales* a más de 70 años de su fundación, y de la escuela, no muy aceptada su existencia aún considerando su impacto en la historiografía mundial, pueden esquematizarse de forma resumida de la manera siguiente junto a las propuestas por Aguirre Rojas,²⁷⁰ y siempre en contraposición a la historia tradicional:

- ◆ La redirección en la definición de la historia no ya como la ciencia del pasado, siempre pasado, escrito y registrado en textos, sino hacia la ciencia de los hombres en el tiempo: presente, pasado y prehistoria.
- ◆ Historia no de grandes hechos ni una historia política, militar, diplomática o biográfica. Historia sí de grandes procesos colectivos: historia social, económica y cultural.
- ◆ El acento en estructuras profundas, duraciones largas y colectivas y su respectiva dialéctica con las diferentes duraciones; no historia de hechos inmediatos, superficiales, de acontecimientos.
- ◆ La superación del tiempo moderno, burgués y newtoniano. Historia que con las diferentes duraciones marcaría una nueva conceptualización del propio tiempo histórico.

²⁷⁰ 1999, pp. 90 y s.

- ◆ Historia no de fuentes escritas sino de recreaciones y redescubrimientos de múltiples fuentes aunadas a la diversidad de técnicas de investigación, y no sólo la crítica interna y externa del propio documento.
- ◆ Al asumir conscientemente sus sesgos, presupuestos y determinaciones diversas abandonaría una supuesta neutralidad y objetividad absolutas al no encerrarse en investigaciones cerradas, limitadas, rígidas y ahistóricas.
- ◆ Promovería durante todo su camino un diálogo permanente con las ciencias humanas cercanas.
- ◆ Así, su modelo aún asumido como científico no encontraría en la ciencia natural su modelo para desarrollarse; es en su propio seno del cual resulta su conformación como ciencia histórica.
- ◆ No descriptiva y narrativa únicamente, interpreta y crea modelos de explicación global.
- ◆ En último término, una historia crítica, deconstructora y evidenciaria de visiones oficiales, dominantes y encerradas sobre sí.

Se cierra entonces el episodio dedicado al proyecto de mentalidades teniendo como trasfondo la llamada revolución historiográfica francesa. Queda únicamente unirse sin más palabras al comentario de H. Wesseling, historiador holandés:

...la historia contemporánea ya no se puede escribir sin *Annales*.²⁷¹

²⁷¹ Citado por Burke, 1990, p. 98; énfasis en el original.

Capítulo III Psicología y/o Historia

Así, dos disciplinas, dos trayectos y dos campos de estudio que acreditan las potencialidades que la ciencia social puede alcanzar, tanto en su teorización como en su investigación, esclareciendo aquellos procesos y productos inherentes a sociedades en su paso por la historia. Un proyecto de psicología colectiva que se desplegaba, por momentos, obscuramente bajo el fuerte influjo que la psicología social moderna ejerce y domina dentro de la disciplina psicológica. En el otro flanco una historia de las mentalidades que surgida dentro de un proyecto de historia económica y social, y dentro de la más influyente publicación que existió en el siglo XX, se desarrollaba en la cumbre de los estudios e instituciones académicas europeas.

A simple vista, una psicología que a cada momento procuraba rescatar aquellas cualidades históricas propias a su realidad, y una historia abocada a exigir un lugar a las condiciones psicológicas típicas de su oficio. La relación específica entre estas dos disciplinas muestra un punto de convergencia poco explotado por las investigaciones sociales, a decir, aquella en la cual procesos psicológicos transcurrirían a la par de procesos históricos sin supeditar ninguno de ellos a otro, ni perfilar a otro cualquiera como línea principal de determinación en su ejercicio. Sin embargo, a la luz de esta relación, y haciendo un paréntesis, habría que reconocer y a la vez enunciar una de las más aceptadas aproximaciones surgidas en el mismo espectro que envuelve a estos dos campos de conocimiento: hacia la primera mitad del siglo pasado se instaló primordialmente en Inglaterra y en los Estados Unidos la corriente denominada psichistoria. Un enfoque que, con la obra del psicoanalista Erik Erikson y su famoso estudio sobre el joven Lutero, provocaba el entusiasmo y paralelamente encendía un nuevo debate en el escenario correspondiente a las ciencias humanas. El presidente de la American Historical Association asombraba a sus

miembros apuntando que la siguiente tarea de los historiadores era tomarse la psicología más en serio que hasta ese momento.²⁷² Comentario que despertaría los más variados trabajos y hasta la fundación de publicaciones dedicadas hacia la exploración de esta orientación, por ejemplo *The Psychohistory Review* perteneciente a la Asociación Nacional de Historiadores estadounidense, o la *Psychohistory Review. The Journal of Psychohistory* fundada por Lloyd de Mause. Y además distinguiéndose aquellas donde se ensayaba a grandes personalidades como Gandhi, Hitler o Trotsky.

Un estudio de Jean Delumeau, integrante de los *Annales*, había hecho uso de ideas de Wilhelm Reich y Erich Fromm para acercar el estudio de la psicología, con orientación psicoanalítica, hacia la historia. Con el antecedente de Le Roy Ladurie y sus *Campesinos de Languedoc*,²⁷³ donde mezclaba obras de Freud con un estudio de los precios de los cereales en Tolosa y un análisis de la estructura de clases moderna, y describiendo el carnaval de los romanos como un psicodrama que daba acceso directo a las creaciones del inconsciente, comenzarían a abrirse los enfoques en correspondencia íntima entre las dos disciplinas. Alain Besançon, también alguna vez colaborador de *Annales*, en un estudio dirigido hacia la trama entre padres e hijos concentrado en dos zares, Iván el Terrible y Pedro el Grande con sus respectivos hijos, escribía sobre las posibilidades de una historia psicoanalítica.

Peter Gay, historiador estadounidense, tal vez uno de los más prolíficos y afamados practicantes de esta aproximación decía: "el historiador profesional siempre ha sido un psicólogo, un psicólogo aficionado".²⁷⁴ Frase que envolvía tanto una respuesta a aquella historia de las mentalidades francesa con el fin de explicar cómo los hombres organizan la realidad en su mente y cómo la expresan en su conducta, como su constitución en una alternativa igualmente válida para los estudios históricos. En su obra *La Experiencia Burguesa de Victoria a Freud. La*

²⁷² Cfr. Burke, 1992, p. 134

²⁷³ Cfr. Burke, 1990, p. 73.

²⁷⁴ Citado por Burke, 1992, p. 136.

Educación de los Sentidos. Tiernas Pasiones muestra un complejo análisis de la historia cultural de la burguesía inglesa que reúne las principales ideas, las conductas familiares y los cambios intelectuales, políticos y religiosos que se ligan a los fundamentos de la experiencia humana: la vida sexual burguesa, el amor, la agresión y el conflicto, y las formas en que se manifiestan los instintos libidinales bajo la camisa de fuerza de la moral. En general, y no solamente en esta obra, Gay defendía la búsqueda de un inconsciente colectivo dentro de una historia cultural que suponía el entrelazamiento del psicoanálisis y la historia

Robert Darnton, historiador también estadounidense, al intentar esclarecer el universo mental de los campesinos alrededor del siglo XVIII detrás de sus cuentos populares, se topa con este mismo enfoque: psicoanalistas que en sus investigaciones han encontrado símbolos ocultos, motivos inconscientes y mecanismos psíquicos dentro de la tradición cultural francesa. Las intervenciones por parte de E. Fromm y B. Bettelheim no parecen haber sido muy exitosas al respecto. Darnton²⁷⁵ argumenta que la interpretación de esta tradición, teniendo como matriz fundamental la teoría psicoanalítica, cosa que explica largamente en uno de los capítulos de una de sus más reconocidas y discutidas obras dedicado específicamente al significado de los cuentos entre los campesinos, adolece de un modesto conocimiento de la dimensión histórica inherente a estos relatos.

Y aún el mismo Le Roy Ladurie enunciaba con relación a su obra y a la inclusión en ésta del pensamiento freudiano: "Cavalier y Mazel (los jefes de la rebelión) no pueden ser invitados a extenderse en el diván de algún hipotético psicoanalista historiador. Uno sólo puede observar ciertos rasgos evidentes que generalmente se encuentran en casos similares de histeria".²⁷⁶

Con referentes como Freud o Fromm en sus estudios, y hasta con una gran gama de neofreudianos, la psichistoria no fraguó lo suficiente para perfilarse

²⁷⁵ 1984, pp. 16 y ss.

²⁷⁶ Citado por Burke, 1990. p. 73; paréntesis en el original.

como una perspectiva sólida que insertándose fuertemente en el abanico de nuevas historias, que de los años cincuentas y sesentas surgieron, tuviera un impacto más allá de lo esperado. No era de forma específica una teoría sólidamente planteada, sino suponía una serie de aproximaciones que variaban según el enfoque que se practicara. Tomaban al psicoanálisis o a la historia, en cualquiera de sus casos, como órdenes determinantes para explicar procesos históricos. No era el matrimonio de la historia y el psicoanálisis, era tal vez el preparativo de la boda que idealmente se esperaba, como sugiere Berenzon.²⁷⁷

Sin embargo, la articulación entre la historia y la psicología así considerada parece no corresponder a la historia de ambas. Por lo menos en lo que atañe a la psicología colectiva y al proyecto de mentalidades en los *Annales* se manifiesta no muy acorde a su propia tradición. Aún la incursión de Delumeau y Le Roy Ladurie dentro del proyecto annalista parece no trazar líneas fértiles en beneficio de la relación. Ni éstas, ni la psichistoria al estilo estadounidense parecen abordar directamente el problemático contenido que por ejemplo Lucien Febvre pensaba en su *psychologie historique*.

Una vía para desenmarañar la posible madeja que constituye la difícil relación entre la historia y la psicología se puede abrir si se intenta recoger bajo los mismos términos con las que ellas llevan a cabo su oficio aquellas convenciones, valores, intereses, pensamientos, lenguaje, etc. que las han caracterizado en su especificidad. Es decir, prácticas, procesos y decisiones fundamentales que intrínsecamente se llevan a cabo en *comunidades científicas*, en la histórica y psicológica en concreto.

Uno de los accesos más explotados, o por lo menos más ilustres intentos, es el que operó dentro de la filosofía de la ciencia Thomas Kuhn.²⁷⁸ Al considerar un contexto sociocultural propio donde se desarrolla la actividad científica se aleja

²⁷⁷ 1997, p. 70.

²⁷⁸ 1962; Velasco, 2000, pp. 40 y ss.

su planteamiento de aquel en el cual éste sería un asunto del contexto del descubrimiento y, como consecuencia, su consideración como un problema de sociología o psicología de la ciencia. El concepto de *paradigma* intentaba rescatar aquel consenso de creencias y compromisos inherentes a cierta comunidad de científicos. Compromisos teóricos, ontológicos y metodológicos implicando siempre ciertos problemas y concepciones de la realidad, es decir la *ciencia normal*.

Si bien el concepto de paradigma puede encontrar una buena recepción por ejemplo dentro de la física, al abordar los diferentes aspectos de la disciplina histórica como de la psicológica parece carecer de utilidad. De acuerdo a Kuhn, entre tanto un paradigma esté vigente no habrá grandes descubrimientos (aunque no serían realmente hallazgos, sino cambios en las perspectivas dentro de una comunidad), ni cambios teóricos. Para que se lleven a cabo es indispensable una crisis paradigmática que se despliegue por motivos y decisiones no racionales, en el sentido tradicional de la filosofía estandar, sin descartar que tengan un origen básico en la acumulación de problemas no resueltos y de particularidades propias a discusiones intracientíficas. La crisis paradigmática involucraría el quebrando de la fe en las teorías, lenguajes o métodos ya establecidos. Así comenzarían a emerger nuevos conceptos, problemas o teorías que entrarían en lucha con las ya aceptadas. El aceptar o rechazar el nuevo paradigma implicaría procesos de cambio de esos compromisos teóricos, ontológicos y metodológicos. Si llegara a perpetrarse el cambio de paradigma, dice Kuhn, lo que sucedería es una revolución científica. Es la única manera en que existiría un rechazo y sustitución de teorías científicas; un cambio en las concepciones y problemas propios de una comunidad.

Ahora bien, y siguiendo el juicio de Ignacio Olábarri,²⁷⁹ ¿cómo se puede explicar desde esta posición, y refiriéndose igualmente a la historia y a la psicología, que durante decenas de años coexistan las posturas positivistas, no-

²⁷⁹ 1992, pp. 30 y s.

positivistas (aunque ninguna de las dos esté totalmente definida) y hasta posmodernas? ¿existiría un cambio de paradigma? La coexistencia durante *largos* períodos de tiempo de ciertos tipos psicología y de historia, alejados y por lo regular confrontados entre sí, obligaría a emplear otras nociones que tuvieran en cuenta *paralelamente* la naturaleza específica y el carácter de los procesos de conocimiento propios de las ciencias sociales. Tal vez esta última característica precisaría utilizar conceptos como tradiciones intelectuales, escuelas de pensamiento o generaciones, y aunque no gozaran de una completa especificidad arrojarían resultados significativamente diferentes al considerar la presencia, *al mismo tiempo*, de diversas formas de convenciones y cambios en el alcance de la realidad en la que se forman y forjan las disciplinas.

Aprovechando los mismo productos forjados por la historia y la psicología, i. e., acontecimientos, coyunturas/pensamiento rápido, estructuras/pensamiento lento, que de forma ejemplar sirven como modelos de síntesis, y combinándolos con el particular análisis histórico elaborado por Michel Foucault, la *arqueología* de los sistemas de pensamiento, o *epistemes*, se trataría de llegar a penetrar hasta su mismo seno las relaciones efectivas entre las dos disciplinas sociales. Se trataría entonces de abrir un campo inagotable no con el objetivo de reconstruir todo el sistema de postulados acontecidos en una época o en las ideas de individuos, sino de recorrer un espacio indefinido de relaciones, desfases y coincidencias nunca fijas. Procesos parte de una práctica histórica que llevarían, como decía Foucault, no a interrogarse cuál es su derecho o legitimidad, sino para tomar el dato de las ciencias con el único fin de preguntar lo que para ellas es el hecho de ser dadas.

En fin, tomando como referencia estos instrumentos de análisis histórico se podría de forma particular llevar a las dos disciplinas por un sendero poco explorado por sus analistas respectivos. El fin conducirá tal vez a una nueva manera de conceptualizar sus mutuas relaciones sin agotarlas y sin forzar los medios mismos para alcanzarlas.

3.1. Acontecimientos, Coyunturas/Pensamiento Rápido

3.1.1. Tradición Alemana

Vale la pena considerar, primeramente, el impulso que el estado alemán brindaba a sus universidades. Bajo la consigna de que la educación y no la vida elegante y refinada era lo que un alemán debía ostentar, Federico el Grande, por ejemplo, apoyó vehementemente las universidades a fines del siglo XVIII. La corona asumió progresivamente un interés activo en la ayuda económica y sustento de ellas. Y con la fundación en 1809 de la universidad de Berlín se produciría una ruptura deliberada con la universidad medieval, esto es, en lugar de enfatizar las facultades de leyes teología y medicina, esta nueva universidad pretendió principalmente promover el mero conocimiento, y sólo en forma secundaria entrenar estudiantes para carreras profesionales, políticas o del servicio civil. Así, poco a poco los demás centros de enseñanza fueron adoptando las nuevas exigencias y a asimilar el apoyo de los gobernantes y de los ciudadanos del país.

Dos características en estas universidades confirieron un particular estímulo a la vida académica: la libertad de enseñanza (*Lehrfreiheit*) y la libertad de aprendizaje (*Lernfreiheit*). La primera era importante no sólo para el desarrollo intelectual del estudiante particular, sino para el pueblo alemán en general. La libertad de enseñanza fue un aspecto de la creencia alemana en la libertad intelectual. *Lernfreiheit* significaba que los estudiantes asistían a lecciones sobre cualquier tema que fuera de interés para ellos, de quienes ellos prefirieran, y tan frecuente o infrecuentemente como ellos desearan. Excepto en las carreras profesionales de leyes y medicina no había cursos establecidos, y no era tomado ningún examen de grado hasta que el estudiante decidiera que él estaba preparado para dejar la universidad. La noción de *Lernfreiheit* implicaba también que los estudiantes podían transitar libremente de una universidad a otra. El

estudiante alemán fue alentado a ir en busca de los mejores profesores en su campo y dirigirse a escucharlos a las universidades donde ellos disertaban.

A la luz de las nociones de *Lehrfreiheit* y *Lernfreiheit* no es quizás sorprendente que en la Alemania del siglo XIX hayan aparecido un gran número de académicos. Una de las razones fue debido a la naturaleza *omniabarcativa* de la ciencia alemana (*Wissenschaft*), esto es, el científico alemán estaba educado en una filosofía que sostenía que cualquier cuestión entraba dentro del alcance de la ciencia; que cualquier tópico podía ser tratado en forma científica o *wissenschaftlich*. El énfasis, de esta forma, estaba puesto en la unidad de todo conocimiento. En contraste con los ingleses y los franceses para quienes ciencia significaba principalmente física y química, la amplia concepción alemana conducía en forma bastante natural a la investigación científica en todas las cualidades de la vida: en la música, en la literatura, en la biología, y en la mente humana inclusive.

Un buen ejemplo es el del fundador reconocido del primer laboratorio de psicología experimental en Leipzig, Wilhelm Wundt, quien comenzó estudiando fisiología en Tübingen y luego prefirió seguir con medicina en Heidelberg, y aprovechó su tiempo libre para trabajar con Johannes Müller en la Universidad de Berlín.

Y es precisamente Wundt, para iniciar el argumento de este apartado, quien bajo esta tradición intelectual alemana conceptualizaba de una forma muy particular el parentesco entre su *Völkerpsychologie* y la historia. Él juzgaba que durante las etapas iniciales de la humanidad procesos psicológicos, individuales y colectivos eran relativamente uniformes. Bajo la influencia de condiciones culturales cambiantes, como de personalidades fuertes y exclusivas que comenzaban a surgir, se introdujo una diferenciación entre procesos individuales y colectivos. Estos últimos, por ejemplo el arte o la religión, por ende asumieron una gran gama de formas distintivas. Así, ya no era el contenido superficial el que

revelaba los motivos *völkerpsychologische* sino el contenido mental subyacente más general (*geistiger Inhalt*) de validez universal en la base de estos fenómenos. De esta manera, el objetivo de la *Völkerpsychologie* era la de extraer estos principios comunes subyacentes de los registros históricos y datos etnográficos. De forma contraria, la historia para Wundt se interesaba en la comprensión de *acontecimientos singulares* y se asistiría de la psicología como ayuda a la interpretación de fenómenos históricos. Es evidente que la psicología de la cual hablaba era aquella individual que se abocaba a las acciones particulares. Pero él mismo señalaba que a diferencia de esa historia y esa psicología habría un vínculo entre las dos disciplinas en un nivel distinto, un estrecho vínculo entre la historia cultural y la *Völkerpsychologie*, que por cierto tendría como su última y más noble tarea "proporcionar pruebas sobre el origen de la *Kultur* y sus formas principales de desarrollo".²⁸⁰

Por *Kultur*²⁸¹ se refiere, en el contexto de su argumento, a la cultura humana en general. No obstante, habría que hacer explícito el significado de este término. En las *Lecciones sobre la Mente Humana y Animal*, escritas en 1893, Wundt empleó el término en un sentido corriente en el cual expresaba las formas superiores del intelecto y la creatividad humana. Encarnaba el concepto al arte, la ciencia, el conocimiento y las destrezas de nivel superior y con mayor sofisticación. En el *Methodenlehre*, en 1883, señalaba que *Kulturvölker* significaba pueblos civilizados; y en la edición posterior de la *Lógica* hace mención de las *Kultur-kreise* o áreas culturales, expresión que implicaba la universalidad de la cultura.

En la obra *Völkerpsychologie*, en el volumen 7, se encuentra una discusión crítica sobre la dicotomía de *Natur* frente a *Kulturvölker*. Generalmente la distinción la había hecho Wundt en base a la ausencia de historia y de un estado organizado, aunque él mismo apuntaba que los criterios eran demasiado vagos

²⁸⁰ Wundt, citado por Jahoda, 1992, p. 204.

²⁸¹ Para una amplia exposición sobre este término cfr. Jahoda, 1992, pp. 211 y ss.

para hacer una diferenciación exacta. Asentaba que no existía un *Naturvolk* sin elementos de *Kultur*, generados por el impulso evolutivo inmanente en el nivel del lenguaje, el mito y la costumbre, y en consecuencia, concurrirían distintos grados de cultura entre estos pueblos. Dentro de la misma obra, pero en el último volumen sobre cultura e historia, se abre del mismo modo la discusión: el límite absoluto de *Kultur* lo establecía la posesión de lenguaje que, al menos en una pequeña cantidad, presupone una vida mental (*Geistiges Leben*). Los orígenes para Wundt no eran fundamentales, sino la revisión de los productos y acontecimientos culturales críticos para el desarrollo, v. g. la invención del arado o la imprenta. Y aunque con ciertas objeciones a tales esquemas que dejaban fuera aspectos cualitativos de valores culturales, decía Wundt que estos últimos se encuentran implícitos en el concepto de *civilización*, que se experimenta como algo que se ha alcanzado activamente, diferenciado de la *cultura* que simplemente es el resultado de procesos históricos.

Después escribía Wundt: "*Kultur* es nacional. Se limita a la comunidad nacional particular [*Volksgemeinschaft*] que constituye una unidad coherente desde el punto de vista del lenguaje, la costumbre y la cultura intelectual [*Geistige Bildung*]; pero carece de la tendencia a superar esos límites, difundiendo los logros culturales adquiridos de manera más amplia".²⁸² En esta misma cita, de forma curiosa, Wundt identificaba el término *cultura* con aquel *Volkgeist* (espíritu de pueblo) de Herder, que por cierto era muy parecido a la conceptualización actual, de forma genérica, de cultura. También resolvía que los términos *Kultur* y *civilización* encarnan un ideal de humanidad como unidad bajo el liderazgo de las naciones avanzadas (*Kulturvölker*).

Para el apartado siguiente, *Antecedentes Animales del Hombre Cultural*, Wundt regresaba al concepto más amplio de *Kultur*, esto es, dedicado a los seres humanos en general. Aquí se refiere específicamente a características y productos específicos de los seres humanos, lenguaje, mitos y *Sitte*:

²⁸² Wundt, citado por Jahoda, 1992, pp. 212 y s.; paréntesis y énfasis en el original

Puesto que estos tres rótulos designan sólo las direcciones principales en las que la vida mental humana se distingue de la de otros seres orgánicos, y aunque cada una de estas direcciones comprende formas muy diferentes, todos estos factores y sus influencias sobre los hombres se pueden subsumir bajo el nombre colectivo de *Kultur*, de manera que considerando esto *Völkerpsychologie* y psicología cultural son conceptos equivalentes.²⁸³

Y se adicionaba a esta misma polémica otro tópico, a decir, el que ubicaría a la psicología de los pueblos también en una relación muy cercana al campo de la etnografía, de la etnología. Wundt recordaba a este respecto a uno de los más importantes geógrafos y a su aumento, ampliación y profundización de los asuntos referidos a los estudios modernos, en ese entonces, de la antropogeografía. En específico, Wundt alude a Friedrich Ratzel, aquel cuya fuerte presencia intelectual, y lo referente a sus ideas geopolíticas, fuera palpable en *El Mediterráneo* de Fernand Braudel. En sus muchos estudios particulares sobre los productos culturales de los pueblos, Ratzel mostró que la etnología no únicamente debía dar razón de la cualidad y habitación de los pueblos, sino que investigar, de la misma forma, cómo han conseguido sus hábitos físicos y espirituales. La etnología, ciencia de los orígenes de los pueblos en su expansión sobre el planeta, como también de sus exclusivas cualidades, subordinaba de algún modo en su desempeño los caracteres psicológicos presentes en estos pueblos. Valorando los pequeños productos artísticos, por ejemplo, se podría llegar a alcanzar un alto grado en su significación para explicar inmigraciones, mezclas y transferencias. De esta forma, la etnología de hecho sería esencial para la explicación histórica de los pueblos. Sin embargo, su papel no sería solamente la determinación de cómo son los pueblos en la actualidad, sino cómo han venido siendo, cómo han cambiado y cómo se han diferenciado. Y este es el principal criterio en el cual debía apoyarse la psicología de los pueblos, aseguraba Wundt,²⁸⁴ cuyo interés propiamente psicológico se encontraría al lado de la evolución espiritual. Si en efecto, la

²⁸³ Wundt, citado por *ibid.*, p. 213; énfasis en el original.

²⁸⁴ 1912, pp. 4 y ss.

psicología de pueblos se nutriría así de la etnología, la última debía consultar a la primera al considerar las cualidades espirituales.

Pero ¿a qué lleva esta relación?, Peter Burke²⁸⁵ asegura que el mismo Ratzel junto con Wundt habían producido asombrosamente investigaciones similares sobre los denominados pueblos de la naturaleza (*Naturvölker*). Y mientras Ratzel se concentraba en la adaptación de éstos al ambiente físico, rasgo perfectamente acorde con los estudios de Braudel sobre el Mediterráneo, Wundt lo hacía abocándose a sus mentalidades colectivas. De hecho, la expresión *Kultur-kreise* (áreas culturales), que el segundo utiliza, se había forjado como resultado de las enseñanzas del primero.

La principal obra de Ratzel, o por lo menos la mayormente presente dentro del escenario alemán, era la *Politische Geographie*, donde establecía vínculos entre las representaciones del espacio y la forma de la colectividad. Ideas que precedían a Wundt fincadas en la tradición etnológica alemana, y que influían en demasía sobre su pensamiento, incluyendo a personajes como Bastian y Klemm.

Pero regresando a la historia, Wundt advertía que: "con todo, no se puede desconocer que la Psicología de los pueblos hállese totalmente [...] en el mismo plano de experiencia que las otras ciencias empíricas, especialmente la Historia, de la que es fronteriza por el problema de los orígenes".²⁸⁶ Un tipo de historia muy peculiar: historiadores a finales del siglo XIX comenzaban a producir una especie de respuesta a la demanda de Spencer de una *historia natural de la sociedad*. Un descontento en contra de la tendencia dominante hasta entonces que concebía la historia en función de las acciones de figuras individuales; la historia que con Schlözet en Göttingen, Niebuhr, Ranke y su escuela, habría de ser la primera formulación de una historia científica. Karl Lamprecht denunciaba al *establishment* histórico alemán por su énfasis en la historia política y los grandes hombres y que

²⁸⁵ 1992, p. 19.

²⁸⁶ 1912, p. VII.

iba en dirección opuesta al objetivo de establecer leyes universales de desarrollo cultural-histórico. Era el Lamprecht quien se veía influido por la *Kultur der Renaissance in Italien* de Jacob Burckhardt alejado de Ranke y Hegel; el que reclamaba a los historiadores ocuparse más de temas sociales y psicológicos para abandonar los políticos; el que inspirara a Henri Pirenne, uno de los únicos padres intelectuales a quienes reconocían Marc Bloch y Lucien Febvre, a escribir su *Historia de Bélgica*; y el hombre que fuera precursor de la famosa *historia total* que se oponía a posturas históricas parciales. Efectivamente, Lamprecht²⁸⁷ proponía como medio para llegar a las leyes descritas una *Sozialpsychologie* científica que se ocupara de las condiciones culturales que influyen en la psique durante distintas épocas, más que de procesos individuales.

Las fases y acontecimientos históricos, para Lamprecht, eran esencialmente de naturaleza psíquica y, en consecuencia, cada etapa se caracterizaba por un estado psíquico colectivo (*Seelischer Gesamtzustand*) que pensaba como una especie de diapasón que penetraba todos los estados mentales y actividades en un período dado. Concepción de la historia que, en sus estudios de civilizaciones históricas y específicamente de la alemana, lo ubicaba estrechamente relacionado con la *Völkerpsychologie* de Wundt. De forma similar a Lazarus y Steinthal y su analogía entre procesos individuales y procesos colectivos, Lamprecht encontraba su *Sozialpsychologie* como una versión a gran escala de la psicología individual.

Y concretamente Lamprecht en su batalla contra el enfoque político e individualista de la historia y su preocupación por las situaciones sociales de la época, se vió apoyado por el mismo Wundt quien en su *Lógica de las Geisteswissenschaften* (1908) lo elogiaba repetidamente. De hecho Lamprecht, quien conocía perfectamente las investigaciones de Wundt, creía que sus propias teorías dentro de la historia se complementaban con la *Völkerpsychologie*. Una buena parte de los factores considerados por Lamprecht tenían su correlato en la

²⁸⁷ Cfr. Jahoda, 1992, p. 184.

psicología de los pueblos. Ambos tenían la necesidad de complementar los famosos estudios experimentales e individuales, contemporáneos a ellos, con una perspectiva capaz de explicar los avances histórico-culturales.²⁸⁸

Pedía entonces Lamprecht una *historia colectiva* que alimentara sus conceptos de otras disciplinas existentes. Una de ellas era la *Völkerpsychologie*, y la otra era la antropogeografía practicada por Ratzel. Los tres eran tanto teórica como físicamente cercanos. Los tres eran colegas profesores en aquella Universidad de Leipzig que constituía uno de los centros intelectuales más poderosos y fructíferos de toda Europa. Y en esta misma universidad se enseñaba metódicamente la llamada *Kulturgeschichte* o historia de la cultura tan dominante en la tradición alemana.

En la *Kulturgeschichte* Lamprecht se interesaba tanto por alcanzar las generalizaciones y la reducción de percepciones empíricas a conceptos, como por sustituir el método descriptivo por el genético. Reflexionaba en que lo individual no podía ser entendido por la ciencia, pero un amplio sector de la actividad social podía ser aprehendido a través de un *método colectivo*. En las sociedades, para él,²⁸⁹ existía una continuidad ininterrumpida de desarrollo que no surge de acciones libres de los individuos. Las fuerzas históricas colectivas determinaban en gran parte los destinos individuales aunque no se ignorara el papel del individuo en la historia. Recordando que Lamprecht fuera uno de los primeros que reaccionaran hacia la historia *positivista*, donde por cierto aún el mismo Ranke²⁹⁰ atribuía gran importancia a la psicología histórica en su *Historia de los Papas Modernos* siguiendo a Wilhelm Humboldt quien fuera también uno de los principales inspiradores de la *Völkerpsychologie*, afirmaba que la historia era una ciencia sociopsicológica.²⁹¹ Y ese enfoque lo ejercitó en su *Historia de Alemania* escrita en varios tomos y que mereciera una gran reseña en *L'Année Sociologique*

²⁸⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 186 y s.

²⁸⁹ Cfr. Olábami, 1992, p. 50.

²⁹⁰ Cfr. Le Goff, 1977, p. 89.

²⁹¹ Cfr. Burke, 1992, p. 25

durkheimiano. Un enfoque que, muy parecido al del mismo Durkheim como al de Henri Berr, implicaría la presencia de fuerzas colectivas de carácter económico y social que únicamente podrían conocerse a través del estudio de la conciencia colectiva, de la *psicología social*.

Sin adelantar aún algo de esta última expresión, el pensamiento de Lamprecht no sólo se veía permeado por Wundt o por Ratzel, estuvo también muy influido por Marx y Comte, y estaba inserto en un debate con un objetivo claro: la reunión de diversas perspectivas sociales para reclamar un espacio propio de las *Kulturwissenschaften* y una lucha contra el individualismo y contra las nociones biologicistas de procesos colectivos. Una tradición donde, por ejemplo, la *Völkerpsychologie* adquiría una gran importancia en la mayor parte de Alemania, tanto en el ámbito académico, como en el vocabulario común entre el público educado a principios del siglo XX. Y aunque se utilizaba el término de una manera más amplia, sus repercusiones se manifestaban igualmente en las ideas etnográficas de la época, o como sucediera en una revista psicoanalítica internacional en la cual se incluía una sección para la *Völkerpsychologische* donde Reik en 1915 aportaba un artículo sobre La cueva como un símbolo *Völkerpsychologisches* del cuerpo femenino.²⁹²

Era un enfoque que en ningún momento había roto con sus raíces históricas siempre respaldado en las polémicas y luchas nacionales tan presentes en Alemania durante todo el siglo XIX y principios del XX. El énfasis en la comunidad cultural nacional, en la alemana, fue el principal soporte hacia la teorización en cualquiera de sus modalidades. De hecho Wundt casi al final de su vida aceptaba que gran parte de su proyecto se podía describir como una *psicología cultural*. Su idea central era que los procesos psicológicos complejos dependían de la cultura. Y en algún momento de su vida intentó cambiar el nombre de su *Völkerpsychologie* por *Kulturpsychologie*. Un rasgo que identificaba

²⁹² Cfr. Jahoda, 1992, p. 210.

el término *Kultur* muy cercano a una interpretación de cultura en términos actuales.

Y para regresar y explicar qué significaba para Lamprecht, y para ese entonces, psicología social habría que considerar un cambio de nacionalidad más que un cambio de tradición: Henri Berr, francés fundador de la *Revue de Synthèse Historique*, tenía una concepción muy parecida a la de Lamprecht en cuanto a las fuerzas históricas que determinaban el curso de las sociedades. Él consideraba que no había que confundir los rasgos y los caracteres específicos de las sociedades con los del individuo.²⁹³ Era necesario, comentaba, tener en cuenta las instituciones creadas por la colectividad y remontarse a las causas psíquicas que les proporcionan matiz individual. Y así, "no podría tener valor alguno una explicación que pretendiera enlazar los hechos de la Historia con fenómenos físicos sin determinar la influencia del elemento psicológico".²⁹⁴

En primer lugar, se retiraba de la problemática histórica que insistía en recoger las contingencias individuales y subrayar lo particular en el individuo, distinguiendo entre los individuos a quienes las circunstancias o su propia naturaleza han conducido a dirigir los acontecimientos humanos. Él le llamaba a esta interpretación un *atomismo histórico*.²⁹⁵ De forma análoga, hacía mención de rasgos psíquicos que se insertarían dentro de los estudios históricos con una presencia consistente. Berr, quien se instruyera en la escuela alemana, ostentaba referentes psicológicos conformes a esa tradición, y en específico la psicología a la que aludía era la de Wundt. Argumentaba que éste al estudiar los procesos psíquicos en que se apoya el desarrollo general de las sociedades humanas y la creación de las producciones intelectuales colectivas de valor general, se inclinaba hacia una psicología colectiva.²⁹⁶ Y señalaba determinadamente, "por lo demás, esta Psicología no es la Psicología Social".²⁹⁷

²⁹³ 1911/52, p. 70.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 33.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 72.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 110.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 110.

Cuando Ross y McDougall en 1908 lanzaban sus manuales, estos sí con la significación moderna de psicología social, únicamente coexistían en el escenario algunas vertientes al respecto: la psicología individual, la psicología de los pueblos y la psicología de masas. Berr al tanto de estas vías, reivindicaba el proyecto de Wundt para construir una nueva dirección para la disciplina histórica. Y con tales nociones de la psicología no únicamente la situaba como auxiliar de la historia, la declaraba propiamente una *psicología aplicada*. Sin embargo precisa una articulación aún más profunda: "en resumen, resulta que la Historia es la Psicología misma; es el nacimiento y el desarrollo de la *psyché*. Debemos procurar suscitar una Psicología histórica, genética, que justificará a los filósofos idealistas de la Historia y que, sin embargo, les resultará totalmente diferente, ya que será experimental, en vez de ser una construcción".²⁹⁸

En efecto, esa era la psicología que describía Lamprecht y particularmente la que Henri Berr en su *Revue de Synthèse Historique* se disponía a conseguir alentando a los historiadores a colaborar con otras disciplinas, principalmente la psicología y la sociología. Su expectativa era producir lo que denominaba una *psicología histórica o colectiva*.²⁹⁹ Decía en su famosa tesis *L'Avenir de la Philosophie*, publicada en 1899: "El espíritu es producto de la historia; la historia es la concreción del pensamiento. Psicología de la humanidad, psicología de los pueblos, psicología biográfica: se multiplican los ensayos diversos. Y todos esos conceptos aspiran a fundirse al absorber la erudición. Hay una psicología histórica en vías de elaboración, sin haber hallado aún su forma definitiva".³⁰⁰

Una historia que conjuntada con la psicología que pensaba rechazaba las especializaciones abusivas y las divisiones prestablecidas, y se volvería a encontrar, en el plano de los discursos y prácticas científicas, con la auténtica unidad de las ciencias humanas. En el esquema de Berr el hecho histórico tenía que ser repensado en función de un tema en continuo progreso en el tiempo y,

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 164; énfasis en el original.

²⁹⁹ Cfr. Burke, 1990, p. 19; Moya López, 1996, p. 66.

³⁰⁰ Citado por Mandrou, 1961, p. VII.

para ello, la unidad disciplinar se debía identificar con una psicología histórica unificadora, y la historia con una ciencia de los comportamientos.³⁰¹

La *síntesis* era el punto clave para llevar al cabo su proyecto. Síntesis que para Berr representaba "hacer historia de las concepciones de la Historia y tratar de destacar, de extraer de ese prolongado y múltiple esfuerzo, los resultados logrados y las hipótesis valederas. [...] es estudiar, con ayuda de los hechos, pero teóricamente, *in abstracto*, la acción de un determinado orden, de un determinado elemento explicativo, o de los diversos elementos explicativos. [...] dedicarse al estudio de una parte determinada de la historia concreta no para exponer pura y simplemente sus hechos en su diversidad y en su sucesión sino para comprobar el valor de una hipótesis y para precisar la acción de los elementos explicativos".³⁰²

Y puntualmente lo había conseguido, en su revista escribieron entre otros Boutroux, Lamprecht, Lacombe, Xénopol, Durkheim, Rickert, Croce, Simiand y Mantoux, además de Febvre y Bloch, aunque ya en otro momento. Conformaba un puente entre la tradición practicada por los intelectuales alemanes y la que se fortalecía dentro del escenario francés sin significar por ello un cambio por completo en la *episteme* dominante. De hecho Lukes observa que entre las escuelas pertenecientes a Durkheim y a Berr se establecieron estrechos lazos tanto a nivel temático como metodológico.³⁰³

Y en ese cambio de estafeta hacia el grupo francés el maestro de Henri Berr, Émile Boutroux, figuraba como uno de los pilares hacia la *nueva* conceptualización de la ciencia social. Éste había sido también maestro de Durkheim quien instituyera la sociología como una disciplina académica, mas haciéndolo como descendiente directo de Comte. Procediendo así, en Durkheim la influencia de Comte no fue ni la única ni la más dominante. La de Boutroux y la de la tradición neocrítica de la que provenía, tampoco totalmente separada del

³⁰¹ Cfr. Revel, 1978, p. 81.

³⁰² 1911/52, p. 261; énfasis en el original.

³⁰³ 1973, p. 390.

pensamiento comteano, poseía mayor peso. Durkheim acompañaba a Comte en su clasificación de las ciencias y tópicos como el sujeto y el método de la disciplina, como lo social en cualidad distinta de lo económico, y en la organización del trabajo y la naturaleza de la sociedad. Lo hacía censurando a Spencer frente a Comte. Pero poco a poco se fue distanciando de él, rehusaba su metafísica positiva y comenzaba a llamarse personalmente *racionalista* más que *positivista*. En *Las Reglas del Método Sociológico* reprochaba globalmente a Comte y a su aplicación del método histórico a la sociología.³⁰⁴

En fin, el pensamiento de Durkheim y sus contemporáneos, entre ellos Berr, se veía plagado de un insistente acento comteano, que progresivamente desaparecía, y de la influencia directa de Boutroux y su énfasis en el neokantismo francés. Coincidió en este punto Celestin Bouglé, uno de los más importantes discípulos de Durkheim y pieza fundamental en la segunda época del *Année Sociologique* a la muerte de su fundador, que consideraba en un artículo en 1930 que la filosofía durkheiminana no era sino un kantismo corregido y completado con el comtismo.³⁰⁵

Pero los acontecimientos sucedían progresivamente, y recurriendo de nueva cuenta a esa demanda de una historia natural de la sociedad de Herbert Spencer, donde él mismo se quejaba de las biografías de monarcas que no arrojaban ninguna luz sobre la ciencia de la sociedad,³⁰⁶ Émile Durkheim así, descartaba los hechos particulares por considerarlos manifestaciones superficiales, lo aparente antes que la verdadera historia de una nación en específico. Su principal preocupación, de forma general, era subsumir lo variable bajo lo permanente, lo individual bajo lo social.³⁰⁷

³⁰⁴ Cfr. Olábarrí, 1992, p. 46.

³⁰⁵ Cfr. Lukes, 1973, p. 55.

³⁰⁶ Cfr. Burke, 1990, p. 17.

³⁰⁷ 1912, p. 407

Su juicio sobre la psicología era muy similar al de la historia, advertía una imposibilidad de explicar los hechos sociales en términos de una psicología del individuo. Testimonio que discurría paralelamente al reclamo de los historiadores en cuanto a la historiografía positivista. E iba a insistir en lo que expresaba el vocablo psicología: "cuando decimos psicología a secas, entendemos psicología individual, y convendría, para la claridad de las discusiones, restituir ese sentido a la palabra. La psicología colectiva es la sociología por completo; ¿por qué no servirse de esta última expresión? Inversamente, la palabra psicología ha designado siempre la ciencia de la mentalidad en el individuo; ¿por qué no conservarle este significado? Se evitarían, de este modo, no pocos equívocos".³⁰⁸

Esta diferencia la compartía, si no es que la había heredado plenamente, con Wilhelm Wundt. La distinción entre las representaciones colectivas, estudiadas por la sociología, o psicología colectiva ateniéndose al comentario precedente, y las representaciones individuales estudiadas por la psicología, análogamente se hallaba en la oposición y complementariedad que Wundt proponía en cuanto al objeto de estudio de la *Völkerpsychologie* y su psicología experimental. Ninguno de los dos advertía esta correlación, o la aceptaba, pero significaba la continuidad en el itinerario formulado por la tradición alemana. En las *Reglas* y en *El Suicidio* Durkheim insistía en que las características propias de la sociedad no podían ser explicadas en términos de una simple psicología de los individuos. La misma peculiaridad se encontraba en la reiteración de Saussure en la que el lenguaje es un *hecho social* que no puede ser explicado en términos puramente individuales.³⁰⁹ A final de cuentas Durkheim había estado inscrito en las cátedras de Wundt durante su estancia en Alemania, como Saussure en la Universidad de Leipzig.

En tal caso, tanto Wundt como Durkheim afirmaban que las mentes individuales estaban reunidas en una mente colectiva. El desarrollo de esta idea

³⁰⁸ 1898, p. 49.

³⁰⁹ Cfr. Farr, 1983a, pp. 118 y s.

iba en una dirección en la que el primero predominaba el lenguaje, mientras que en el segundo la religión. Y concurriría otro aspecto, el contraste que Durkheim realizaba entre conciencia colectiva y representación colectiva, los dos sinónimos, donde por un lado identificaba a la estructura simbólica de sociedades simples, primitivas, segmentadas, no diferenciadas, y por el otro, a estructuras correspondientes a sociedades complejas, diferenciadas, acudiría de manera explícita a la oposición de Wundt entre *Natur* y *Kulturvölker*. En el primer caso, y correspondiendo a sociedades simples o mecánicas, Durkheim las registraba con una pequeña o nula división del trabajo, cerradas sobre sí y con una estructura social escasamente compleja. En ellas no habría distinción entre lo público y lo privado, serían sectores totalmente homogéneos. Cada uno de los miembros de esa sociedad estaría reglamentado, en sus creencias y sentimientos, por la conciencia colectiva. Por el contrario las sociedades complejas u orgánicas se constituirían ellas no por una repetición de segmentos similares y homogéneos, sino por un sistema de órganos diferentes, cada uno con una función especial y formados de partes diferenciadas. Se distinguiría entre lo individual y lo colectivo, o de manera precisa, lo colectivo se fundamentaría en el reconocimiento de lo individual y de su derecho a un desarrollo autónomo. Lo fundamental aquí es el surgimiento y establecimiento de complejos sistemas de relaciones entre múltiples grupos en el ámbito de la vida social.³¹⁰

Salta a la vista la dicotomía wundtiana, en su primera acepción, que inscribía más un nivel de desarrollo que la posesión de cultura y donde la dicotomía pudiera ser primitivo-civilizado, que apuntaba que los *Naturvölker* adolecían de un estado organizado y la elaboración de productos y acontecimientos críticos para el desarrollo de una cultura propiamente dicha. También resolvía que de una forma genérica *Kulturvölker* implicaría naciones avanzadas, con una clara y sólida organización social y política obviamente. Tal vez una de las diferencias, que serían menores a sus mutuas implicaciones, es que mientras el modelo de Wundt se asociaba hondamente a la propia historia y

³¹⁰ Cfr. Durkheim, 1893.

civilización alemana, el de Durkheim iba encaminada hacia una conceptualización más global en la estructura de las sociedades mundiales, aunque recordando que muchos de sus estudios estaban focalizados en tribus australianas.

Pero era tan pronunciada la correspondencia entre Durkheim y la escuela alemana que Deploige, académico de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Lovaina, en una serie de artículos publicados en 1906 y 1907 en la *Revue Néo-Scolastique*, recogidos y ampliados posteriormente en un libro publicado en 1911, *El Conflicto de la Sociología y la Moral*, había elaborado una crítica conservadora de la nueva ciencia positiva de la moral, veía en la nueva sociología un asalto contra la moral cristiana y acusaba a Durkheim de seguir la línea de pensamiento dominante en Alemania (Wundt, Schmolter, Wagner, Schaeffle).³¹¹ El mismo Durkheim aceptaba que en Alemania es donde en su época de estudiante había buscado su principal inspiración.³¹²

Pero a la par Durkheim era discípulo del psicólogo francés Théodule Armand Ribot, quien afín a los asociacionistas y sosteniendo en lo fundamental tendencias naturalistas agregó a estas últimas motivos sociales. Produjo³¹³ la teoría fisiológica, llamada motora, de la atención, y redujo su proceso a las mismas reacciones motoras de orientación que a menudo la acompañan. Inscibía una distinción entre la atención involuntaria y la voluntaria declarando esta última fenómeno *sociológico*. Consideraba asimismo la atención voluntaria como una *adaptación a las condiciones de la vida social superior*. Decía que se podría demostrar fácilmente que antes del nacimiento de la civilización la atención voluntaria no existía, o irrumpía por momentos como el brillo fugaz de un relámpago. Identificaba el trabajo como la forma concreta más saliente de la atención.

³¹¹ Cfr. Ramos, s. f., p. II.

³¹² Cfr. Lukes, p. 393.

³¹³ Cfr. Rubinstein, 1963, pp. 432 y s.

Paralelamente, en la *Lógica de los Sentimientos*, Ribot pone de manifiesto que en la vida emocional se manifestaba un plano individual, referido al ámbito de la fisiología y de la biología, y otro más social. Mencionaba que los problemas finales de su *Lógica* eran problemas meramente sociológicos. A la par y de forma final sostenía que la psicología empezaba con la biología y alcanzaba su coronamiento en la sociología. Señalaba: "la psicología, una vez llegada a determinado estadio de su desarrollo, resulta inseparable de la sociología".³¹⁴

Similarmente trabajó en su *Psicología de las Emociones* (1897) con la simpatía siempre apegado al modelo de Spencer. E invariablemente frecuentaba el debate de la ciencias humanas con la misma insistencia que lo hicieran Wundt, Lamprecht o Ratzel. Por ejemplo, cuando la etnología se mostraba insuficiente para dar una explicación acabada de las diferencias culturales y se auxiliaba de la psicología, Ribot, desde la psicología, pediría una perspectiva etnológica. De hecho, en 1870 demandaba una *etología* de los pueblos y de las razas que conjuntamente a otras posiciones solidificaría el desarrollo de la *Völkerpsychologie*.³¹⁵

Intervenía entonces Ribot fielmente en ese cambio de nacionalidad dentro de la práctica teórica gestada por la ciencia germana. Pero finalmente una de las figuras más representativas del movimiento intelectual francés fraguaría completamente esa *desalemanización* de la ciencia social y sentaría las bases de la ulterior *coyuntura o episteme* ya de corte francés: Lucien Lévy-Bruhl. Egresado de la Escuela Normal y perteneciente a la generación de Jaurès, Bergson, Lanzón y Reinach, fue profesor de filosofía a los 22 años; en 1895 ya enseñaba en la *Normal* y cuatro años más tarde en la *Sorbona*, donde suplantaba a Boutroux en la cátedra de historia de la filosofía moderna en la cual sería titular en 1908. También sucede a Victor Delbos en el *Instituto* y a Ribot en la dirección de la *Revue Philosophique*.³¹⁶

³¹⁴ Citado por Lukes, 1973, p. 391.

³¹⁵ Cfr. Munné, 1986, p. 27.

³¹⁶ Cfr. Weinberg, 1944, p. 7.

Su primera obra relevante aparece en 1910 y se titula *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures. La Mentalité Primitive*, escrita doce años más tarde, significó un gran acontecimiento dentro del escenario intelectual europeo. Mereció una reunión especial de la *Sociedad Francesa de Filosofía*, en 1923, durante la cual Marcel Mauss y Max Weber comentaron y objetaron su trabajo.³¹⁷ El libro afronta las cuestiones relativas al tiempo, espacio, causalidad y orientación de este tipo de mentalidad.

Suponía Lévy-Bruhl en esta obra que la mentalidad *primitiva* difiere de la *moderna* no por un mayor o menor grado de desarrollo, sino porque sería *cualitativamente* diferente, y estaría orientada totalmente opuesta. Reparaba en observaciones que argumentan que entre los *primitivos* concurriría una decidida aversión por el razonamiento o aplicaciones deficientes de los estándares universales de la lógica y de la ciencia, verdad y falsedad, error y validez, practicidad y eficiencia, o los más elementales, ley de no contradicción o del tercero excluido, advirtiendo al mismo tiempo que esta aversión o mala aplicación no proviene de una incapacidad radical o de una imposibilidad natural de su entendimiento, sino que se explica mejor por un conjunto de *hábitos* que orienta la forma y objeto de su actividad *espiritual*. Lo que encontraba del mismo modo es una peculiar y corriente aplicación de su *espíritu* a objetos en cuyos fines persiguen su inmediatez. Es decir, en la mentalidad *primitiva*, *prelógica*, se atribuirían causas *inmediatas* y *directas* de los sucesos y dirigidas a potencias místicas, mientras que en la mentalidad *lógica* se buscarían las causas *mediatas*. Los antecedentes necesarios y suficientes, para la mentalidad moderna, serían para ellos completamente secundarios; la causa verdadera es de esencia mística y eficiente. Él mismo decía:

Primero, no se ve por qué el seguimiento de intereses exclusivamente materiales, ni tampoco por qué el pequeño número de objetos ordinarios de representaciones, tendrían necesariamente por consecuencia la incapacidad de reflexionar y la aversión por el razonamiento. Por el contrario, esta especialización, esta concentración de fuerzas del espíritu y

³¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 9.

de la atención sobre un número restringido de objetos con exclusión de otros, debiera tener por consecuencia siempre una especie de adaptación exacta, precisa, tanto intelectual como física, a la búsqueda de estos objetos, y esta adaptación, que por ser intelectual, implicaría un cierto desarrollo del ingenio, de la reflexión y de la destreza en ajustar los medios más apropiados para obtener el fin perseguido. Es en efecto lo que ocurre en la mayoría de los casos.³¹⁸

Igualmente su representación del espacio no concatenaría íntegramente con el de la mentalidad moderna concibiéndolo como un *quantum* uniforme e indiferente. Se les aparecería mejormente cargado de cualidades: sus regiones con virtudes propias participarían de potencias místicas que allí se les revelan; participarían de todo lo que allí se encuentra habitualmente. Estaría más bien sentido que representado y las diferentes direcciones y situaciones en el espacio se distinguirían cualitativamente unas de otras.³¹⁹ Lo mismo pasaría con el tiempo, en la mentalidad *lógica*, sin que se tenga que reflexionar lo bastante sobre ello, los acontecimientos siempre serían irreversibles y con intervalos determinados y mensurables; también un *quantum* homogéneo, divisible en partes idénticas entre sí y que suceden con una perfecta regularidad. La representación del tiempo, en la mentalidad primitiva, sería sobre todo cualitativa, vivida y con una distintiva vaguedad. Observaba Lévy-Bruhl que la mayoría de las lenguas primitivas son tan pobres en medios para expresar las relaciones temporales como ricas para las relaciones espaciales. Con frecuencia un acontecimiento futuro era considerado como cierto, y les provocaba una fuerte emoción y era sentido como presente ya.³²⁰

Una tesis que iría en oposición a la línea que va desde Kant y su argumento en el que el tiempo y el espacio son condiciones formales *a priori* de todos los fenómenos en general sostenido en su *Crítica de la Razón Pura*, como en la que mantiene Bergson en *Materia y Memoria* donde se concibe el tiempo como un *quantum* homogéneo por una confusión de la duración viviente con el espacio; y hasta la de unos años posterior de Martín Heidegger en *El Ser y el Tiempo* donde

³¹⁸ 1922, p. 33.

³¹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 88 y s.

³²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 385.

la temporalidad sería la unidad originaria de la estructura de la preocupación, en el sentido ontológico de la existencia.³²¹ Y declaraba que sólo en las sociedades ya desarrolladas se debilitan y tienden a disociarse las prerrelaciones místicas cuando se fortalece el *hábito* de dar importancia a las relaciones de las causas mediatas y sus efectos; entonces, el espacio deviene homogéneo en las representaciones y el tiempo comienza a serlo a la par.

Y aunque para Lévy-Bruhl realmente existían similitudes entre ambas mentalidades, se abocó a sus principales diferencias. Pretendía determinar la orientación de la mentalidad primitiva: de qué datos dispone, cómo los adquiere, qué uso hace de ellos, y cuáles son sus *marcos* o contenidos de su experiencia. Una tarea que lo habría de llevar a aclarar y describir ciertos *hábitos mentales* y la forma en que difieren éstos de la mentalidad moderna.

En cuanto a su adjetivo de prelógica solamente quería significar que no se limita ante todo, como la moderna, a *abstenerse de la contradicción*. *Obedece a la ley de la participación*. Y de hecho su empresa se dedicaría al estudio de la mentalidad primitiva y a las representaciones colectivas de las cuales sus instituciones derivan. Así, la actividad mental de los primitivos ya no sería interpretada de antemano como una forma rudimentaria de la moderna, como infantil o patológica, sino contrariamente *normal* en las condiciones en que es ejercida, complejizada y desarrollada. La diferencia se situaría en que los datos y los mismos *marcos* de experiencia no coinciden entre estas dos mentalidades. El mundo de la experiencia en su conjunto no se presentaría igualmente para las dos. La moderna es conceptual y la otra no lo es. Y en la segunda la mayor parte de las representaciones colectivas que utilizan poseen un carácter emocional muy pronunciado y las prerrelaciones establecidas entre ellas son muy a menudo de naturaleza impermeable a la experiencia.³²²

³²¹ Cfr. Lévy-Bruhl, 1922, pp. 89 y s.; Weinberg, 1944, p. 10.

³²² Cfr. Lévy-Bruhl, 1922, p. 91.

Una correspondencia, la de Lévy-Bruhl, con aquella de Durkheim en la que las llamadas categorías del entendimiento, nociones de tiempo, espacio, género, número, causa, personalidad, etc., se admitirían con un origen social. Las categorías serían representaciones esencialmente colectivas traduciendo ante todo estados de la colectividad. Éstas mismas cambiarían según los lugares y los tiempos; un tipo particular de necesidad moral que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad. Expresarían las relaciones más generales que existen entre las cosas y dominan, por consiguiente, todo detalle de la vida intelectual. Serían las categorías instrumentos de pensamiento que los grupos humanos han forjado laboriosamente en el curso de los siglos y donde han acumulado lo mejor de su capital intelectual, afirmaba Durkheim.³²³

Lévy-Bruhl cuando introduce su noción de evolución en la esencia misma de las categorías mentales, no postulaba un desarrollo abstracto, sino un proceso vinculado al de la sociedad. Consideraba a la moral como relativa, variando de acuerdo a las propias situaciones. Así, se alejaba, al igual que Durkheim, de la concepción *a priori* de valores éticos intemporales, y consecuentemente su estudio correspondería a una rama de la sociología y no de la metafísica. Y esa oposición a todo intento metafísico de fundamentar la moral, considerando los *hábitos mentales* condicionados históricamente, sería la característica más elemental que lo posiciona dentro de la misma línea durkheimiana. El paralelo entre los estudios concernientes a la conciencia colectiva, sociedades primitivas, y las representaciones colectivas, sociedades modernas, encontraría su homólogo en Lévy-Bruhl al discurrir a través de dos tipos de mentalidad. Aunque el pensamiento de Durkheim se encontraba más vinculado al de Wundt y su dicotomía *Natur-Kulturvölker*, Lévy-Bruhl salvaba, al igual que él, la separación arbitraria y total entre estas dos clases de mentalidad:

Es el conjunto de condiciones sociales lo que hace que ésta o aquella predomine más o menos, en tal grupo o en tal individuo.³²⁴

³²³ 1912, p. 17.

³²⁴ Citado por Weinberg, 1944, p. 12.

Y si Lévy-Bruhl partía desde Durkheim donde las instituciones y costumbres mismas son aspectos o formas de representaciones colectivas, y donde uno y otro reconocen que en decurso de la historia se han sucedido diferentes tipos de conciencia o mentalidad, surgen algunas dificultades. Si Lévy-Bruhl postulaba que entre las dos mentalidades no hay diferencias tajantes como para excluirse, parecen romperse los vínculos evolucionistas entre las dos perspectivas. Jean Piaget, intentó resolver las divergencias surgidas al respecto estableciendo una diferencia entre función y estructura: "la función puede permanecer común en todos los estadios de la evolución, mientras que la estructura o el órgano se modifican. Así, todos los seres vivos asimilan. Ésta es una función invariable, la base de la vida. Pero unos tienen estómago, otros no; los órganos, la estructura de la asimilación se modifican infinitamente".³²⁵ Visto así los dos matices parecen no contradecirse conviniendo con Durkheim que existiría una continuidad del desarrollo mental de la humanidad que se refiere a las funciones del pensar, y con Lévy-Bruhl que los asuntos concernientes a la mentalidad primitiva y moderna se ubicarían dentro de la estructura del pensar.

* * *

De cualquier forma, y en primer lugar, las ideas tanto de Lévy-Bruhl como de Durkheim llevan directamente a la reconceptualización de lo que la matriz alemana de pensamiento había fraguado sólidamente durante todo el siglo XIX. Apuntando que la influencia de las universidades se esparció a través de todas las disciplinas sociales, un cúmulo importante de intelectuales fueron no solamente influidos por Wundt sino por la educación que se gestaba en ese país.³²⁶ En Leipzig estuvieron Malinowski, fundador de la antropología social inglesa; Saussure, quien hacía lo propio con la lingüística; y directamente inscritos con Wundt, G. H. Mead, padre del interaccionismo simbólico, y W. H. Thomas,

³²⁵ Citado por Rubinstein, 1963, p. 456.

³²⁶ Cfr. Farr, 1983, pp. 122 y s.; este artículo contiene no únicamente las influencias sobre los simpatizantes de la *Völkerpsychologie*, sino también sobre los que percibían positivamente la psicología experimental de Wundt.

sociólogo quien junto con Znaniecki ejercitara en sus primeras versiones la teoría de las actitudes. Sensibles a la *Völkerpsychologie* fueron Franz Boas, antropólogo fundador de una importante escuela de antropología cultural estadounidense, y el mismo Freud, que escribió su *Tótem y Tabú* como una versión contraria a la de Wundt sobre la etapa totémica en la evolución del hombre escrita en sus *Elementos*. Sin embargo, comenta Kurt Danziger,³²⁷ tal vez el más afamado historiador de la psicología social, que en la versión en específico de Wundt existía algo anacrónico aún con el mismo término con que la *Völkerpsychologie* se identificaba. Entre tanto los voceros de esta vertiente dejaban en claro que los grupos a los que se abocaban eran cualquier grupo caracterizado por una cultura propia, el grupo nacional siguió siendo el prototipo para los demás. Mientras que los conflictos de clase, la industrialización y los fenómenos de masa irrumpían en el escenario europeo, la comunidad cultural era, en el mejor de los casos, irrelevante ya para la mayor parte de los estudios sociales prácticos, y en su parte más negativa ideológicamente sospechoso. Y peor aún, los ideólogos más agresivos del nacionalismo la rechazaban por sus aspiraciones científicas y universalistas, y los tecnólogos sociales la consideraban como un misticismo irrelevante.

Recordando que Wundt escribió su última obra a una edad muy avanzada y bajo el efecto profundo de la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial, su legitimidad social, y la de casi toda la escuela alemana, había perdido demasiada fuerza, y casi por completo las razones para un rechazo patriótico hacia una cultura nacional eran obvias. La *episteme* alemán se volvía anacrónica hacia el segundo cuarto del siglo XX.

Exactamente, y en segundo lugar, cuando el pensamiento de Lévy-Bruhl y ya no tanto de Durkheim sino de sus seguidores y asociados al *Année Sociologique* tomaban las riendas hacia la nueva dirección en los estudios sociales en el viejo continente, fue tal la influencia ejercida sobre el ulterior

³²⁷ 1983, pp. 143 y s.

desarrollo de las investigaciones que, aunque con sus discrepancias, se encuentra una muy amplia variedad de autores retomando la misma vertiente teórica. Marcel Mauss, sobrino de Durkheim, Hubert, Hertz, Bouglé, y hasta Jean Piaget en *La Représentation du Monde chez les Enfants* y Paul Masson Oursel en su *Philosophie Comparée*, eran tributarios de ese pensamiento, aunque los dos últimos más en el sentido propuesto por Lévy-Bruhl.

Y el mismo Marcel Mauss³²⁸ calificaba aquella tradición de tiempos heroicos, de 40 años de esfuerzos. No obstante hablaba concretamente de la psicología y la sociología que habían colocado a las disciplinas por fuera de la órbita de los teólogos y los dialécticos del alma, del ser y del bien en sí mismo: de Fechner, Wundt y Waitz en Alemania, de Romanes y Lubbock en Inglaterra, y de Ribot y su gran amigo Espinas en Francia. Gracias a ellos, decía, se sabe que existen dos mundos concretos: por un lado el de la conciencia, por otro, el de la conciencia colectiva y de la colectividad. E igualmente el conocimiento de dos realidades de la vida y de la naturaleza, he indicaba posiblemente el punto de partida de la tradición francesa, una, que ha permitido trabajar sobre la historia natural del hombre que vive en sociedad, y otra, sobre la teoría de los fenómenos de la conciencia individual.

3.1.2. Tradición Francesa

Entonces pues, dentro de la psicología existía ya una tendencia que partía del individuo, la experimental, pero se desarrolló a la par, y frente a ésta, otra que suponía que el individuo, y su psique, eran producto por completo de la sociedad. Y aún más lejos, la posesión de una mente perteneciente a un grupo, comunidad, sociedad o nación propiamente dicho. El germen de la corriente llamada por Pariguin³²⁹ tendencia sociológica se localizaba en las ideas del Durkheim, quien

³²⁸ 1924, pp. 274 y s.

³²⁹ S. f., pp. 29 y s.

en algún momento comenzaba a llamar a la sociología una *ciencia esencialmente francesa*,³³⁰ del antropólogo Lévy-Bruhl y del psicopsicólogo Ribot. Incluía dentro de la misma corriente, y naturalmente en otra *coyuntura*, a Charles Blondel, a Jean Piaget y a, curiosamente también llamado psicopsicólogo, Maurice Halbwachs. Ellos en su conjunto se caracterizaban por reconocer el principio de que la psicología colectiva se hallaba socialmente condicionada. Principio expuesto anteriormente por Saint-Simon, reconocido por Durkheim como el padre de la sociología, quien hacía hincapié en la trascendencia del medio social, específicamente de las relaciones humanas, para la formación de la conciencia del individuo. El tardío Comte daba gran relevancia al principio que afirmaba el carácter socialmente condicionado de la psique humana apartándose de la concepción biológica. De hecho durkheimianos de primera línea como Halbwachs o Lévy-Bruhl citaban en los años veinte y treinta a Comte como a un maestro,³³¹ aunque parece que su influencia iba más en la línea comteana de Boutroux. El mismo énfasis puede registrarse tanto en la obra de Ribot como en la de Durkheim.

A. N. Leóntiev³³² manifiesta que esta corriente realizaba una aportación inestimable para la psicología, sobre todo en el esclarecimiento de problemas concernientes a la memoria y las representaciones del tiempo, así como al desarrollo del pensamiento lógico en relación con el desenvolvimiento del lenguaje y al origen de los sentimientos superiores y de las llamadas conductas sociales, i. e., costumbres en general y diferenciadas, ceremonias, etc.

Y en el espacio que correspondía a la historia ya había hecho camino Lamprecht seguido de Henri Berr contra las posturas individualistas y políticas existentes. Burke³³³ menciona que si en 1920 un adivino hubiera pronosticado que pronto nacería un nuevo estilo de historia en algún lugar de Europa, el país

³³⁰ Cfr. Lukes, p. 394.

³³¹ Cfr. Olábarrin, 1992, p. 45.

³³² Cfr. Pariguin, s. f., p. 30.

³³³ 1990, 104.

señalado habría sido evidentemente Alemania y no Francia. La Alemania de Friedrich Ratzel, Karl Lamprecht y Max Weber. Sin embargo no había sucedido eso, aparecería en escena la revista *Annales* para proyectar una nueva cara en los estudios históricos contemporáneos.

Era hasta aquí, y provisionalmente, declarado el cambio de nacionalidad y de una *episteme* relativamente diferente a la germana que hasta antes de la Primera Guerra Mundial había jugado un papel hegemónico en las investigaciones sociales. La guerra, el posterior ascenso de los nazis al poder y el ocaso en general de la cultura alemana había creado un vacío que progresivamente se iba llenando de obras y autores franceses. Una *coyuntura* que se abría en el período comprendido entre las dos guerras mundiales y que generaría, hacia inicios de los sesenta, la expansión final de una ciencia y cultura francesa a lo largo del mundo.

Efectivamente, la ruta Alemania-Francia iba de la geografía ratzeliana hacia la de Vidal de la Blache, y hasta la de Albert Demangeon; la sociología durkheimiana, con su acento alemán, y la de Simmel, dejaba paso a la de Gurvicht, Halbwachs y toda la escuela del *Année Sociologique*; la psicología wundtiana, de Fechner, desaparecía ante la de Blondel, Dumas y Wallon; la historia dejaba de ser rankeana y de Lamprecht para sucederse en la de Langlois y Seignobos, aunque positivistas al fin, junto con la de Febvre, Bloch y Perrin. Y articulaban todos un relevo macroteórico en el sitio predominante en la Europa de la primera postguerra.

Relevo que se iniciaría de forma precisa en la Universidad de Estrasburgo que acababa de reintegrarse a territorio francés y que por ese motivo recibía de los poderes públicos una atención preferente a fin de borrar las huellas de la anterior importa alemana. Se intentaba hacer de la universidad de esa ciudad recuperada una institución modelo y centro intelectual y científico representativo de Francia frente al alemán.³³⁴ Para ese objetivo se contrataron jóvenes

³³⁴ Cfr. Lara, 1984, p. 16.

profesores de máximo renombre en sus respectivos ámbitos: el psicólogo y médico Charles Blondel; los sociólogos Maurice Halbwachs, y quien junto con Blondel fuera alumno directo de Émile Durkheim, y Gabriel Le Bras, fundador de la sociología religiosa; el geógrafo Henri Braulig; y un grupo de historiadores que comprendía a Lucien Febvre, Marc Bloch, André Pïganiol, Charles Edmond Perrin y más tarde a Georges Lefebvre.³³⁵

La misma época donde había coincidido Febvre y Bloch, con sus cubículos continuos, y donde compartían interminables discusiones sus colegas. Las ideas de Blondel fueron en demasía importantes para Febvre, mientras que las de Maurice Halbwachs, y su estudio sobre los marcos sociales de la memoria publicado en 1925, hicieron lo correspondiente en Bloch.³³⁶ El ideal de Febvre y Bloch era que los historiadores aprendieran de las disciplinas cercanas. Los dos se acercaban a la lingüística y simpatizaban con los estudios de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva. Febvre se inclinaba hacia la geografía y la psicología. Conocía perfectamente la línea alemana de Ratzel aunque prefería el correlato francés *possibilista* de Vidal de la Blache. Su conocimiento de la psicología venía de su amigo Blondel. Por su parte Bloch iba en el sentido de la perspectiva durkheimiana siendo Halbwachs uno de sus más próximos referentes, y contribuyendo a los estudios sobre las representaciones colectivas y la utilización del método comparativo, practicado hasta entonces por Durkheim, Wundt, Ratzel, Lamprecht, entre otros.

Y en esa misma universidad se habrían de fundar los *Annales d'Histoire Économique et Sociale* con un comité editorial en el que se incluía al especialista en ciencia política André Siegfried, al geógrafo Demangeon, al economista Charles Rist, el mismo Maurice Halbwachs, quien para esos momentos poseía inclinaciones socialistas; y a colaboradores en el proyecto como Henri Hauser, el primer titular de la Cátedra de Historia Económica de La Sorbona; François

³³⁵ Cfr. Revel y Chartier, 1978, p. 27.

³³⁶ Cfr. Burke, 1990, p. 24.

Simmiand, economista alumno de Durkheim y quien reaccionara contra la postura positivista francesa; partidarios de la *síntesis histórica* como Berr y sus seguidores; o de la izquierda francesa como Ernest Labrousse, Henri Wallon, Georges Bourguin, Georges Lefebvre y Pierre Vilar; aunado a otros intelectuales europeos inscritos dentro del marxismo como Lucie Varga o Franz Borkenau.³³⁷

La mayor parte de estos intelectuales, y en concreto Bloch, Febvre, Blondel y Halbwachs, fundaron su obra en principios filosóficos poco imprecisos, y aunque hubiera un rechazo total a la tradición alemana argumentando que ya era justo evitar el acostumbrado viaje a ese país y consecuentemente que las publicaciones ya fueran en idioma francés, no obstante, sus influencias raras veces son mencionadas explícitamente y sin embargo son más o menos homogéneas éstas no sólo en ellos, sino en toda su época.

Por ejemplo, Bloch al realizar su estudio en su obra *Los Reyes Taumaturgos* sobre la idea de que los reyes de Francia e Inglaterra tenían el poder milagroso de curar las escrófulas con el sólo toque de su mano, conviene primeramente en considerar que esa creencia formaba parte de una *ilusión colectiva* que perduró durante mucho tiempo. Si el enfermo se curaba se le atribuía el mérito al rey, si no, se creía que el enfermo debía ser tocado una segunda vez, o tercera, por el monarca. Un estudio de psicología de la creencia, psicología religiosa o, psicología del milagro como le llamaba Bloch. Pero la pregunta es la misma, ¿cuál era su referente o a qué psicología se refería? Burke refiere que esa discusión sobre la psicología de la creencia no era un tipo de temas que se podía encontrar en la década de los veinte en un estudio histórico, ese era un asunto de psicólogos, sociólogos o antropólogos. Y menciona que Bloch consultó para escribir sobre el tema a su colega de Estrasburgo Charles Blondel, como también a Febvre.³³⁸

³³⁷ Cfr. Aguirre Rojas, 1999, p. 76; Burke, 1990, p. 28; Olábarri, 1992, p. 40.

³³⁸ 1990, p. 25.

En agradecimiento a sus compañeros de la misma universidad, y de la Facultad de Letras, apunta en la introducción a su trabajo, "mis colegas Lucien Febvre y Charles Blondel encontrarán tanto de ellos mismos en algunas de las páginas que siguen, como para que pueda agradecerles de otro modo que señalando cuánto he recogido, amistosamente de sus pensamientos".³³⁹ El modelo de Blondel era el que lo había llevado a considerar, en una buena parte de su estudio, las creencias sobre el toque regio bajo una perspectiva propia a la psicología colectiva. Él mismo decía en su *Apología*, "los hechos históricos son, por esencia, hechos psicológicos".³⁴⁰

De igual forma, en los mismos *Reyes* Bloch indicaba que la propensión a creer algo que la experiencia contradice, la fe en la curación aunque se hicieran tocar los enfermos varias veces y no fuera instantánea, y en el mayor de los casos nunca llegara, era un rasgo esencial de la llamada *mentalidad primitiva*, aquella naturaleza impermeable a la experiencia de la que hablaba Lévy-Bruhl característica de algunos pueblos *prelógicos*. Ideas que por cierto habían hecho eco en el antropólogo británico Edward Evans-Pritchard quien inspirado en Durkheim y Lévy-Bruhl para su estudio del sistema de creencias de los azande, pueblo de África central, destacaba el carácter autoafirmador de los oráculos de veneno de una manera muy parecida a la de Bloch, a quien había leído cuando estudiaba historia medieval.

Paralelamente, y en su obra *La Sociedad Feudal*, Bloch certificaba que los hombres vivían en un mundo cuyo tiempo escapaba tanto más a su observación cuanto que apenas lo sabían medir.³⁴¹ La misma influencia lévy-bruhliana hace su aparición, múltiples tiempos *vivididos* y *precapitalistas* se adherían a las diversas y heterogéneas experiencias humanas en contraposición al tiempo que ulteriormente nacerá con la modernidad y el cual se pensará lineal y absoluto, un *quantum* homogéneo como lo diría Lévy-Bruhl.

³³⁹ 1924, p. 21.

³⁴⁰ 1949, p. 186.

³⁴¹ 1939.

Y en esa misma obra, la más durkheimiana en su haber, Bloch dedica un capítulo a la memoria colectiva, un concepto que le había cautivado durante mucho tiempo y que lo había ejercitado en su mayor parte Maurice Halbwachs. Explicaba en otro artículo, "todo grupo social extrae su unidad espiritual al mismo tiempo de las tradiciones que constituyen a materia propia de la memoria colectiva y de las «ideas o de las convenciones que resultan del conocimiento del presente»".³⁴² Un artículo, que la revista *Revue de Synthèse* de Berr publicara el mismo año en el cual apareciera el libro *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* de Halbwachs (1925), donde se encontraba tanto una reseña a tal libro, donde por cierto Halbwachs no salía muy bien librado, como la importancia de la memoria colectiva, teorizada por el último, para la reflexión sobre las condiciones de evolución y desarrollo histórico de la humanidad. De cualquier forma, el reconocimiento que hace Bloch a este respecto significaría que el único referente real que poseía, y en el cual se había apoyado, era Halbwachs. La definición de memoria colectiva que había trabajado contenía idénticas características que la de él: la reconstrucción del pasado siempre vinculada al presente, una unidad común contruida por un cúmulo de tradiciones, costumbres, hechos, que permiten dotar de identidad a los miembros de una comunidad, y su diferencia de la memoria que encuentra su origen en el individuo solitariamente considerado.

Es así que las influencias más próximas a Bloch serían, tomando en cuenta a Durkheim a quien consideraba su maestro sin haber sido su alumno, Lévy-Bruhl, Blondel y más profundamente Halbwachs, recordando que fue también un muy buen conocedor de la tradición alemana: había estado en las universidades de Berlín y Leipzig.

En los últimos años de su vida intelectual Bloch produjo algunos artículos seminales entre los que se encontraba uno sobre los molinos de viento y de los obstáculos culturales y sociales que se oponían a su difusión, como también reflexiones sobre el cambio tecnológico considerado como un *problema de*

³⁴² 1925, p. 226; corchetes en el original.

psicología colectiva. Su interés sobre esta relación era muy visible, y demasiado evidente en *Los Reyes Taumaturgos* como en una conferencia que ofreció a un grupo de psicólogos de aquella época donde pedía la colaboración de las dos disciplinas.³⁴³

El caso de Lucien Febvre no era muy distinto, él mismo aceptaba entre sus influencias a amigos cercanos como Charles Blondel, Henri Wallon, Jules Bloch, Jules Sion y Marcel Ray; psicólogos y médicos, lingüistas y orientalistas, geógrafos y germanistas.³⁴⁴ E inscribía el desarrollo de las disciplinas alternas a la historia:

La psicología renovaba a la vez sus métodos y su objeto bajo el impulso de Ribot, Janet, Dumas. La sociología se convertía a la vez en ciencia y en escuela a la llamada de Durkheim, Simiand y Mauss. La geografía humana, instaurada en la Escuela Normal por Vidal, desarrollada en la Sorbona por Demangeon y en el Collège de France por Jean Brunhes, satisfacía una necesidad y realidad que nadie encontraba en los estudios históricos, orientados progresivamente hacia la más arbitraria historia diplomática y absolutamente separada de la realidad —y hacia la historia política completamente despreocupada por todo lo que no fuera ella, en el sentido estricto de la palabra—.³⁴⁵

Febvre tenía muy presente las nociones sobre psicología de la época, era lector atento de Ch. Blondel y su *Introduction à la Psychologie Historique* (aquí raramente Roger Chartier refiere con ese título la *Introducción a la Psicología Colectiva* de Blondel, que es el título original de la obra y que por cierto fue editado por la casa Armand Colin, la misma que editaba en esa época la revista *Annales*) y de H. Wallon con sus *Principes de Psychologie Appliquée*.³⁴⁶ En su *Rabelais* mantenía la dirección que indicaban los análisis históricos que tomaban como modelo las descripciones de sucesos mentales tales como los construían entonces los seguidores de Durkheim, sociólogos y psicólogos, o etnógrafos que

³⁴³ Cfr. Burke, 1990, p. 29.

³⁴⁴ Cfr. Febvre, 1953, p. 8.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 46

³⁴⁶ Cfr. Chartier, 1982, p. 23.

seguían a Lévy-Bruhl. La expresión que utilizaba Febvre, *ouillage mental*,³⁴⁷ indicaba la existencia de útiles o herramientas mentales como palabras, conceptos, nociones de tiempo, espacio, etc., con las que una sociedad cuenta en cierto momento histórico que delimita y posibilita sus relaciones con la realidad, y al mismo tiempo le suministra coherencia y respuestas puntuales en su conducir diario. La misma equivalencia correspondiente a Durkheim y Lévy-Bruhl, donde las categorías del entendimiento, de origen social, expresan las relaciones generales que concurren en la vida social. Febvre no usa el término categorías, sin embargo Durkheim apuntaba: "es legítimo comparar las categorías con las herramientas (o útiles); pues la herramienta, por su parte, es capital material acumulado. Por otro lado, entre las nociones de herramientas, categoría y institución hay un estrecho parentesco".³⁴⁸ Olábarri menciona que el mismo Febvre en algún momento de su carrera reconocía a Durkheim como a su maestro.³⁴⁹

Y así, la escuela durkheimiana, en especial la que se aproximaba a la psicología colectiva, pesaba mucho sobre Febvre. Declaraba en la *X Semana de Síntesis* organizada por Henri Berr que mientras se careciera de los trabajos de psicología histórica no habría historia posible.³⁵⁰ Por la misma razón, tal vez, Robert Mandrou ponía como epígrafe en su *Introducción a la Francia Moderna* la expresión de Febvre que fuera el último mensaje de la exposición dedicada a la *Sensibilidad en la Historia* en la misma *Semana*: "Y la psicología, ¿es un sueño enfermo si pienso, si digo aquí que está en la base misma de toda obra valedera de historiador?".³⁵¹ Y el mismo Berr, quien hiciera el prólogo al *Rabelais* y que llevaba como título *Psicología Colectiva y Razón Individual*, calificaba así el objeto esencial del libro: un "estudio de psicología colectiva que forma su fondo y que responde a la principal tarea del historiador".³⁵²

³⁴⁷ *Supra*, pp. 81 y s.

³⁴⁸ 1912, p. 17; paréntesis añadido.

³⁴⁹ 1992, p. 45.

³⁵⁰ Cfr. Berr, 1942, pp. XI y s.

³⁵¹ Cfr. Mandrou, 1981.

³⁵² 1942, p. XI.

De hecho los lazos de amistad de Febvre con Blondel y Wallon lo llevaron a difundir entre los historiadores los resultados del trabajo de ambos y por esbozar grandes líneas directivas de una historia de mentalidades en dos artículos metodológicos que publicó: *La Psychologie et l'Histoire* en 1938 en el tomo VIII de la *Encyclopédie Française*, y *La Sensibilité dans l'histoire* en 1941 en la revista *Annales*, los dos antes de *Rabelais* y reproducidos en *Combats pour l'Histoire* (1953) con los títulos *Une vue d'ensemble. Histoire et Psychologie* y *Comment Reconstituer la vie Affective d'autrefois? La Sensibilité et l'histoire*.³⁵³ Por una razón inexplicable en la versión en castellano del libro los dos artículos fueron suprimidos cuando curiosamente el artículo *La Sensibilité dans l'Histoire*, que había sido presentado en la *Semana de Síntesis* mencionada, fue uno de los principales impulsores de la ulterior historia de las mentalidades practicada por la tercera generación annalista, y por la historia de las mentalidades que tuviera gran apogeo también en países de habla castellana. "No tenemos historia del *Amor*, ¡piénsese en esto! No tenemos historia de la *Muerte*. No tenemos historia de la *Piedad*. No tenemos historia de la *Alegría*. Gracias a las Semanas de Síntesis poseemos un esbozo rápido de historia del *Miedo*. Basta para indicar el intenso interés que podrían tener tales historias...", expresaba Febvre.³⁵⁴

Blondel, en la misma línea que Febvre, comentaba que en tanto la psicología colectiva no estuviera hecha, la historia no podría darse por terminada. Él mismo lo citaba en su *Introducción a la Psicología Colectiva*: "cuando se considera la existencia de las sociedades humanas, no se tienen en cuenta en ellas la psicología individual, y mucho menos la colectiva".³⁵⁵ Y una de las condiciones más esenciales dentro del esquema de Blondel era la determinación de *áreas colectivas*, suficientemente diferenciadas en el tiempo y en espacio por sus particularidades mentales.³⁵⁶ En ese aspecto echaba mano de nueva cuenta de Febvre quien exhortaba al historiador de ideas para que aprovechara el

³⁵³ Cfr. Duby, 1961, p. 47.

³⁵⁴ Citado por Berr, 1942, p. XII; énfasis en el original.

³⁵⁵ 1928, pp. 19 y s.

³⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p. 233.

conjunto de datos adquiridos para "recomponer el pensamiento, para cada una de las épocas que estudia, el material mental de los hombres de esta época".³⁵⁷ Una concepción de historia propia de Febvre que una vez puesta en marcha le concedería de igual forma a la psicología colectiva, según Blondel, una de las condiciones más importantes en su realización.

Así, en su *Introducción* Blondel abordaba, por ejemplo, la percepción separando aquello que la psicología colectiva ha de determinar y que cambia de una época a otra a consecuencia del desarrollo de colectividades y *civilizaciones*. Separado de aquel resto invariable e independiente de procesos históricos que divide en dos componentes, uno determinado por propiedades fisiológicas comunes a todas las personas, y otro segundo condicionado por particularidades psicológicas diferenciales de un individuo a otro. El estudio por medio de la psicología fisiológica y de la psicología diferencial respectivamente.

Lo mismo hace con la memoria y la vida afectiva donde, a juicio de Georges Duby, sería imposible obstinarse en determinar de plano maneras universales de sentir, pensar y actuar. De hecho opina que este rasgo fue el que íntegramente pasó del pensamiento de Blondel a los historiadores.³⁵⁸ Rasgo también nada indiferente con el de Lévy-Bruhl y Durkheim en cuanto a su rechazo a los *a priori* universales en las categorías del entendimiento humano.

Y la filiación con Lévy-Bruhl era tan cercana como con los historiadores, fue uno de los principales comentaristas de sus obras y artículos. Discutía sobre la mentalidad primitiva con la misma directriz que lo hiciera Lévy-Bruhl: "la mentalidad que llamamos "primitiva" aunque sólo lo sea relativamente, no se opone tanto como parece a nuestro pensamiento "lógico" o "positivo": encierra los elementos permanentes y esenciales, aun aquellos que parecen desconocer el conocimiento exclusivamente *nocional*".³⁵⁹ Por ejemplo, en los números 5 y 6, de

³⁵⁷ Citado por *ibid.*, p. 233.

³⁵⁸ 1961, p. 47.

³⁵⁹ Citado por Weinberg, 1944, p. 12; comillas y énfasis en el original.

mayo y junio de 1939, que la *Revue Philosophique* dedicara a la muerte de Lévy-Bruhl, incluía entre otros artículos el de E. Bréhier, *L'historien de la Philosophie*; de A. Bayet, *Le Moraliste*; de M. Mauss, *Le sociologue*; de H. Wallon, *L'oeuvre de Lévy-Bruhl et la Psychologie Comparée*; de P. Masson Oursel, *Disciples ou Élèves de Lévy-Bruhl*; y de Ch. Blondel, *La Mentalité Primitive*. El artículo *L'âme Primitive d'après Lévy-Bruhl* apareció en la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1928, pp. 381 y ss.; *L'expérience Mystique chez les Primitifs d'après Lévy-Bruhl* también se publica en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, abril 1939, pp. 263 y ss., donde por cierto por una simple coincidencia se encuentran las notas necrológicas de Blondel y Lévy-Bruhl que fallecieron casi simultáneamente.³⁶⁰

Pero también Henri Wallon discurría sobre las ideas de Lévy-Bruhl y Blondel. Partía igualmente de que el individuo toma de la colectividad a la que pertenece todo un sistema de representaciones por las cuales la conciencia forma lo que aprehende en sus procesos. Por esta misma razón la conciencia no podría captar en las representaciones lo más íntimo y personal, lo más individual. En *Le Problème Biologique de la Conscience*, artículo incluido en el *Tratado de Psicología* de G. Dumas, Wallon abordaba la problemática remitiéndose a las ideas de Blondel sobre la psicología colectiva diferenciada de aquella abocada a procesos individuales y fisiológicos. Blondel consideraba a la conciencia *normal*, en contraposición a una *patológica*, como una conciencia *socializada*. La socialización de la conciencia la entendía como una reducción, como el resultado de eliminar elementos psicológicos individuales de la *psique pura*, de pasarlos a la esfera de lo inconsciente. La patológica (*conscience morbide*) era una conciencia no susceptible de socialización en virtud de que en ella la *psique pura* (*psychologique pure*) no desaparecía, no pasaba al subconsciente, de tal forma que el eco de los estados psíquicos individuales se mantenía en ella plenamente. Pensaba de este modo que la *psique pura*, asunto idéntico en Wallon, era el verdadero objeto de la psicología, de la psicología individual. Por el contrario la conciencia socializada se identificaba con una *conciencia social*, con las

³⁶⁰ Cfr. Weinberg, 1944, p. 15.

representaciones colectivas durkheimianas, propio del estudio de la psicología colectiva.³⁶¹

El desarrollo de estas ideas en Wallon, a la par de las Blondel y Lévy-Bruhl, dibujarían influencias de las más distintas índoles y aterrizarían, ejemplarmente, en las concepciones del desarrollo de la mentalidad infantil desplegadas por J. Piaget en sus trabajos iniciales.³⁶²

Pero otro personaje completaría las posibilidades características de esta coyuntura: Maurice Halbwachs, tal vez el sociólogo más influyente de Estrasburgo y uno de los más afamados de la época por sus estudios sobre la memoria, y que sería invitado a participar en el primer comité de redacción de la revista *Annales*. Muy apegado al grupo del *Année Sociologique* fraguaría la conexión entre la tradición durkheimiana, de la cual era directo descendiente, y la historia practicada por la nueva generación francesa. Una conexión esencial que Marc Bloch reconocía al afirmar que debían mucho sus estudios a ese gran esfuerzo de la corriente fundada por Durkheim: "nos ha enseñado a analizar con mayor profundidad, a enfocar más de cerca los problemas, a pensar, me atrevo a decir, de manera menos barata".³⁶³

Halbwachs así, en los años veinte se enfrentaba a aquella tradición inglesa que desde el período de Spencer suponía que entidades colectivas como la misma *sociedad* eran ficticias de acuerdo a que los individuos tenían existencia propia. Durkheim había reaccionado contra Spencer directamente, Halbwachs lo hacía frente al psicólogo de Cambridge Frederick Bartlett, quien trabajaba igualmente sobre la memoria y que acusara que en su estudio sobre los marcos sociales de la memoria creaba Halbwachs en ese momento una entidad ficticia, la memoria colectiva.³⁶⁴

³⁶¹ Cfr. Rubinstein, 1963, pp. 447 y s.

³⁶² Cfr. *ibid.*, p. 457.

³⁶³ Citado por Aguirre Rojas, 1999, p. 71.

³⁶⁴ Cfr. Burke, 1990, p. 97.

Halbwachs en ese mismo estudio señalaba la presencia de marcos sociales que le proporcionarían a una sociedad *trampas* a la evocación de su pasado para lograr su fijación y su estabilidad. Los marcos de los que habla Halbwachs eran el tiempo y el espacio. Análogamente a su colegas recibe esta tendencia desde Lévy-Bruhl y más exactamente desde Durkheim. Lévy-Bruhl, al igual que Halbwachs, se escinde del pensamiento bergsonianos en tanto sus relaciones entre el pasado y el presente: no una continuidad u homogeneidad en el tiempo, entre pasado y presente independientes uno del otro, sino un tiempo representado y vivido, y con divisiones y direcciones cualitativas que presentarían un pasado, en Halbwachs, o futuro en Lévy-Bruhl, reconstruido siempre desde el presente. Durkheim en el mismo tono se refería así al tiempo, "es un marco abstracto e impersonal que envuelve no sólo nuestra existencia individual sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado en el que se despliega bajo los ojos del espíritu toda duración y donde pueden ser situados todos los acontecimientos posibles en relación a puntos de referencia fijos y determinados. No es *mi tiempo* el que está así organizado; es el tiempo tal como es pensado de manera objetiva para todos los hombres de una misma civilización".³⁶⁵ Puntos de referencia alrededor de los cuales la realidad, y en el caso de Halbwachs el pasado, se organizaría íntegramente. Un tiempo vivido que expresaría el ritmo de la actividad colectiva asegurando su regularidad.

Algo parecido con el espacio, Halbwachs decía "cada sociedad configura el espacio a su manera, pero de una vez por todas o siguiendo siempre las mismas líneas, para constituir un marco fijo donde encierra y encuentra sus recuerdos".³⁶⁶ Durkheim, e igualmente Lévy-Bruhl, argumentaba que el espacio no era el medio vago e indeterminado del que hablara Kant: pura y absolutamente homogéneo. Que el espacio no podría existir si, como el tiempo, no estuviera dividido y diferenciado. Y donde las divisiones o distinciones que se le han atribuido serían resultado de la adjudicación de valores afectivos comunes por los hombres de una

³⁶⁵ 1912, p. 9; énfasis en el original.

³⁶⁶ *Supra*, p. 48.

civilización; lo que implicaba necesariamente su distribución con un origen social.³⁶⁷

Y así se pudieran trasladar, en ese mismo sentido, a otros marcos como el lenguaje, las nociones de género, de fuerza, de personalidad, eficacia, etc. No obstante confluye otro aspecto, los marcos de los que habla Halbwachs son análogos a los *útiles mentales* de Febvre, y claramente las categorías durkheimianas fungen como el próximo y directo referente de los dos. Categorías sociales que eran uno de los tantos criterios contra la teoría de Spencer donde las mismas estaban construidas bajo la experiencia individual. Por eso la afinidad de Durkheim entre los términos útiles o herramientas, categorías e institución cuando afirmaba en relación al tiempo: "la categoría del tiempo expresa un tiempo común al grupo, el tiempo social, por decirlo de alguna manera. Es por sí misma una institución social".³⁶⁸

* * *

Desde cualquier vista aparece indistintamente la influencia del pensamiento durkheimiano y su desarrollo dentro de los intelectuales franceses. El sociólogo Marcel Mauss agrupaba algunas disciplinas en el mismo bloque: "los límites de nuestras Ciencias, en los que hoy nos hemos movido, son todos de una misma categoría. La psicología colectiva, la sociología de las representaciones y de las prácticas y la estadística, se mueven, al igual que sus últimas investigaciones, dentro de una misma esfera, dentro de la consideración no de esta o de esta otra facultad humana, sino en la consideración del hombre completo y concreto".³⁶⁹ Bloque que, además de la psicología colectiva y la sociología, incluía asimismo a la *nueva* historia, la geografía, la economía, la antropología y hasta la ciencia política. La *episteme* francesa comenzaba a ser la hegemónica impidiendo casi totalmente el ejercicio de otras facetas teórico-metodológicas en el escenario

³⁶⁷ 1912, pp. 9 y s.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 9

³⁶⁹ 1924, p. 284.

europeo. Sin embargo no era la única, o por lo menos no eran sus practicantes exclusivamente de esa nacionalidad, un contemporáneo de Febvre, Erwin Panofsky, historiador del arte de nacionalidad alemana, y sin ninguna influencia recíproca, construía un término, muy parecido al *ouillage mental* de Febvre, que intentaba aprehender los medios intelectuales que permiten pensar el espíritu de una época determinada: *habitus* o hábitos mentales que, preliminarmente aquí, se dirigirían a él desde Aristóteles y llegarían, después de él, hasta pensamiento de Pierre Bourdieu.

O qué decir del holandés Johan Huizinga³⁷⁰ quien elaboraba en 1919 su obra *El Otoño de la Edad Media*, considerada no por pocos un ejemplo e innegable influencia en la posterior historia de las mentalidades. La distintiva conceptualización de la historia por Huizinga lo aproximaba a los fundadores de la revista *Annales: Geschichte ist die geistige Form, in der sich eine Kultur über ihre Vergangenheit Rechenschaft gibt* (historia es la forma mental bajo la cual una cultura da cuenta de su pasado); y a ellos mismos les parecía seductora por su apertura a las nociones de mentalidad y memoria colectiva, aunque inquietante por su espiritualismo y ambigüedad. Lucien Febvre calificaba la obra como una admirable monografía psicológica. Marc Bloch como un modelo de psicología colectiva, de psicología histórica. Pero para esta peculiar noción de historia, Huizinga habría de reconocer el gran influjo de tendencias que impactaron sus ideas: desde sus estudios en Alemania, en Leipzig; la influencia de la *Kulturgeschichte* germánica y anglosajona; la *Kultur der Renaissance in Italien* de Jacob Burckhardt (1860) y sus *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* póstumas; hasta la *Primitive Culture* de E. B. Tylor, *Die Kulturhistorische Methode* de Lamprecht determinadamente y la *Völkerpsychologie* de Wundt.³⁷¹

Sin olvidar que también fuera del territorio francés, el historiador Henri Pirenne con sus obras *Historia de Bélgica* y *Mahoma y Carlomagno*, fue uno de

³⁷⁰ Cfr. Le Goff, 1978b, pp. 296 y ss.

³⁷¹ Cfr. *ibid.*, p. 296.

los principales inspiradores hacia la fundación de los *Annales*, y en alguna época propuesto por Febvre y Bloch para dirigirla. Pirenne tanto reivindicaría la dimensión interpretativa del historiador, como traduciría desde la tradición alemana, primordialmente desde Lamprecht, la utilización del método comparativo dentro de los estudios históricos. Forjaba esta idea con el objetivo de evitar nacionalismos burdos dentro de la disciplina. Persistentemente sostenía que el historiador debía contemplar la historia en su totalidad, que no había ciencia mas que de lo general, que la historia tenía como objeto el estudio del desarrollo de las sociedades humanas en el espacio y en el tiempo.³⁷² Diferenciado ahora si de la idea de Lamprecht y de los alemanes de distinguir distintas fases o estadios de desarrollo psicosocial de la humanidad y, sin embargo, considerando a la historia como la totalidad de los esfuerzos y desarrollos colectivos de un pueblo, como una trama interrelacionada de fenómenos colectivos.

La tradición rusa asimismo contemplaba cercanamente la tradición francesa, S. L. Rubinstein habla a su respecto de la concepción psicológica de la escuela sociológica francesa; A. N. Leóntiev de la corriente sociológica en la psicología en general; y N. S. Mansúrov de la corriente psicosociológica en la psicología social. Pariguin explica que en el fondo todos ellos se refieren a un mismo fenómeno. Así, cuando Mansúrov define la corriente psicológico-social en la psicología, se refiere al estudio de los fenómenos psicológico-sociales propiamente dichos; a la investigación del carácter socialmente condicionado de la psique del individuo y al carácter históricamente condicionado de la psicología colectiva.³⁷³ Rubinstein,³⁷⁴ marca una diferencia de la escuela británica, Tylor, Frazer y Lang, que sostenían el argumento en el que el intelecto humano era invariable en el tiempo, cultura, raza o en todos los pueblos. Contrariamente los franceses, Durkheim y sus discípulos, veían las funciones psicológicas como un producto del desarrollo social. No era una *sociologización* de la psicología, sino una *psicologización* de la sociología. Tal vez por eso era tan frecuente que se

³⁷² Cfr. Olábami, 1992, p. 51.

³⁷³ Cfr. Paguín, s. f., p. 30.

³⁷⁴ 1963, p. 433.

usara el término psicociología o psicología colectiva como tal dentro de esta tradición cultural francesa.

De cualquier forma, hasta ese momento se notaba ya en demasía la marca francesa en la ciencia social, y su despegue de la *coyuntura* alemana, o más exactamente germana. Un gran relevo que implicaba también un tránsito desde, por ejemplo, el enfoque de Heidegger y Husserl hacia los de Sartre y Merleau-Ponty; desde Maurer y Bachofen hacia Lévi-Strauss; o el propio psicoanálisis desde Freud, aunque austriaco, y la escuela alemana, hacia Lacan; la lingüística desde Wittgenstein, también austriaco, hasta Roland Barthes; y también el marxismo, el peculiarmente ejercitado por la Escuela de Frankfurt, hacia el de Henri Lefebvre y Louis Althusser. Un movimiento que iniciado en la *coyuntura* de la *inter-guerras* desembocará después de la segunda y hacia los años sesenta en la supremacía de la *episteme* francesa dentro de la psicología y la historia. Ocurriendo de esta forma, y después de la crisis del 68, la detonación mundial tanto de la historia de las mentalidades como de la teoría de las representaciones sociales. Se abre otra *coyuntura*.

3.1.3. Generación *Post-60*

Y en efecto, dentro del amplio espectro de corrientes nacidas de la década de los sesenta la historia de las mentalidades conformaría uno de los abordajes más practicados por los historiadores de la tercera generación de los *Annales*. El gran cúmulo de investigaciones apegadas a esta problemática mental propia de la historia sería el resultado de también una gran diversidad de influencias intelectuales que, nacidas desde principios del siglo XX, serían reinscritas dentro del nuevo campo historiográfico. Georges Duby observa que desde los inicios de ese siglo existió un renovado interés por los fenómenos sociales, y por la penetración del marxismo, que desviaba la mirada de los historiadores, desgastada por considerar una historia política, hacia los fenómenos colectivos y

hacia los grupos. Una perspectiva que originada, dice él, por la sociología que nacía, liderada por Émile Durkheim, lanzaba el término conciencia colectiva para ser recogido y refinado por los psicólogos e ingresara así al uso dentro de los intelectuales franceses el término *mentalidad*.³⁷⁵

Término que se prestara por su *indefinición* o su por su *vasta extensión* a las más variadas críticas, interpretaciones y usos dentro del escenario historiográfico. De hecho una de las principales resistencias en cuanto a la aceptación del término *mentalités collectives* venía de la tradición británica a cuyos integrantes les resultaba casi imposible traducir y comprender conceptos franceses entre los que se incluía también el de *conjuncture*.³⁷⁶ Una prolongación del incansable debate que recordaba igualmente al de Spencer-Durkheim y Bartlett-Halbwegs por casi idénticas razones.

Entonces pues, la historia de mentalidades surgida de los años sesenta alcanzaría su mayor resplandor hacia los ochenta con una gran aceptación no únicamente dentro de la academia, había transgredido la barrera científica para colocarse dentro de la cultura francesa contemporánea. François Furet explicaba en *L'Atelier de L'Histoire* en 1982 un poco acerca de este suceso: "no es casualidad que este tipo de historia haya tenido su mayor resplandor en los diez o veinte años últimos, en una sociedad francesa que se encontraba violentamente desarraigada de su pasado por el crecimiento económico, y que nutría en compensación un mundo de nostalgias. (De donde) esta pasión de nosotros mismos, como si pudieran volver a vivir las emociones, las creencias y las representaciones de nuestros ancestros".³⁷⁷ Un tipo de sensibilidad que, germinada después de la Segunda Guerra Mundial y con la descolonización, se convertiría en una crisis del eurocentrismo, de los mitos europeos y del mito del progreso en particular.³⁷⁸ En especial los franceses eran los más sensibilizados al

³⁷⁵ 1961, p. 46.

³⁷⁶ Cfr. Burke, 1990, p. 96.

³⁷⁷ Citado por Carbonell, 1992, p. 96.

³⁷⁸ Cfr. *idem*.

respecto. Solange Alberro apuntaba que era un intento de volver atrás, frenar un poco y volver a lo conocido.³⁷⁹

Así, la historia de las mentalidades comenzaría por preocuparse por todo el conjunto de fenómenos que constituyen la cultura, o más exactamente, la mentalidad histórica de una época dada. Dentro de sus más características líneas de investigación de esta *nueva historia* se encontraría su interés fundamental por los fenómenos colectivos y por el intento de explicar las manifestaciones históricas de la dimensión social del hombre sin anular totalmente el papel creador del individuo. Trevor-Roper consideraba la filosofía inherente a este movimiento dentro de los *Annales* como un peculiar tipo de determinismo social limitado por el reconocimiento de una vitalidad humana independiente.³⁸⁰ Este último rasgo fortalecería el comentario de Georges Duby al considerar la perspectiva del estudio de mentalidades humanas como descendiente de aquellos estudios sobre representaciones colectivas de Émile Durkheim; la concepción heredada reside en que este último al tratar el desarrollo de las representaciones, al considerar a las sociedades orgánicas, *modernas*, distingue las diversas funciones y especializaciones de los elementos constituyentes de una sociedad fundamentando el reconocimiento de lo individual frente a lo colectivo, la autonomía del individuo frente a una conciencia de la sociedad. Georges Duby reconociendo la influencia durkheimiana también solicitaría el examen del psiquismo individual en relación con el colectivo, un vaivén de los destinos grupales y las reacciones personales.³⁸¹ Y se imbricaría este mismo rostro dentro del enfoque representacional de la psicología: Denise Jodelet situaba el estudio de las representaciones sociales, para evitar o fortalecer, según se analice, ese *impasse* entre lo psicológico y lo social, entre lo individual y lo colectivo.³⁸²

³⁷⁹ 1979, p. 18.

³⁸⁰ Cfr. Olábarri, 1992, p. 56.

³⁸¹ *Supra*, p. 145.

³⁸² *Supra*, pp. 53 y s.

Pero antes de resolver algo más acerca de las relaciones entre las ideas desarrolladas por la historia de las mentalidades y las representaciones sociales conviene hacer un paréntesis. Recordando que los estudios tanto de historiadores como de psicólogos, geógrafos y sociólogos precedentes se caracterizaban por llevar sus investigaciones más allá de pequeñas esferas de la realidad, se abocaban a crear y ejercitar modelos generales, globales, de síntesis, totales, para determinar el curso de las sociedades a lo largo de la historia. Estudios *longitudinales*, y de larga duración, serían la peculiaridad disciplinar que circularía desde los teóricos del siglo XIX hasta los presentes hacia la primera mitad del siglo siguiente. Sin embargo, a diferencia de ellos, en esta *coyuntura* se aprovecharían en un mayor grado, en detrimento de los primeros, aquellos estudios que harían un corte *transversal* en decurso histórico, a saber, los que practicarían investigaciones más locales, focalizadas y específicas sobre el representar mental en épocas también muy específicas. Esta premisa, por ejemplo, sería uno de los criterios que la *nueva* historia francesa post-60's redimiría, alejándose así de la historia económica y alcanzar el llamado tercer nivel, el cultural, para diferenciarse de las dos primeras etapas annalistas que les antecedían. Fernand Braudel en 1978 escribía, "que mis sucesores prefieren estudiar las mentalidades en detrimento de la vida económica ¡peor para ellos!. Por mi parte, no estudiaría las mentalidades sin considerar todo lo restante. [...] no existe una historia autónoma de las mentalidades, sino que ellas están vinculadas a todo lo demás. Creo que mis sucesores no se dan plena cuenta de ello. Yo, que soy promotor de la historia globalizante, no puedo estar de acuerdo con esto..."³⁸³

La contestación se manifestaría en la nota necrológica aparecida en *Annales* en 1986 titulada *Fernand Braudel (1902-1985)*: "su proyecto (el de Braudel) había sido el de una historia global, que integraba los aportes de todas la ciencias humanas. Nosotros, en cambio, nos dedicamos a experimentaciones más locales..."³⁸⁴

³⁸³ Citado por Aguirre Rojas, 1999, p. 160.

³⁸⁴ Citada por *ibid.*, p. 150; paréntesis añadidos.

Por su parte se hace evidente el mismo curso que tomaría la teoría de las representaciones sociales para, igualmente que los historiadores, distinguirse de sus antecesores y sus modelos globales. En este caso el referente más importante era Durkheim. Moscovici decía que las representaciones colectivas se referían a una clase *general de ideas o creencias*.³⁸⁵ Jodelet por su parte consideraba que en sociedades modernas, caracterizadas por el pluralismo de doctrinas e ideas, el aislamiento, la movilidad social, el constructo durkheimiano no correspondía enteramente para aprehender los fenómenos; era necesario, y utilizando el concepto representaciones sociales, *circunscribirlos en su especificidad* y revelar los mecanismos psicológicos y sociales de su producción, operación y funcionamiento.³⁸⁶

De esta manera, las prácticas tanto de la historia de las mentalidades como de la teoría de las representaciones sociales se aproximarían de un forma más central hacia realidades delimitadas, concretas y condensadas, en algunos casos a escala micro, con igual éxito en sus correspondientes escenarios. Florecerían homónimamente en las dos disciplinas investigaciones de las más variadas y plurales teórica y metodológicamente hablando. Y con una semejanza admirable, a la par también, tendrían su mayor impacto en la Francia de los años ochenta inundando departamentos universitarios a lo largo del mundo.

Ahora bien, los vínculos entre las dos disciplinas aun no aparecen del todo completas, Georges Duby³⁸⁷ apunta hacia una de estas relaciones: explicaba que dentro del pelotón de compañeros de camino los historiadores deben prestar una atención muy especial a aquellas ciencias aproximadas a ella, en especial a la joven psicología social. Introducida recientemente, dice él, en Francia, construida de manera empírica, frente a problemas prácticos, de publicidad, de educación o propaganda, llegaba a considerar que las conductas individuales responden a las *situaciones* donde se llevan a cabo. La sugerencia metodológica que señalaba

³⁸⁵ *Supra*, p. 53; énfasis añadido.

³⁸⁶ 1984, pp. 473 y s.

³⁸⁷ 1981, p. 48.

Duby es el tratado de G. H. Mead, *Mind, Self and Society*. No es posible aislar una personalidad del grupo del que es integrante es la lección que ve en la obra de Mead. Pero realmente la mención a una recién nacida psicología por Duby, que era la estadounidense, parece que no era su principal referencia, de hecho conocía perfectamente la obra de Blondel y Wallon como de toda la corriente francesa *psicosociológica* emergida de los años veinte. Sus influencias se pierden entre las ideas de Durkheim, quien tal vez era el principal inspirador de la historia de las mentalidades, y su reelaboración por parte de los integrantes de dicha corriente. En *Guerriers et Paysans*, paradigmáticamente, reinterpreta la historia económica de la Alta Edad Media poniendo en evidencia las lógicas no económicas que condicionan los hábitos económicos, tomando prestada la teoría del don de Marcel Mauss y la del gasto ostentatorio de Sahlins.

Sin embargo hay aspectos más específicos y no sólo en Duby quien a lo largo de su obra enfatizaba los rasgos psicológicos presentes en la historia de las mentalidades, por ejemplo, Alphonse Dupront historiador poco conocido de los *Annales* intentaba aproximar la historia de la religión con la psicología, la sociología y la antropología. Proponía en 1960,³⁸⁸ en el *Congreso Internacional de Ciencias Históricas*, constituir la historia de la psicología colectiva como disciplina particular en el campo de las ciencias humanas recubriendo la historia de los valores, las mentalidades, las formas, lo simbólico, los mitos. Sugería a partir de dicha definición una reformulación total de la historia de las ideas, indicando que uno de los más fundamentales objetos de la historia de la psicología colectiva era el constituido por las ideas-fuerzas y los conceptos esenciales que habitan en lo *mental colectivo*, concepto perteneciente a él, de los hombres en una época determinada. Así, las ideas captadas a través de la circulación de las palabras que las designan, situadas en raíces sociales, investigadas tanto en su carga afectiva y emocional como en su contenido intelectual, se convertirían, a la par que los mitos o las combinaciones de valores, en una de esas *fuerzas colectivas* por las cuales los hombres viven su época y, en consecuencia, uno de los componentes de la

³⁸⁸ Cfr. Chartier, 1982, p. 24.

psique colectiva de una civilización.³⁸⁹ Dupront lo escribiría más tarde en *Annales* mismos (1961) en un artículo llamado *Problèmes et Méthodes d'une Histoire de la Psychologie Collective*.

Lo mismo pasaba con Jacques Le Goff, consciente de la apertura de la historia de las mentalidades a otras disciplinas, y con sus múltiples alusiones al igual que Duby a la psicología en parentescos estrechos con la historia, en su artículo publicado en 1974, sobre el estudio de mentalidades colectivas, contemplaba dentro de las influencias por parte de la psicología hacia la historia al artículo *Mentalité Paranoïde et Mentalité Primitive* de Georges Dumas aparecido en los *Annales Médico-psychologiques* en 1934. Pero la referencia que más llama la atención es el capítulo de Claudine Herzlich, *La Représentation Sociale*, incluido en la *Introduction à la Psychologie Sociale* de Serge Moscovici.

Hasta este momento se despliega la relación entre la historia practicada por los integrantes de los *Annales* y la psicología colectiva encarnada en la teoría de las representaciones sociales. Y se puede partir desde esta última esfera, Tomás Ibáñez, psicólogo español, en uno de sus transitorios itinerarios dentro de la propia perspectiva representacional indicaba el impacto de la misma en los escenarios europeos y mundiales. Una teoría que había sobrepasado tanto fronteras dentro de la propia disciplina psicológica, como del mismo modo había trascendido más allá de los límites que separan las ciencias humanas. Él mismo lo subrayaba: "disciplinas ajenas a la psicología [...] empiezan a utilizar el concepto de representación social en sus respectivos campos. Este es el caso, por ejemplo, de la sociología, de la antropología, de las ciencias políticas o de la historia, especialmente en la perspectiva inaugurada por la historia de las mentalidades".³⁹⁰ Considerándolo un comentario procedente de un psicólogo conviene

³⁸⁹ El término *civilités* o *civilisation* era genéricamente usado en los franceses en la misma proporción que usaban *kultur* los alemanes, y casi con la misma significación, i. e., formas de vivir y de expresión de una sociedad dada con la idea de distinguir distintos estadios en el desarrollo de la humanidad. Aunque era más pronunciado este último rasgo en los alemanes que en los franceses.

³⁹⁰ 1988, p. 170.

contraponerlo al de un historiador: C. Barros³⁹¹ busca una relativa convergencia del objeto de la historia de las mentalidades con los objetos de las diferentes ramas de la psicología como ciencia social. Encuentra cinco, lo racional, lo emotivo, lo imaginario, lo inconsciente y la conducta, que corresponderían a diversas maneras de percibir la realidad y/o de actuar sobre ella entrelazándose y superponiéndose unos con otros, de guisa que cada proceso o producto mental surgiría coloreado por cualquiera o varios de los objetos. La premisa el todo no se reduce a la suma de sus partes contribuye a resumir la cuestión. Y justamente describe la tarea difícil del historiador que al perseguir totalidades protagonizadas por colectivos intentaría su discernimiento tratando de desenredarlas. Advierte que bajo la influencia primera de la antropología, en manos de Lévy-Bruhl, y de la psicología interesada por la vida mental infantil, con Wallon, la noción de mentalidad es recogida por Marc Bloch y Lucien Febvre para aplicarlas a la historia y aprehender funciones psíquicas que no caen dentro del pensamiento lógico y que explican no pocos comportamientos colectivos.

Pero se detiene en el imaginario, el conjunto de representaciones mentales, principalmente gráficas, imágenes, por medio de las cuales los hombres reconstruyen un mundo interior distanciado de la realidad material, que deviene así realidad *inventada*. La historia de las mentalidades, como historia del imaginario, ha tomado métodos antropológicos para analizar imágenes y símbolos, y ha echado mano de la historia del arte y de la literatura y de sus propias fuentes para ello. Y últimamente, continúa, se ha concentrado en el estudio de las *representaciones sociales*, noción empleada por los historiadores en su expansión conjuntamente con la psicología, renovando así su alianza. Este concepto, dice, ensancha tanto el dominio original de lo imaginario como simbolismo, como facilita la conexión de las representaciones mentales con las totalidades sociales y de la utilización de todo tipo de fuentes históricas, iconográficas y literarias, para investigar el imaginario colectivo.

³⁹¹ 1991, pp. 49 y ss.

Entre los ejemplos que contempla Barros dentro del estudio del imaginario estan Evelyne Patlagean (1978) con *L'Histoire de l'Imaginaire en La Nouvelle Histoire*; Philippe Joutard (1978) con *L'Histoire dans l'Imaginaire Collectif*, B. Baczko (1984) con *Les Imaginaires Sociales: Mémoires et Espoirs Collectifs*; Jacques Le Goff (1985) con *L'Imaginaire Médiéval*; Jean-Claude Schmitt (1986) con *Introducció a una Història de l'imaginari Medieval en El món Imaginari i el món Meravellós a l'Edat Mitjana*, y también en 1986 con *Image et Histoire: Actes du Colloque de Paris-Censier*. Para las representaciones sociales refiere el libro que dirige Denise Jodelet, *Les Représentations Sociales* de 1989. Y tal era la influencia que ejercía la teoría psicológica en los historiadores de mentalidades que de hecho, dice Barros, la expresión *histoire des mentalités* es sustituida por parte de algunos historiadores franceses por *histoire des représentations*. Así ya no extraña oír las afirmaciones de Jacques Le Goff en el sentido que la historia social se prolonga en historia de las representaciones sociales, y de las mentalidades.³⁹² Pudieran considerarse, después de todo, conceptos homólogos, cuando no sinónimos.

Y regresando al puesto de las representaciones sociales, Serge Moscovici³⁹³ recuerda que la psicología se ocupa, punto neurálgico desde sus inicios como disciplina, del por qué se produce el conflicto individuo sociedad. Ella analiza y explica los fenómenos que son simultáneamente psicológicos y sociales, v. g. comunicaciones de masas, del lenguaje, de influencia social, de las imágenes y signos en general, de las representaciones sociales. Opina que ninguna otra ciencia aborda la cuestión de una forma tan directa y con la atracción tan pronunciada en su seno. Y aquellas ciencias que lo hacen, prosigue, se aproximan al enfoque de la psicología, tal como aconteció con el psicoanálisis al abocarse a los fenómenos de masa, o con la misma historia cuando estudia los fenómenos de *mentalidad*. Y entiende Moscovici que la influencia contraria también es real.

³⁹² 1974a, p. 9.

³⁹³ 1984a, pp. 18 y ss.

Philippe Ariès, historiador de mentalidades, en 1960 en su estudio *L'Enfance et la Vie Familiale sous L'Ancien Régime* llama la atención sobre el hecho de que la categoría de infancia sólo se constituye como representación propia hasta el siglo XVIII y XIX de una forma distinta de la adulta. Expone que la idea o representación de la infancia no existía en la Edad Media y que a los que se llamaba *niños* eran más o menos considerados como si fueran *animales* hasta cumplir los siete años, y posteriormente como adultos en miniatura. La niñez fue *descubierta* en Francia hacia el siglo XVIII donde se comenzaba a vestir a los niños con ropas especiales como el manto, o la túnica para los más pequeños. Se documenta tanto con cartas y diarios de ese período como en pruebas iconográficas evidenciando el número cada vez mayor de retratos de niños, por ejemplo.³⁹⁴ M.-J. Chombart de Lauwe, psicóloga, en su análisis *Un Monde Autre: L'Enfance* publicado en 1971 recoge exactamente el concepto de infancia desarrollado por Ariès y examina biografías, autobiografías, novelas, películas y literatura infantil elaborada por adultos, v. g. los comics, y testimonia que la infancia es un *mundo diferente*. Diferente porque es cualitativamente distinto al de los adultos, al que normalmente se opone. Y encuentra que esos mundos imaginarios de la infancia no son más que la creación de los adultos. Chombart de Lauwe se basa en diversas representaciones del niño que encuentra en los medios de comunicación franceses contemporáneos y muestra cómo se elabora todo un mito sobre la naturaleza de la infancia; mito creado y perpetuado por adultos que tiene fundamentales consecuencias para los *mundos reales* de los niños verdaderos.³⁹⁵

Existe otro argumento, Denise Jodelet en uno de sus artículos explica que los contenidos del conocimiento, cuando habla acerca de las representaciones sociales, son considerados sociales tanto en su forma de producción como en su operación dentro de la sociedad. Y son 'similares a las "herramientas mentales" de las que hablan los historiadores de las mentalidades, los contenidos de

³⁹⁴ Cfr. Burke, 1990, p. 70.

³⁹⁵ Cfr. Farr, 1984, pp. 501 y s; 1983b, pp. 653 y s.

representación actúan como "claves de lectura" y como "guía de acción" .³⁹⁶ Un referente inequívoco, las *herramientas mentales* o *ouillage mental* de las que hablara Lucien Febvre en *La Religión de Rabelais*, y reivindicadas y utilizadas sistemáticamente por los posteriores historiadores de las mentalidades, considerándolas como un conjunto de categorías con las cuales una sociedad o civilización cuenta y que posibilitan y delimitan los límites de un pensar colectivo. Y recordando que el concepto ya era usado por Durkheim, y considerado con grandes similitudes al de categoría e institución, se inscribe de esta manera otro punto de acuerdo entre las dos disciplinas que, paradójicamente y al querer alejar de él, se inscriben tributarias en una buena parte del pensamiento durkheimiano.

Robert Farr insiste en que los estudios de representaciones sociales, el de Chombart de Lauwe y su investigación sobre el mito concerniente a la naturaleza de la infancia en la sociedad francesa contemporánea, y el del propio Moscovici que expone la forma en que se *asimila* una nueva ciencia del comportamiento, el psicoanálisis, llenan el vacío dejado por la extinción de las religiones más tradicionales que correspondían a los objetos de estudio más importantes para Wundt y Durkheim.³⁹⁷ En efecto, cuando el mismo Moscovici define las representaciones sociales en un prólogo a un escrito de Claudine Herzlich en 1973 muestra que bajo esa definición se pudiera incluir fácilmente cualquier investigación sobre religiones, mitos o formas de magia que interesarían a Wundt y Durkheim.³⁹⁸

De cualquier forma, en también una línea dentro de la investigación de las representaciones sociales, la llamada perspectiva estructural que se aproxima a aprehender la organización de una representación, y que puede ser tratada como un conjunto de elementos entrelazados por relaciones, en vez de sujetarse a sus contenidos, se encuentra una ayuda que vislumbra las relaciones entre la

³⁹⁶ Jodelet, 1993, p. 44; comillas en el original.

³⁹⁷ 1983b, p. 654.

³⁹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 655 y s.

psicología y la historia. Esta perspectiva apunta que toda representación se organiza alrededor de un *núcleo* y de elementos *periféricos*. El núcleo, generador de significado y organizador de elementos dentro de la representación, es el sector más estable, coherente y rígido de ella; está aquistado sobre la memoria colectiva del grupo que lo elabora y sobre sus condiciones histórico-sociales. Los periféricos protegen la estabilidad del núcleo y tienen funciones que son adaptativas en su mayor parte. Ellos son mucho más sensibles al contexto lo que lleva a la adaptación de colectivos e individuos a situaciones específicas; funcionarían puntualmente al día como sistemas de interpretación de situaciones. De este modo, la descripción de principios estructurales de las representaciones sociales no solamente muestra la diferencia estructural y funcional de un núcleo y elementos periféricos, también revela un análisis a nivel de transformación. Una enfoque que evoca a una de las características más básicas de la mentalidad humana y que enunciara Jacques Le Goff, a decir, aquella en la cual se desplegaría ésta a pasos muchos más lentos que los de la vida cotidiana. Periféricos que salvaguardan la integridad de un núcleo central recreado por la memoria histórica de un grupo abocándose a realidades más contingentes. Un núcleo en lenta transformación, una de *larga duración*, resistiéndose a alteraciones en su seno. Y curiosamente es el tipo de transformación que los teóricos de las representaciones sociales denominan más común. Mientras existe una transformación también progresiva no es tan habitual su aparición; y mucho menos de aquella designada transformación *brutal* de la representación que únicamente ha sido teorizada y no *comprobada*. Con todo ello se apunta a que, por lo menos claro en esta corriente estructural, las realidades en las sociedades, aún en las modernas, cambian muy lentamente. Argumento una vez mas paradójico al recordar su escisión con las ideas durkheimianas, y rasgo igualmente compartido con la historia de las mentalidades. Denise Jodelet aludiendo a dicha orientación exponía: "estos estudios muestran que las representaciones sociales son dependientes de los procesos de inercia y cambio, hecho que los emparenta con los fenómenos estudiados por la historia de las mentalidades".³⁹⁹ Y desde el

³⁹⁹ 1993, p. 44.

otro sitio Bernard Bailyn, historiador, distinguía tres tendencias generalizadas en la historiografía contemporánea que tienen por objetivo la fusión de acontecimientos manifiestos y latentes en el momento de entender el pasado, donde una en especial exige interés: los sistemas empleados por los historiadores organizados como *núcleos* y *periferias*.⁴⁰⁰ Efectivamente, particularidades incuestionables dentro de esta *episteme*.

Pero de alguna forma, los psicólogos dentro de esta *coyuntura* se trasladarían evidentemente así entre una reivindicación y un posible rompimiento con aquellas perspectivas teóricas *clásicas*. La psicóloga Adela Garzón⁴⁰¹ indica que después de una crisis en el plano social de la disciplina se comenzaron a recuperar hechos, autores y temas que habían sido minimizados de su historia institucional: psicología de pueblos, conciencia colectiva, inconsciente colectivo, mente grupal, memoria colectiva. Tópicos recuperados del trasfondo colectivo de la disciplina resurgiendo con una nueva cara. El ejemplo más explotado a últimos años es justamente el de la memoria colectiva. Tomando una vez más a Jodelet, ella elabora un artículo con el objetivo de mostrar la construcción y reconstrucción de una memoria de masas teniendo como trasfondo el proceso penal en Francia de Klaus Barbie, oficial nazi jefe de la Gestapo de Lyon encargado de uno de los campos de exterminio con más aberraciones consumadas. Perspectiva interesada en los conflictos y compromisos entre tradición y novedad; en las inercias del pasado que obstaculizan el progreso del presente; los olvidos y ocultaciones del pasado; y del valor conmemorativo y simbólico de algunos acontecimientos actuales. Examina un problema de la memoria: "aquel conflicto que opone, a escala individual o colectiva, el olvido como lucha del presente contra el pasado y la vuelta de lo reprimido a la conciencia y el conocimiento".⁴⁰² Y recuperando la obra de Halbwachs pone de manifiesto la relación memoria/pensamiento social y su búsqueda en la vida de los grupos un principio del dinamismo mnémico. Considera una peculiar identidad entre la memoria y el pensamiento social que

⁴⁰⁰ Cfr. Olábarri, 1992, p. 53.

⁴⁰¹ 1998, p. 19.

⁴⁰² Jodelet, 1998, p. 342.

reposa en sus contenidos y en sus *herramientas*, retomando este último término, de nueva cuenta, de los historiadores de las mentalidades. Descubre que la memoria es parte integrante del pensamiento social, lo que implicaría dos tipos de actividad: una interpretación del presente a partir de un esquema marco formado de nociones y puntos de referencia que se relacionan con el pasado; y una actividad racional en la cual el punto de partida reside en las condiciones sociales presentes. Dada esta condición, la unidad del pensamiento y la memoria se aseguraría por marcos que asocian dos tipos de representación: las imágenes concretas situadas en la duración, y las nociones abstractas y generales, correspondiéndoles dos puntos de vista diferentes, y coexistentes, su lugar en el conjunto racional, lógico de nociones, y su lugar en la historia y en la vida social.⁴⁰³

La pertenencia social aporta a la memoria individual, y es a lo que quiere llegar Jodelet, sus marcos y puntales de estabilidad: lenguaje, escritura, cristalizaciones de la vida social y cultural, sean orales, espaciales, costumbres, que también son lugares de permanencia de la memoria social. Y permanecen vivos porque se asocian al dinamismo de la vida mental y encuentran su energía en la vida de grupo, tal como lo reconoce ella en Durkheim y Halbwachs.⁴⁰⁴ Así, su objetivo era, apoyándose en este aspecto en la hipótesis del historiador de mentalidades Jacques Le Goff, señalar un problema contemporáneo: cómo bajo la presión de la historia inmediata, acelerada y fabricada por la prensa, se multiplican las memorias colectivas.⁴⁰⁵ La manera en que se desarrolló el proceso a Klaus Barbie, y la forma en que Jodelet lo reconstruye, reflejan un ejemplo del uso positivo de la psicología de masas. Luchando penal y socialmente por la justicia y la defensa de los derechos humanos, un grupo integrado por sobrevivientes del campo de exterminio y familiares de los torturados y asesinados, incluidos 49 niños judíos, despliega abiertamente una estrategia que hizo eco para mantener una conciencia ética y el sentido de la democracia en Francia y en el mundo. Un procedimiento, desarrolla Jodelet, que evoca al del mismo Le Goff que

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 347.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 346.

⁴⁰⁵ *Cfr. ibid.*, p. 352.

recomendaba a los profesionales científicos de la memoria, hacer de una lucha por la democratización de la memoria social uno de los aspectos prioritarios de su objetividad científica y hacer "que la memoria colectiva sirva a la liberación y no a la esclavitud de los hombres".⁴⁰⁶

E independientemente del caso abordado por Jodelet, evidencia un punto más de intersección entre los estudios históricos y psicológicos, la memoria colectiva, y directamente la que teorizó Halbwachs bajo la influencia de Durkheim y Lévy-Bruhl. La disciplina psicológica hasta los años ochenta encontró en ella un marco teórico para su desarrollo aunque, paradójicamente, Moscovici ya lo había integrado en su perspectiva representacional desde los sesenta. Garzón opina que los estudios contemporáneos sobre la memoria

combinan la lógica con la emoción, el recuerdo con el olvido, los recuerdos y las distorsiones, la historia y la memoria, pero sobre todo ponen de manifiesto dos cosas: que la memoria colectiva es un proceso compartido y distribuido entre individuos aislados o colectivos de un hecho social y su deseo de hacer renacer el lado más histórico y social de la disciplina, reviviendo a pioneros de la psicología como Wundt, Freud, Bartlett, Halbwachs, etc....⁴⁰⁷

Y continúa:

Los historiadores, especialmente los que provienen de la historiografía y la historia de las mentalidades, la psichistoria, los de la inteligencia artificial, pero también los psicólogos sociales de sensibilidad colectiva, buscan una ruptura más radical, planteando que la memoria es un proceso psicológico originado en y por la colectividad.⁴⁰⁸

En efecto, el constructo era ya utilizado en mucho mayor proporción por la disciplina histórica que desde Marc Bloch hasta Georges Duby y Jacques Le Goff la había reivindicado dentro del espectro de sus investigaciones. Estudios dirigidos hacia la actividad humana considerada en su totalidad, palabras, costumbres,

⁴⁰⁶ Le Goff, citado por *ibid.*, p. 359.

⁴⁰⁷ 1998, p. 24.

⁴⁰⁸ *Idem.*

religiones, y hasta grandes hechos individuales y colectivos. Carlos Barros⁴⁰⁹ contempla que la labor llevada a cabo por los historiadores de mentalidades implicaría encontrar en cada acto humano su acompañante entorno mental; partiendo de las acciones se podría llegar a su contexto psicológico. De tal forma que la mentalidad que busca el historiador se aparecería desde cuatro matices: formas mentales complejas como la memoria, las actitudes, las creencias o los valores; mentalidades en función de un tema, el tiempo, el espacio, el poder, las instituciones, la propiedad, la muerte, etc.; mentalidades en función de un sujeto: individuo, estamento, clase, profesión, género, nación, civilización; y mentalidades en función de un período temporal concreto. Y para llegar a conclusiones mentales, a juicio de Barros, la historia buscaría la inspiración en las ciencias más experimentadas en la psique, i. e., la psicología y la antropología, con las que colaboraría para acceder al estudio de la subjetividad humana.⁴¹⁰

De resultado, en el ejemplo español observado por Barros, un gran auge y redescubrimiento de temas mentales y psicológicos dentro de la historiografía. Una historia de las mentalidades que en España se le conocería por la historia de la subjetividad humana en general: las nuevas temáticas de la antropología, la cultura y la psicología aplicadas a la historia.⁴¹¹ Y además síntoma igualmente de sus relaciones es el, en sentido inverso, *nuevo* uso del término mentalidad por antropólogos y psicólogos. En el terreno francés, la historia de las mentalidades adoptaba el nombre no pocas veces de antropología histórica debido a sus relaciones particulares con la antropología, y que las hacían fusionarse. El historiador Charles-Olivier Carbonell decía: "la separación entre antropología e historia no reposa sobre criterios epistemológicos claros y seguros".⁴¹² Notablemente Moscovici registraba la misma relación, la ausencia de fronteras precisas entre la psicología y la antropología.⁴¹³

⁴⁰⁹ 1991, p. 54.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 58.

⁴¹² 1992, p. 93.

⁴¹³ 1984a, p. 20.

Por último, José Luis Pinillos, también español, enlaza la historia de las mentalidades surgida en la revista *Annales*, del mismo modo y raramente la psichistoria estadounidense, con la preocupación de la filosofía alemana por la psicología de los pueblos, y a la vez invita a los psicólogos actuales a considerar en sus investigaciones la historicidad de las mentalidades colectivas.⁴¹⁴ Puede considerarse insólito el argumento de encontrar los cimientos teóricos de la historia de las mentalidades en la perspectiva ejercitada por Wundt y demás simpatizantes de la *Völkerpsychologie*; pero después de analizar, aún de forma somera la historia de las dos disciplinas, se puede considerar bastante *razonable*. Con todo ello, y sin ahondar tan profundamente en las disciplinas, parece acreditarse, en términos de posibilidades, aquel proverbio árabe que expresaba: *Los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres*.

* * *

Sin embargo, las relaciones, algunas evidentes otras *coincidentes*, entre la historia de las mentalidades y la teoría de las representaciones sociales parecen resumir lo que acontecía tanto en el plano académico en esos años, como específicamente en la Francia hacia los años ochenta. Vale un comentario más, en algún momento la célebre VI Sección de la *École Pratique des Hautes Études*, el Centro de Investigaciones Históricas y Casa de las Ciencias del Hombre se mudaron a un nuevo edificio del 54 Boulevard Raspail en donde dada la cercanía con sociólogos, psicólogos y antropólogos, entre ellos nombres como Lévi-Strauss y Pierre Bourdieu, se continuaba el objetivo annalista de mantener un contacto estrecho con las nuevas tendencias y perspectivas en las disciplinas vecinas.⁴¹⁵ Ahí se organizaban seminarios y actividades conjuntas entre los intelectuales residentes. Y recordando que en los años setenta la dicha Sección se reestructuraría de la misma forma que la *École*, y en su mayor parte en manos de historiadores (Le Goff fue presidente hasta 1977 de la reorganización al

⁴¹⁴ Cfr. Barros, 1991, p. 66.

⁴¹⁵ Cfr. Burke, 1990, p. 48.

convertirse ya en *École des Hautes Études en Sciences Sociales*), tal vez el asombro se pierde si se considera que el éxito y reconocimiento de la teoría de las representaciones sociales fue exactamente en ese centro intelectual.

La característica conceptualización de lo social por parte de los integrantes de esa *episteme* fundamentalmente francesa conservaría vigente, aunque no con mucho reconocimiento por parte de sus integrantes, el ideal de una teoría total o global de la sociedad, pactada en sus interrelaciones disciplinares sin renunciar nunca a su aportación respectiva. El estudio de lo sagrado, las pulsiones, los mitos, lo banal, lo cotidiano, lo de sentido común, lo olvidado, lo automático, sería el sello de la *coyuntura* abierta por los estudios representacionales y de mentalidad desde los años sesenta. Pero además, preliminarmente, conformarían un bloque completo, aunado a las *coyunturas* precedentes, que perpetuaba unas estructuras de larga duración ya bien utilizadas y aprovechadas desde el siglo XIX.

Pero resta aún un pendiente, la clave metodológica para abordar el mismo decurso de las dos disciplinas bajo una misma perspectiva, esto es, las diferentes temporalidades histórico-sociales. El enfoque expuesto por Fernand Braudel y Fernández caería, contradictoriamente, fuera de cualquier *coyuntura* planteada por él mismo o por sus autores. Sin embargo su importancia final reside en un emplazamiento crítico frente a una explícita conceptualización del tiempo no únicamente cultivada y ejercida por la historiografía tradicional o por la psicología, ella misma es manifiesta e inunda aún hoy día con su figura casi todo el escenario de las ciencias sociales contemporáneas. Se acomoda así la posición *inaugurada* por Braudel y Fernández como una clara *deconstrucción* de la concepción moderna del tiempo haciendo posible establecer una, si se puede llamar así, tipología estructurada de las múltiples duraciones.

Además se dirige hacia un nuevo criterio de ordenación e inteligibilidad del cúmulo de realidades y procesos mismos que ocurren en las sociedades. Un criterio diferente al que pensaba el tiempo universal, regular, uniforme, normativo,

y que parecía transcurrir totalmente al margen de la vida social. Tiempo manifestado en subdivisiones y de manera perfecta en siglos, décadas, lustros, años, meses, horas, minutos, y así se pudiera continuar la cadena hasta que la ciencia también pudiera encontrar sistemáticamente *unidades más pequeñas de medición*. Precisamente un juicio del tiempo heredado de la modernidad. En consecuencia, la idea de duraciones temporales diversas se presentaría contraria y justamente como un espectro discreto y disperso integrado por una multiplicidad de *tiempos vividos*, particulares y específicos. Y sobre todo con una característica sumamente importante, sus episodios serían siempre simultáneos, no acontecerían uno seguido de otro, conformarían todos ellos realidades exclusivas de fenómenos interrelacionados dentro de otros más globales.

Su articulación o acompasamiento implicaría un ejercicio de combinación de las diferentes y específicas duraciones en una dinámica concreta justificada por rupturas, saltos, revoluciones, y al mismo tiempo marcadas por supervivencias e inmovilismos. Se insertaría dentro de una dialéctica de retardos, desfases, y encuentros; una temporalidad enclavada siempre entre la tensión del antes y después. Su estudio se asemejaría, metafóricamente, como le gustaba tanto a Braudel, en lugar de un devenir representado en una fotografía, se asemejaría a una película perpetuamente en movimiento: con rápidos virajes y seguimientos persistentes.

Este singular análisis de hechos abre las puertas a distintos ejes esenciales y determinantes del transcurrir histórico y colectivo. Pluralidad de duraciones vividas, con tiempos sociales correspondientes, establecen su límite con aquel tiempo físico universal y homogéneo. A partir de este peculiar ejercicio el tiempo inherente a los estudios sociales, en cualesquiera de sus perspectivas, ya no podría considerarse como un campo vacío, ni lineal, ni progresivo. En su lugar aparecerían *mediciones* variables, contradictorias, no-lineales. Un tiempo que se mueve a distintas velocidades. Y como corolario, o tal vez como principal objetivo, la labor final sería olvidar ese divorcio del tiempo respecto a la experiencia vivida

del que tanto hablara Carlos Aguirre Rojas.⁴¹⁶ No un estudio de acontecimientos dentro de un tiempo físico, sino el estudio de fenómenos con su propio tiempo experimentado.

Y sin aún y todavía lograr ubicar las posiciones de Fernández y Braudel dentro de esa madeja de direcciones teóricas, parece que lo mejor es recordar su propio *tiempo vivido*: "así, la idea de la multiplicidad de los tiempos sociales, elaborada por Maurice Halbwachs (tanto en su obra *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* como en *La Mémoire Collective*), fue el punto de partida de la reflexión de Fernand Braudel expresada en el artículo fundamental sobre la «larga duración», que propone al historiador distinguir entre tres velocidades históricas, la del «tiempo individual», la del «tiempo social» y la del «tiempo geográfico»".⁴¹⁷ Aunado a que Fernández al detenerse y escribir en su obra *La Psicología Colectiva* la parte dedicada a los tipos de pensamiento, el rápido y el lento, lo haría intercalando exactamente la reflexión del mismo Halbwachs; de hecho era una sección dedicada completamente a él.⁴¹⁸ Lo fortuito una vez más se confunde con lo previsto.

⁴¹⁶ 1993.

⁴¹⁷ Le Goff, 1977, p. 58; paréntesis añadidos y corchetes en el original.

⁴¹⁸ Cfr. Fernández, 1994, pp. 97 y ss.

3.2. Estructuras/Pensamiento Lento

Y en efecto, si existiera una adhesión de las dos disciplinas a una perspectiva particular, a una forma de aprehender la realidad, a una manera especial de construirse a sí mismas, significaría su inscripción dentro de un conjunto de ideas compartidas, estables, que a lo largo de muchos años evidenciarían una relación mucho más estrecha. Es decir, la psicología colectiva y las historia de las mentalidades, así como también algunas otras ciencias, participarían y serían herederas conjuntamente de supuestos teóricos más antiguos a ellas, que a su vez derivarían de postulados formulados aún más temprano. En específico, la forma de instalarse frente a la realidad social y cultural de las dos disciplinas se manifestaría sólidamente desde sus primeras incursiones y se mantendría vigente hoy día con la misma fecundidad. Así, hablar de un proceso de larga duración, de estructuras intelectuales, y de pensamiento lento, implicaría la certidumbre y la justificación de que las dos participarían de sistemas y códigos de significación, de convenciones, memorias, identidades, continuidades y diálogo, hacia la reordenación y consolidación de una tarea conjunta. de un proyecto colectivo, con plena *consciencia* de ello o no.

Preexistiría en ellas una determinación que encontraría su permanencia y prolongación en más de cien años de su propia historia. Una traducción insistente y continua de aquellos datos, temas y preocupaciones que interesaban tanto a intelectuales y *científicos* sociales y que aún subsisten casi inmóvilmente hasta dentro de los enfoques más innovadores y excepcionales suscitados dentro de las dos disciplinas. Se perfilaría, entonces, una estructura, entre otras, como la más perdurable y estable dentro de los estudios dedicados a las sociedades y su cultura: aquella que insistiría en una entidad supraindividual, síntesis de individuos pertenecientes a una civilización, sociedad o grupo, que *construía* colectivamente regiría de forma puntual las acciones y, en general, las *concepciones* cualquier objeto, sujeto o relación dada dentro de sus realidades. *Internamente*, algunos

harían énfasis en la propia entidad, mientras otros lo harían conforme a un espíritu de la época.

No propiamente un inicio, sino el primer gran fulgor dentro estas investigaciones dataría desde la época de Giambattista Vico y poco después de Johan Gottfried Herder. Una de las ideas más predominantes, y más retomadas acerca del pensamiento de Vico,⁴¹⁹ es aquella en la que existiría un *modelo general* que caracterizaría a cualquier sociedad, i. e., un *estilo común* reflejado en el pensamiento, las artes, las instituciones sociales, el lenguaje, los modos de vida y el comportamiento de la sociedad en su conjunto. Vico intentaba ofrecer una historia de las ideas humanas donde los cambios en éstas estarían vinculados con cambios en costumbres y valores; la comprensión del *mundo de las naciones* desde un enfoque genético e histórico. Objetivo que sería alcanzado con el reconocimiento de una sucesión de fases de la cultura de una sociedad o nación. Un carácter, el de cultura, prioritario de cada una de ellas, distinguible del mismo modo de fases o civilizaciones dadas, y donde se establecía una relación, en la sucesión de las mismas, que sería encaminada a satisfacer sus necesidades, deseos y propósitos. Para Vico la historia misma era un reflejo de la experiencia colectiva activa de los seres humanos. Concebía a la propia humanidad como un *mundo de naciones* y su concepto de nación sería vinculado fuerte y posteriormente al propio término cultura: una unidad o modelo constituido por la lengua, la moral, las costumbres, los mitos y los rituales como resultado de un complejo vínculo entre partes interdependientes que corresponderían a una nación. Un enfoque histórico que derivaría en considerar al lenguaje, los mitos, el arte, la religión, como parte integral de un todo coherente. Pensaba que deducir un estudio a partir de esos elementos implicaría encontrar las formas de pensar y sentir de civilizaciones pretéritas. Una perspectiva obviamente retomada por los subsiguientes practicantes de la *Völkerpsychologie*. Veía los cambios históricos en función de las características psicológicas, y mantenía que la lengua constituía la llave maestra de la mentalidad. Realmente propuso el estudio de los cambios

⁴¹⁹ Cfr. Berlin, 1976, pp. 19 y ss.; Jahoda, 1992, pp. 79 y ss.

históricos en el uso del lenguaje como método de elección para la comprensión de culturas particulares recobrando por medio de la *imaginación reconstructiva* los modos de pensamiento y sentimientos en lugares y periodos diferentes.

Herder similamente intentaba abarcar el completo conocimiento de su época: ciencia, arte, metafísica, teoría, epistemología, vida social, historia, antropología, y todo lo que pudiera concernir a los hombres en relación con su pasado, presente y futuro. Suponía que los hombres necesitaban pertenecer a comunidades identificables con su propio punto de vista, estilo, tradiciones, memoria histórica y lenguaje para ejercer sus facultades plenamente y transformarse. Pensaba que cada una de las civilizaciones pasadas tenía su propia forma de actuar, pensar, sentir y representar; sus propios ideales colectivos en virtud de sus exclusivas normas de pensamiento y acción, y no desde valores absolutos y universales. El término clave para él era *Volk*, aplicado a grupos, tradiciones históricas y más fielmente a comunidades orgánicas. Lo que llama tradición lo vincula no a conjuntos de creencias y costumbres desde una perspectiva estática, sino a procesos en el que pasado y presente se funden y que ofrecen al *Volk* su sentido de identidad. Una tradición histórica que configuraría así la mentalidad de sus miembros en colectivo (*Volkgeist*), y no en individuos como tales, en un movimiento constante de crecimiento y desarrollo. De hecho las ideas conjuntas de Vico y Herder establecerían lo que se daba a entender cuando se hablaba de *kultur* o *civilités*: una condición de vida y expresión de una sociedad caracterizada por un sistema identificable que revelaría la mayoría de sus actividades, de sus tensiones internas y de su grado de unidad de pensamientos, sentimientos y propósitos colectivos.

Similamente Fichte, en sus *Discursos a la Nación Alemana*, expresaba que el espíritu subjetivo (*Einzelgeist*) sólo adquiriría sentido en relación con un espíritu objetivo (*Volkgeist*) que se materializaría en rasgos, características, disposiciones y hasta manifestaciones psicológicas propias de pueblos, naciones y comunidades, y que sería un eslabón, un episodio únicamente, de un espíritu

universal (*Weltgeist*). En Hegel⁴²⁰ la entidad metafísica del espíritu objetivo se daría indispensablemente en el Estado, razón política, social y psicológica del individuo. Concebía la historia de la humanidad como un proceso lógico inmanente del espíritu mundial (*Weltgeist*), y los espíritus objetivos o *Volksgesister* encarnados en Estados-nación particulares como expresiones de ese espíritu y de su etapa de desarrollo.

Wilhelm Humboldt coincidió con la transformación de la filología y lejos de tratar el lenguaje como una especie de cuerpo muerto, lo veía como una actividad nunca separada de su contexto cultural. Para él toda base de la realidad era una fuerza primitiva (*Urkraft*), unitaria y universal. Todo lo individual era una manifestación de esta fuerza, considerando una especie de jerarquía de individualidades: de la persona individual al *Volk*, y de ahí a la humanidad en general. Manifestaba que las ideas no serían metafísicas ni platónicas, estarían históricamente encarnadas en un pueblo (*Volkgeist*), en una época (*Zeitgeist*), y aún en un individuo.⁴²¹ El elemento que uniría los tres niveles sería el lenguaje, identificado con el espíritu de la humanidad como un todo y principio fundamental de toda individuación. Así, el individuo particular no sería un sistema cerrado, sino el producto de generaciones precedentes y todas las influencias que le rodean. Se desarrollaba, en consecuencia, una especie de *subjetividad común* donde cada lengua utilizada en particular por un *Volk* incorporaba en ella una cierta cosmovisión de la realidad (*Weltanschauung*). En *Sobre la Diversidad de la Estructura del Lenguaje Humano y su Influencia sobre el Desarrollo Espiritual de la Humanidad* (1836), Humboldt utilizaba los términos *Geist* y *Volk* en el mismo sentido herderiano: las diferentes naciones serían para él encarnaciones imperfectas del Todo, mejorándose progresivamente unas a otras por sus contactos en camino a una humanidad más perfecta. De esta forma, preocupado por la cultura europea, asociaba el optimismo de la Ilustración sobre el progreso continuo con la noción romántica del *Volkgeist*.⁴²²

⁴²⁰ Cfr. Blanco, 1988, p. 27; Jahoda, 1992, p. 166.

⁴²¹ Cfr. Le Goff, 1977, p. 89.

⁴²² Cfr. Jahoda, 1992, pp. 166 y s.

Herbart⁴²³ por su parte exponía que la conciencia social estaría compuesta por una multiplicidad de determinaciones internas llamadas *representaciones* cuyo intercambio constituiría su vida interna siempre ligada a interacciones continuas. El espíritu individual y el Estado, recordando sus firmes analogías entre la conciencia individual y la social, ostentarían un sistema externo de organización y de soporte a la interacción de estados internos: el sistema nervioso y el muscular en el individuo, y en el Estado los medios de comunicación de masas: físicas como la red carretera, o psíquicas como el lenguaje. Y de las determinaciones internas, o representaciones, procederían situaciones posteriores que en el plano social corresponderían, por ejemplo, a la memoria colectiva, la fantasía colectiva, etc. Proponía:

En todo conjunto social las personas individuales se relacionan entre sí en casi la misma manera que los conceptos en el alma del individuo si los lazos sociales son suficientemente estrechos para asegurar por completo la influencia mutua.⁴²⁴

A partir de aquí el desarrollo de la *Völkerpsychologie* contendría como uno de sus fundamentales cimientos ese espíritu de pueblo en una forma mucho más explícita. Lazarus y Steinthal, influenciados por Herbart, lo definirían como una actividad interna común a todos los integrantes de un *Volk*; una conciencia afín de muchos individuos surgida mediante un origen similar y una proximidad espacial.⁴²⁵ Y terminantemente lo definirían así:

Donde sea que varias personas vivan juntas un resultado necesario de su compañía es que se desarrolle un contenido mental objetivo que posteriormente se convierte en el contenido, órgano y norma de su actividad subjetiva futura.⁴²⁶

Contenido mental que estaría constituido por el lenguaje, los mitos y las costumbres; intrapsíquicamente por pensamientos, sentimientos y disposiciones, y

⁴²³ Cfr. Blanco, 1988, pp. 40 y s.

⁴²⁴ Citado por Jahoda, 1992, p. 165.

⁴²⁵ *Supra*, p. 11.

⁴²⁶ *Supra*, p. 14.

materialmente por la pintura, la escultura o la propia arquitectura, dando lugar a su vez a instituciones sociales de cualquier tipo. Lazarus unía lo que él denominaba la *mente colectiva* con el estado nacional. Y aunque criticaba la filosofía hegeliana adoptaba el concepto de espíritu objetivo, despojándolo de algunas alusiones metafísicas y perfilándolo como un espíritu colectivo (*Gesamtgeist*).⁴²⁷

Wundt se apropiaría de los mismos contenidos de esa especie de mentalidad colectiva en su propia versión de la psicología de los pueblos. Para él el estudio de ésta se relacionaría con aquellas cuestiones espirituales que, resultado de la vida humana en común, no podrían ser explicadas únicamente por las propiedades de la conciencia individual ya que suponían la influencia recíproca de muchos. Wundt no adoptaba la noción *Volkgeist*, sino *Volkseele* para informarse acerca de aquella configuración transindividual forjada por las comunidades. Precisamente así lo registraba:

Völkerpsychologie e historia presuponen que la comunidad es una entidad psíquica [*geistige*] supraordenada al individuo. La *Völkerpsychologie* se funda sobre el hecho de que la comunidad crea valores psíquicos independientes [*geistige Werte*], arraigados en las propiedades mentales [*seelischen*] del individuo, pero de una clase específica que a su vez aporta a la vida mental individual [*Seelenleben*] sus contenidos más importantes.⁴²⁸

Wundt distinguía entre dos niveles de acción humana, la afectiva espontánea (*Triebbewegung*) y la dirigida deliberada (*Willkürbewegung*). La primera sería dirigida bajo normas siempre colectivas, mientras que la segunda implicaría el reconocimiento de objetivos e intenciones individuales. En efecto, argumentaba la adhesión de todos los individuos integrantes de una comunidad a un proceso de acción conjunta, independientemente de su contribución individual. Y los productos del *Volkseele* lo constituirían, igualmente que en Lazarus y Steinthal, el lenguaje, los mitos y las *Sitten*. Productos que abarcarían todas las direcciones del desarrollo mental colectivo a lo largo de la historia.

⁴²⁷ Cfr. Jahoda, 1992, p. 166.

⁴²⁸ Citado por *ibid.*, p. 208; paréntesis, corchetes y énfasis en el original

Robert Farr⁴²⁹ explica que de hecho esta última era una de las principales diferencias entre las dos psicologías instituidas por Wundt, entre el reporte directo de la experiencia de la conciencias, en la experimental, y la *interpretación*, por otros, de los productos de la experiencia, es decir, el lenguaje, los mitos, la cultura en la *Völkerpsychologie*. Sumado a que Farr también encuentra ese mismo contraste entre la psicología experimental wundtiana y el psicoanálisis de Freud. Además, observa que Jung ubicaba los objetos estudiados por Wundt en el *inconsciente colectivo* del individuo en lugar de emplearlos como productos culturales externos a la conciencia individual.

Asimismo, a finales del siglo XIX el alemán Karl Lamprecht en su encendida polémica de la *Methodenstreit* frente al ideal de historia desarrollado por Ranke y sus discípulos, describía fases históricas en el desarrollo de la humanidad con una esencia primordialmente psíquica. Cada período se caracterizaba por un *estado mental colectivo* (*Seelischer Gesamtzustand*), un matiz que penetraba y permeaba todos los estados mentales y actividades de una época dada.⁴³⁰ Tesis muy cercana a la *Völkepsychologie* de Wundt, no obstante utilizaba la expresión *Sozialpsychologie* para alcanzar generalizaciones por medio de un método genético, un método colectivo, que aprehendiera el amplio sector de la actividad social. En las comunidades, pensaba Lamprecht, existiría una continuidad interrumpida de desarrollo que no surgida de acciones deliberadas de los individuos determinaba en gran parte sus destinos, las fuerzas históricas colectivas.

Friedrich Ratzel en su antropogeografía pretendía indagar no solamente las cualidades y habitación de los pueblos, sino la forma en cómo han conseguido sus hábitos físicos y espirituales. Reinvidicar los caracteres psicológicos presentes en los pueblos y la forma, desde este punto de vista, en cómo han cambiado y se han diferenciado. Identificaba primordialmente las características psíquicas de los

⁴²⁹ Farr, 1983a, p. 121.

⁴³⁰ *Supra*, p. 166.

pueblos en su adaptación al ambiente físico estableciendo para ello relaciones entre las representaciones del espacio y las formas de la colectividad.⁴³¹

Era una formulación la de Ratzel, junto con las de sus contemporáneos, de las más ilustres en Alemania en el tránsito del pensamiento del siglo XIX al XX emparentadas a los productos culturales de los pueblos desde una lógica psíquica o mental. Aún Wilhelm Dilthey, quien compartía junto con Lamprecht un gran interés por la *Völkerychologie* y quien trabajara con Lazarus en la época en que publicaba su *Zeitschrift*, intervenía en el mismo sentido en la escena:

Entiendo por espíritu objetivo las diversas formas en que el contexto común (*Gemeinsamkeit*) que existe se objetiva en el mundo de los sentidos. En este espíritu objetivo, el pasado es una presencia continua para nosotros. Su dominio se extiende desde el estilo de vida y las formas de interacción económica hasta el sistema (*Zusammenhang*) de fines que la sociedad ha formado: a la moralidad, la ley, el estado, la religión, el arte, la ciencia y la filosofía.⁴³²

Y asumía que la transmisión de cultura a través de las generaciones era obvia y no planteaba problemas. Lo que interesaba era la forma en que rasgos culturales de una época interactuaban con las propiedades dinámicas y teleológicas de la mente para crear un cierto tipo de *nexo psíquico*, que pudiera traducirse como *mentalidad*. A nivel individual estos procesos se podrían inferir a partir de biografías, memorias o cartas, y a nivel colectivo de los cambios fonéticos y semánticos en el lenguaje, como de las transformaciones en las ideas relacionadas con conceptos como el de Dios.⁴³³

Sin embargo no eran únicas impresiones al respecto en el escenario europeo: Gustav Adolf Lindner, pedagogo austriaco alumno de Herbart, sugería en 1871 un ejemplar tipo de espíritu público, un *öffentliches Geist*:

⁴³¹ *Supra*, pp. 164 y s.

⁴³² Citado por Jahoda, 1992, pp. 190 y s.; paréntesis en el original.

⁴³³ Cfr. Jahoda, 1992, p. 192.

El individuo no distingue su conciencia privada de la pública pues mientras él cree tener representaciones propias, en realidad sólo percibe las cosas y las relaciones con los ojos de la sociedad: mientras cree poder juzgar por sus propios medios, es el espíritu público quien lo hace por él; cree ser original cuando en todo su sistema de pensamiento a menudo no existe un movimiento idiosincrático con fuerza creadora. De esta manera la conciencia pública realza al individuo al poner a su disposición todo el tesoro de la vida colectiva sin coartar la libertad individual de su vida psíquica.⁴³⁴

En sus *Ideen zur Psychologie der Gesellschaft als Grundlage der Socialwissenschaft* (Ideas para una Psicología de la Sociedad como Fundamento de la Ciencia Social) Lindner sugiere⁴³⁵ algunas hipótesis pertinentes: por encima del individuo se encuentra, manifestado no sólo social sino psicológicamente, la sociedad; a partir de esta realidad resulta inútil cualquier aproximación al estudio del individuo que pase por alto la característica central de su existencia; por consiguiente, se hace necesaria una disciplina que se ocupe de un importante conjunto de hechos que se producen como consecuencia del intercambio psíquico entre los individuos y sobre los que, entre otras, se asienta, por ejemplo, la existencia de la sociedad. Lindner hablaría de un tipo de psicología social encargada de tal objetivo.

Blanco encuentra en Kurt Haase, F. Schneershon, Aloys Fischer y Gaston Roffenstein otras resoluciones acerca de los enfoques marcados por el inconfundible sello del *Volksgeist*. Toma como ejemplo un capítulo de Aloys Fischer que dedica a la psicología social, de un tratado de psicología comparada, donde se le atribuyen como sus objetos los incluidos entre los siguientes perímetros:⁴³⁶

- ◆ el estudio de impulsos y sentimientos originados a partir de la unión, contacto y asociación entre individuos, de impulsos y sentimientos sociales;

⁴³⁴ Citado por Blanco, 1988, p. 40.

⁴³⁵ Cfr. Blanco, 1988, p. 39.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 42.

- ◆ la vía a través de la cual estos impulsos, instintos y sentimientos sociales llegan a convertirse en auténticos vínculos sociales;
- ◆ el intercambio a partir del cual se constituyen entidades psíquicas colectivas;
- ◆ el estudio de la conciencia social;
- ◆ las relaciones del individuo con la totalidad.

Hasta aquí se trazan las influencias más directas y explícitas que pudieran considerarse elementales en el florecimiento de investigaciones teniendo como unidad explicativa, genéricamente hablando, la mente, espíritu o intelecto de un *Volk* desde una perspectiva principalmente germana. Tal vez lo que se adscribía a tal mente pudiera considerarse, anticipadamente, incluido dentro del concepto actual de cultural. Pero aún parece temprano para ello.

El recibimiento por parte de los franceses de la *doctrina* del *Volkgeist* fue el más productivo considerando su relevo y dominio dentro de los estudios sociales desde casi el comienzo del siglo XX. Por ejemplo, Espinas en 1877 postulaba una teoría de la mente grupal objetiva aparentemente no tan influenciada por Hegel. En ella las mentes individuales se fusionarían en una *conciencia colectiva*. Y lo harían porque las representaciones, o ideas, pasarían con rapidez de mente a mente de los individuos por medio de lenguaje y gestos; los impulsos, o sentimientos, seguirían este curso de manera semejante, por *contagio*. De esta forma, mediante procesos normales de comunicación se generaría una mente grupal. Y aunque se consideraría a las mentes individuales como múltiples, la construcción de una conciencia social con la cualidad de conocerse a sí misma, y en la que todos los individuos participarían, sería una perfecta condición.⁴³⁷

No obstante la mejor orientación que aglutinaba tanto la tradición alemana y una que progresivamente se fortalecía, la francesa, estaba en manos de Émile Durkheim. Dos fueron los hombres, de la facción francesa, que asistieron sus ideas para configurar su programa: Renouvier y Boutroux. Los escritos del

⁴³⁷ Cfr. Allport, 1968, p. 107.

neokantiano y neocriticista Renouvier⁴³⁸ llevaron a Durkheim a discernir su interés fundamental por la moral y por estudiarla científicamente. El énfasis en la compatibilidad entre el determinismo de la naturaleza y la libertad que presupone la moral; su teoría de la cohesión social basada en el sentido de unidad con los otros y dependencia de ellos que experimenta el individuo; su oculto propósito en reconciliar la condición sagrada del individuo con la solidaridad social; y el culto de la persona, de la dignidad individual que es el centro de reunión de tantos espíritus, convertido posteriormente en el único sistema de creencias que puede asegurar la unidad moral de un país, de Francia obviamente, parecen ser los puntos más determinantes del pensamiento de Renouvier en la actitud de Durkheim.

Si bien nunca aceptó directamente a Kant, Durkheim encontraba en Renouvier la transcripción justa para vincularlo mucho mejor a la ciencia social. Kant mantenía que la razón, exactamente las categorías del pensamiento, eran dadas *a priori*. Renouvier tradujo la premisa desde una postura criticista: la subordinación de la razón teórica a la práctica. Enfatizaba de este modo el papel que la voluntad y la opción tienen en la constitución de la razón. De hecho consideraba que las categorías mismas podrían ser otras y, en consecuencia, contingentes en el sentido que variarían junto con las sociedades, que estarían socialmente determinadas. Argumento renouvierano evidentemente presente en la obra durkheimiana, aunado a otro punto indiscutible que el propio Durkheim reconocía, y que también se encontraría como pilar dentro de esta estructura de larga duración y ya existente además en la reflexión alemana: el axioma de que *el todo es mayor que la suma de sus partes*. Axioma que adjudicado a Renouvier,⁴³⁹ aunque lo usara en crítica al realismo social de Saint-Simon y Comte, prosiguiera inalterado hacia posiblemente todas las disciplinas que asumieran estudio de lo social.

⁴³⁸ Cfr. Lukes, 1973, pp. 55 y s.

⁴³⁹ Cfr. Hacking, 1990, p. 228; Lukes, 1973, p. 57.

Por parte de Boutroux, Durkheim dedujo el peculiar papel de la filosofía en el cual debía estar en contacto con las realidades de la naturaleza y de la vida, y más exactamente debía estar basada en las ciencias. Él mismo le había descubierto, durante sus enseñanzas, a los grandes filósofos del pasado. Y seguidor de Comte, transfirió a Durkheim la idea de que la ciencia social debía tener su propio objeto y sus propios principios explicativos. La ciencia, enseñaba Boutroux, procedía mediante hipótesis, en especial utilizaba la expresión *método hipotético-deductivo*, y leyes generalmente ciertas podían no serlo en casos particulares. Aquí claramente, en el pensamiento durkheimiano, se encontraba su respectiva tendencia a identificar lo social o colectivo, lo general y lo objetivo.⁴⁴⁰

Si era evidente la influencia de intelectuales franceses, lo mismo se manifestaba con su contraparte alemana como estrictamente se muestra:

La sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios. Sin duda, nada colectivo puede producirse si no se dan conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Es preciso también que dichas conciencias estén asociadas, combinadas, y combinadas de cierta manera; de esta combinación resulta la vida social y, por consiguiente, dicha combinación es la que la explica. Al aglomerarse, al penetrarse, al fusionarse, las almas individuales engendran un *ser, psíquico* si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un género nuevo.⁴⁴¹

La marca del *Volkgeist* se presenta sin más al considerar Durkheim⁴⁴² la existencia de una entidad psíquica constituida por la síntesis o fusión de espíritus individuales, una *hiperespiritualidad*, dando lugar a formas de pensamiento *sui generis*, nuevas, y exteriores e independientes a los que acontecerían en los individuos solitariamente considerados. Durkheim algunas veces empleaba la expresión alma colectiva para referirse al respecto, sin embargo el término más exacto para designarlo era el de conciencia colectiva, o representación colectiva.

⁴⁴⁰ Cfr. Lukes, 1973, p. 58.

⁴⁴¹ *Supra*, pp. 24 y s; énfasis añadido.

⁴⁴² Cfr. Blanco, 1988, p. 34; Munné, 1986, pp. 26 y s.

Ellas traducirían "la manera en que el grupo piensa en sus relaciones con los objetos que lo afectan".⁴⁴³ De hecho ni Wundt ni Durkheim aceptaron la casi perfecta identidad entre alma de pueblo y conciencia colectiva.

Pero del mismo modo en que los alemanes no desdeñaban la contribución individual al cimentar sus teorías sobre las sociedades, Durkheim en las representaciones colectivas, aún registrando una creciente diferencialización entre la conciencia individual y la colectiva, y su respectiva heterogeneidad, reconocía el valor supremo de la dignidad individual y su autonomización hacia la justicia social de acuerdo a su principio de organización: la división del trabajo. En el proceso análogo en las sociedades segmentarias (*Naturvölker* alemán o *primitivas* en Lévy-Bruhl?), donde la moral común se encontraría muy extendida y la constitución de la individualidad sería débil, el propio individuo se supondría como un microcosmos de la conciencia colectiva.

También la función predominante del lenguaje, como categoría socialmente determinada, estaría siempre presente en Durkheim: "el sistema de conceptos con que pensamos en la vida común es el expresado por el vocabulario de nuestra lengua materna, pues cada palabra traduce un concepto",⁴⁴⁴ así, "el lenguaje y, por consiguiente, el sistema de conceptos que traduce sea el resultado de una elaboración colectiva. Lo que expresa es la manera en que la sociedad en su conjunto concibe los objetos de la experiencia. Las nociones que corresponden a los distintos elementos de la lengua son, pues, representaciones colectivas".⁴⁴⁵

En adelante, y con tal síntesis del precedente pensamiento alemán y su paralelo francés, Durkheim y su escuela avanzarían sobre el mismo pensamiento estructural posibilitando y extendiendo su ejercicio a lo ancho y largo de la ciencia social. Lévy-Bruhl, por ejemplo, ni siquiera dudaba de la pertinencia del constructo elaborado (o reelaborado) por Durkheim, tomaba textualmente las

⁴⁴³ Durkheim, 1895, p. 23.

⁴⁴⁴ *Supra*, p. 29.

⁴⁴⁵ *Supra*, pp. 29 y s.

representaciones colectivas para su estudio dentro de las sociedades primitivas o prelógicas de conformidad completa con él. Realmente el valor de las nuevas ideas sociológicas iba en aumento: los teóricos del derecho Léon Duguit y Maurice Hauriou, el economista Charles Gide, los estadísticos, Adolphe Quételet, el mismo Gabriel Tarde, aunque se enfrascara en un arduo enfrentamiento con Durkheim, y Jacques Bertillon compartían el mismo interés. Sin hablar de las nuevas publicaciones en Italia, Bélgica y la propia Alemania en discusión sobre la misma línea teórico-metodológica. Razón por la cual se podría hacer un paréntesis para ubicar otras latitudes y otras tradiciones principalmente las de habla inglesa. Trasladándose un poco más atrás, el recibimiento e interpretación de la *Völkerpsychologie* por parte de esta ciencia fue con un carácter muy peculiar, variado y hasta algo imperfecto. Se incluía entre ellas *ethnic psychology*, *racial psychology*, junto con los más comunes: *folk-psychology* y *psicología social*. Esta última aunque la habían utilizado Lamprecht y Wundt en algún momento iba en un sentido distinto al *original*. Ross y McDougall publicaban a principios del siglo XX sus manuales con la acepción de psicología social actual, y que fue la que prevaleció. Y junto con otros factores el tema esencial de la *Völkerpsychologie* desapareció de las publicaciones académicas.⁴⁴⁶

Con el asalto de la escuela sociopsicológica francesa muchas manifestaciones tendieron a seguir su propio rumbo. Tarde influyó en demasía en la escuela estadounidense, Le Play en Inglaterra y Escocia, y en general los seguidores de un cierto tipo de darwinismo social tendieron a aislarse y especializarse unos de otros a lo largo del mundo. Un buen ejemplo fue el inglés William McDougall quien lamentaba el por qué las disciplinas emergidas del nuevo siglo malgastaban su tiempo en encasillarse inúltimente en el pensamiento kantiano. Él mismo sustituiría a Kant por Bergson, y a Wundt, y a Durkheim habría que decirlo, por Tarde. Dedicó a su teoría, que podría llamarse de la mente grupal o colectiva, su *The Group Mind, a Sketch of the Principles of Collective Psychology* de 1920 que sería considerada una extensión de su manual de psicología social

⁴⁴⁶ Cfr. Jahoda, 1992, pp. 210 y s.

editado en 1908. Decía en este último que la mente humana sería el producto de las influencias modulares ejercidas por el ambiente social en que crece y se desarrolla en el propio individuo, unas fuerzas que resultarían del intercambio de las mentes que configuran la propia sociedad. El funcionamiento de este sistema de fuerzas mentales, dentro del cual el individuo sería una unidad muy pequeña, se definiría por condiciones de largos procesos de evolución y de sucesión de generaciones. Esta evolución de las sociedades configuraría así una especie de superestructura mental y espiritual, una vida mental, un sistema de fuerzas altamente organizado y estructurado e independiente de las cualidades y peculiaridades de los individuos concretos.⁴⁴⁷ La psicología social tendría por objeto, según McDougall: "el estudio de la vida mental de las sociedades de todo tipo, y esta comprensión de la vida grupal tiene que ser utilizada por la Psicología social para hacer más concreta y completa nuestra comprensión de la vida individual".⁴⁴⁸

Sin embargo, la postura original de McDougall iba un en sentido contrario, y fuertemente crítica de la filosofía idealista alemana. La calificaba de decepcionante y nefasta para la humanidad, y que finalmente había destruido la propia individualidad. Amalio Blanco preguntaba el cómo cabría la posibilidad de que un individualista como McDougall llegara a defender la existencia de una mente-espíritu-alma colectiva diferenciada de la individual. Su juicio lleva a que McDougall no tenía más remedio: aunque la participación del individuo en el grupo lo degradaba, lo asimilaba a procesos de brutalidad, inconstancia, impulsividad e irracionalidad, resultaba la *única vía* para llegar a ser plenamente humano y racional, para superar una etapa a nivel animal.⁴⁴⁹

Paralelamente el estadounidense Edward Alsworth Ross, en el artículo *The Present Problem of Social Psychology* de 1904, se dirigía hacia el argumento en que las ideas coincidentes que los individuos poseen de su grupo se convertirían

⁴⁴⁷ Cfr. Blanco, 1988, p. 79 y s.

⁴⁴⁸ McDougall, 1920, citado por *ibid.*, p. 80.

⁴⁴⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 80 y s.

en una estructura espiritual, la individual grupal, que invadía, difuminaba y suplantaba a la personalidad individual.⁴⁵⁰ Charles Abram Ellwood, también estadounidense, notaba que la única psicología social posible era una de actividades y desarrollo del grupo social, una *psicología funcional de la mente colectiva*, como lo subrayaría en *Some Prolegomena to Social Psychology*:

El hecho de que las actividades de los individuos están constantemente coordinadas dentro de las actividades grupales y que esas actividades varían y se suceden unas a otras de acuerdo con uniformidades observadas, lo mismo que las acciones de un individuo, necesita la suposición de algún principio organizativo. Ese principio no puede ser otro que un proceso psíquico que se extiende a lo largo del grupo y lo unifica, aunque se sustente, por descontado, sobre la interacción psíquica de sus elementos individuales.⁴⁵¹

Una psicología que se fundamentaría en la existencia de procesos socio-psíquicos, de regularidades, un *espíritu social*, que llegaría a definir leyes y principios a los que se somete al funcionamiento psíquico individual. Los constructos de Ross y Ellwood discurrirían entre la interminable tensión individuo-sociedad, en el estudio de fenómenos intermedios entre los grupos e instituciones y el individuo; y serían más flexibles y estarían *libres* del pesado *determinismo* característico de Durkheim y Wundt. Reflexión aunque muy parecida a ellos se diferenciaría por no ser un alma o conciencia de la sociedad, sino un proceso unificador de procesos de muchas mentes en un todo funcional, y que intervendría en las actividades del grupo como un todo. Residiría en el estudio de la *coordinación social*, de la acción conjunta de los individuos, de la acción grupal, de las actitudes mentales de unos a otros. Actitudes mentales que devenidas persistentes, estables, y con una sanción social, se convertirían en *hábitos* sociales, base y sustento de todas las actividades grupales. De estos hábitos, precederían las normas, las costumbres, los modelos de comportamiento y, de forma global, las instituciones.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 74.

⁴⁵¹ 1901, citado por *ibid.*, p. 72.

⁴⁵² Cfr. *ibid.*, pp. 72 y s.

De ello queda, punto que también enfatiza Blanco, que todos estos enfoques forman parte de una hipótesis manejada, prácticamente sin excepción, entre neo-kantianos y neo-durkheimianos tomando como punto de partida el intercambio psíquico. La diferencia residiría en su menor fuerza coactiva y su circunscripción a un ámbito micro-social, pero instalada dentro de la misma perspectiva holista: de la interacción entre los miembros de un grupo-colectividad-sociedad emergen unas propiedades estructurales que consolidan formas de hacer e interactuar distintivas de cada uno de los grupos.⁴⁵³ Un alejamiento de la escuela francesa y alemana que al mismo tiempo se convertiría en un difícil peso del que pudieran apartarse.

Del mismo modo, en 1918 el estudio de las actitudes sociales se subrayó por parte de Thomas y Znaniecki como el objeto de estudio de la psicología social. W. H. Thomas, sociólogo de Chicago, había estado inscrito en las cátedras de Wundt en Leipzig de 1907 a 1908. En su investigación junto con Znaniecki sobre los campesinos polacos, uno de los estudios más afamados al respecto: *The Polish Peasant in Europe and America*, manejaban las actitudes sociales como equivalentes a las representaciones colectivas durkheimianas.⁴⁵⁴ Tal pareciera que las incidencias dentro de estas estructuras de larga duración se inscribieran solas y puntualmente.

Únicamente como *dato agregado*, A. L. Kroeber, antropólogo también estadounidense, explicaba en 1917 en su *The Possibility of a Social Psychology*: "desde el momento en que los fenómenos psíquicos del supraindividual o del grupo social como hechos empíricos son tan reales o actuales como la vida psíquica del mismo individuo, el término *alma* es igualmente aplicable a ellos".⁴⁵⁵ Él mismo ubicaba los fenómenos super-orgánicos con respecto a la formulación de los procesos (ciencias explicativas) dentro de la psicología social. Con respecto a la descripción de los procesos (ciencias descriptivas) dentro de la historia

⁴⁵³ Cfr. *ibid.*, pp. 73 y s.

⁴⁵⁴ Cfr. Farr, 1983a, p. 125.

⁴⁵⁵ Citado por Blanco, 1988, p. 77; énfasis en el original.

cultural. O igualmente Willy Hellpach, psicólogo social alumno de Wundt en Leipzig, quien a mediados de los cuarenta del siglo pasado escribía en su *Sozialpsychologie* que la psicología social sería considerada el estudio del *alma social*: "una rama de la Psicología general que tiene por objeto el estudio de las relaciones psíquicas entre el individuo y sus prójimos, así como los productos sociales, en sus hechos y relaciones psicológicas y psicofisiológicas, emanadas de esas relaciones".⁴⁵⁶

Pero regresando de nueva cuenta a los franceses y sobre la misma línea, Marcel Mauss, junto con Durkheim, sostenía que los hombres sólo podrían comunicarse por medio de símbolos, por signos comunes, permanentes y exteriores a los estados mentales individuales, que serían simplemente sucesivos, por signos de grupos de estados que se tomarían a continuación como realidades.⁴⁵⁷ Definía Mauss de esta forma a las representaciones colectivas: "las ideas, conceptos, categorías, móviles de actos y de prácticas tradicionales, sentimientos colectivos y expresiones fijas de emociones y de sentimientos. [...] Sentimientos superiores que en su mayoría son sociales: razón, personalidad, costumbre mental y carácter, variaciones de costumbres".⁴⁵⁸ Igualmente Celestin Bouglé, otro integrante del *Année Sociologique* en su obra *Qu'est-ce que la Sociologie?* reivindica la misma idea durkheimiana en la cual la yuxtaposición de individuos, y las relaciones y el contacto entre ellos, daría lugar a formas sociales, ergo representaciones sociales, elementales en la constitución de instituciones como la misma sociedad. Fenómenos constantes, consolidados y superiores que definirían la naturaleza de la vida social e individual: "en una palabra, se aperciban o no de ello, los individuos reciben como la marca de fábrica de las diferentes formas sociales".⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Citado por *ibid.*, 1988, p. 42.

⁴⁵⁷ Cfr. Mauss, 1924, p. 276.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 272.

⁴⁵⁹ Bouglé, citado por Blanco, 1988, p. 44.

Marc Bloch, el historiador más durkheimiano de la época, utilizaba corrientemente el concepto de representación colectiva y las características de aquella mentalidad primitiva de Lévy-Bruhl adaptándola y consumándola en la mayoría de sus estudios sobre la Edad Media como mentalidad precapitalista o premoderna. El concepto de memoria colectiva de Halbwachs, también seguidor de Durkheim, era recogido indistintamente por Bloch sin cambios trascendentes. Halbwachs por su parte consideraba los recuerdos colectivos como representaciones sociales, y los marcos sociales de la memoria, i. e., el tiempo, la memoria y el lenguaje, iban en la misma dirección que las categorías socialmente determinadas que tan bien había asimilado Durkheim de las enseñanzas de Renouvier. Charles Blondel fácilmente se inscribía en la estructura, su proyecto de psicología colectiva posibilitaría el análisis de las determinaciones en la actividad mental que serían atribuibles a la acción de colectividades en su paso por la historia, siempre diferenciado de aquellas áreas como la psicofisiología y la psicología diferencial. Sin olvidar que los marcos, o categorías sociales, estaban presentes a lo largo de toda su obra.

En el caso de Lucien Febvre se puede hacer una escala, él con la expresión *outillage mental* sugería la existencia de útiles o herramientas mentales, palabras, conceptos, símbolos, similares a las categorías durkheimianas, con las que cuenta una sociedad dada que permitiría pensar y actuar coherente y colectivamente al instalarse frente a su realidad.

Cada civilización posee un conjunto de utensilios (valga la palabra) mentales; más todavía, a cada época de una misma civilización, a cada progreso, ya de las técnicas ya de las ciencias, que la caracteriza, se renueva ese conjunto de utensilios y se hace algo más desarrollado para determinadas aplicaciones y algo menos para otras. Y se trata de un conjunto de utensilios mentales que esta civilización, que esta época determinada no puede asegurar que sea capaz de transmitir íntegramente a las civilizaciones y a las épocas que le sucederán; es posible que se produzcan mutilaciones, retrocesos, deformaciones importantes; o al contrario, progresos, adelantos, enriquecimientos, nuevas complicaciones y complejidades.⁴⁶⁰

⁴⁶⁰ *Supra*, p. 82.

El historiador del arte Erwin Panofsky encontrando más que una similitud entre la arquitectura gótica y la escolástica decía:

A diferencia de un mero paralelismo, la relación en que piensa es una auténtica relación de causa y efecto, pero a diferencia de una influencia individual esta relación de causa y efecto se produce por difusión y no mediante impacto directo. Se produce por la divulgación de lo que puede denominarse, a falta de mejor expresión, un hábito mental –reduciendo este clisé tan gastado a su preciso sentido escolástico de "principio que regula el acto", *principium importans ordinem ad actum*. Dichos hábitos mentales actúan en todas las civilizaciones sin excepción. Todo escrito moderno en materia de historia está embebido de la noción de evolución (una noción de evolución que reclama mucho más estudio que el que se le ha consagrado hasta hoy y que parece entrar justamente ahora en una etapa crítica); y todos nosotros, sin un conocimiento cabal de bioquímica o de psicoanálisis, hablamos con la mayor soltura de deficiencias vitamínicas, alergias, fijaciones maternas y complejos de inferioridad⁴⁶¹

Una última frase por lo menos 10 años previa a su idéntica en Moscovici y su estudio sobre las representaciones sociales tomando al psicoanálisis como su objeto de estudio. De cualquier forma, Roger Chartier⁴⁶² considera que ambos, Feuvre y Panofsky, intentaban, paralela y apartadamente, teorizar sobre los medios intelectuales que permitirían pensar un espíritu de la época, ese *Zeitgeist* como él mismo lo apunta. Y cada uno, tomando su camino, tomaría distancias respecto a las nociones incluidas en los trabajos, que proliferaban en su tiempo, dedicados a la historia intelectual: 1) la postulación de una relación consciente y transparente entre las intenciones de los productores culturales y sus productos; 2) la asignación de la creación artística o intelectual a la sola inventiva individual, que partiendo de su libertad se asigna la idea de un motivo en sí del precursor; 3) la explicación de las correlaciones entre las distintas producciones artísticas o intelectuales de una época.

La reorganización de estas ideas y a la vez la nueva consideración de los vínculos entre la obra y su creador, la obra y su época, o entre distintas obras de

⁴⁶¹ 1951, pp. 22 y s.; paréntesis, comillas y énfasis en el original.

⁴⁶² 1982, pp. 18 y ss.

una misma época, llevan a Panofsky a forjar el *habitus*, hábitos o costumbres mentales, y la fuerza forjadora de costumbres, *habit-forming force*. En Febvre la función la tiene su *outillage mental*. A partir de esto, prosigue Chartier, el *objeto en sí* perdería su lugar predominante en la historia de las ideas. Y significaba también que después de *La Mentalidad* de Lévy-Bruhl, y de *Las Formas* de Durkheim, punto una vez más reincidente, las categorías del pensamiento no serían universales y reducibles a las puestas en marcha por los hombres del siglo XX. Del mismo modo que las formas de pensar dependerían de instrumentos materiales, técnicas por ejemplo, o conceptuales, ciencias también por ejemplo, que las harían posibles. Y finalmente, no existiría un progreso continuo y necesario en la sucesión de los diferentes útiles mentales.

Febvre con su *outillage mental* definía el estado de la lengua, la sintaxis, las herramientas y el propio lenguaje científico, como también el apoyo sensible del pensamiento al momento de averiguar las formas de pensar y sentir en cierta época: los límites de lo pensable. Su objetivo era encontrar las representaciones de los hombres del pasado adquiridas en estos soportes lingüísticos, afectivos, que configurarían sus concepciones sobre lo posible o no posible, sobre lo natural o sobrenatural, por ejemplo.

Panofsky definía el *habitus* como un conjunto de esquemas inconscientes, de principios interiorizados, que otorgarían unidad a las maneras de pensar de una época independientemente del objeto pensado. Las costumbres mentales regresarían a su condición de inculcación convirtiéndose así como fuerzas formadoras de costumbre y transmisión para cada grupo específico. Entre los ejemplos que distinguía estaba el de la institución escolar: el monopolio educativo de la escolástica, y hasta la propia relación arquitecto-asesor escolástico-escultores, pintores sobre vidrio, tallistas en madera, en materia arquitectónica.⁴⁶³ Chartier incluye en el mismo bloque, aunque con su propio carácter, al Bloch de *La Sociedad Feudal* que señalaba *formas de pensar y sentir* jerarquizando niveles

⁴⁶³ 1951, pp. 23, 27, 28 y 33.

de lengua y universos culturales en función de las condiciones de formación intelectual. Aunque a diferencia que en Panofsky fue central la manera en que las categorías fundamentales de pensamiento se convierten en esquemas interiorizados inconscientemente estructurando los pensamientos y acciones particulares.⁴⁶⁴

En su conjunto, ellos pugnaban contra el estudio de las audacias del pensamiento que tendría su seno en el individuo mismo. Y se desplazarían, al contrario de los procedimientos habituales de la historia intelectual, hacia los sentimientos y pensamientos colectivos en dados grupos, sociedades o civilizaciones. Un punto que ellos mismo reconocían, mucho más Panofsky que Febvre, en el trabajo de Jacob Burckhardt.

Asimismo, y en esa misma trayectoria, Chartier⁴⁶⁵ encuentra en la postura sostenida por L. Goldmann, y bien recibida por los historiadores de *Annales*, una similar toma de distancia de las modalidades tradicionales de la historia de las ideas. El concepto de *visión del mundo*, empleado por Goldmann en 1955, y extraído de Lukács, pretendería vincular las formas de pensamiento humano con su contexto social. Entendido como el conjunto de aspiraciones, de sentimientos y de ideas que reúne a los miembros de un mismo grupo y los opone a los otros grupos, tanto asignaría una significación y posición social definidas a obras literarias y filosóficas, como ayudaría a la comprensión de los parentescos que existirían entre obras de forma y naturaleza opuestas, y aún a la discriminación en el interior de una obra individual de los textos esenciales constituidos como un todo coherente, con el cual se relacionaría cada obra singular. Este concepto sería usado de forma equivalente por Robert Mandrou en su proyecto de reconstrucción de las cosmovisiones, de las estructuras y los horizontes mentales, de clases y órdenes que recorre desde 1500 hasta 1650, aproximadamente, en Francia.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Cfr. Chartier, 1982, p. 22.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁶⁶ *Supra*, pp. 115 y ss.

En Goldman, el concepto de *visión del mundo* tendría, igualmente que el de Mandrou, las mismas funciones pertenecientes al *outillage mental* de Febvre y al *habitus* de Panofsky. En específico el de Goldman permitiría articular la significación de un sistema ideológico, descrito en sí mismo, como las condiciones sociopolíticas que hacen que un grupo, en cierto momento, generalmente comparte, consciente o no, este sistema ideológico. En tal caso, su caracterización se alejaría de aquellas que aplastarían lo ideológico sobre lo social, de aquellas que pudieran considerar, como se ha ejercitado, una época determinada desde un enfoque *transclasista*.⁴⁶⁷

De igual forma, Pierre Bourdieu en una crítica a Lévi-Strauss y a otros estructuralistas expresaba que el concepto de *reglas culturales* desarrollado en sus trabajos era demasiado mecánico. Bourdieu propone al caso el término *habitus*, el que, derivado de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, desplegara implícitamente Erwin Panofsky en sus estudios. Se definiría como un conjunto de esquemas que permite a los agentes generar una infinidad de prácticas adaptadas a situaciones infinitamente cambiantes.⁴⁶⁸ Tanto un tipo de *improvisación regulada*, como un "principio generador de prácticas objetivamente enclasables y el *sistema de enclasamiento* (*principium divisionis*) de esas prácticas".⁴⁶⁹ Es decir, en la dificultosa y reelaborada concepción de Bourdieu, tendrían los hábitos mentales la capacidad de producir prácticas u obras enclasables, por usar su término, y la capacidad de diferenciar y de apreciar estas prácticas y productos donde se constituye un mundo social representado. Estructura estructurante, organizando prácticas y la percepción de las prácticas, y estructura estructurada, el *habitus* ordenaría la percepción del mundo social conforme a un principio de división de clases lógicas y, a su vez, sería producto de la incorporación de la división de sectores sociales. Así, el potencial generador del *habitus* se manifestaría en un estilo de vida particular con necesidades y facilidades características de esa propia condición de existencia, y relativamente homogénea, y determinaría cómo

⁴⁶⁷ Chartier, 1982, pp. 29 y s.

⁴⁶⁸ Cfr. Burke, 1992, p. 141.

⁴⁶⁹ Bourdieu, 1979, p. 169; paréntesis y énfasis en el original.

se especificarían para cada uno de los grandes dominios de la práctica el realizar tal o cual forma entre sus posibles y propias posibilidades.⁴⁷⁰ Concurriendo ciertas y diferentes condiciones de existencia, se producirían también ciertos y diferentes *habitus* como configuraciones sistemáticas de propiedades que expresarían las diferencias objetivamente inscritas en las condiciones de existencia bajo la forma de sistemas de variaciones que funcionarían como estilos de vida.

De esta forma, las prácticas de un agente, o de todos los agentes de una misma clase, debe su *afinidad de estilo* en mayor proporción al hecho de que son producto de transferencias de un campo a otro de los mismos esquemas de acción, i. e., el modelo familiar del *habitus*.⁴⁷¹ Las prácticas originadas en una condición dada de existencia, sea en el arte, la vida cotidiana, el deporte, la moda, o el gusto, que es el ejemplo de Bourdieu, serían generadas y consolidadas por la unidad originariamente sintética del *habitus*.⁴⁷² Así, orientaría las prácticas ofreciendo los principios más fundamentales de la construcción y evaluación del mundo social. En un ejemplo que muestra el mismo Bourdieu, el del *pastiche* de Proust, el *habitus* es identificado con una peculiar denominación de Jacques Rivière: el *centro de la actividad mental*.⁴⁷³

No obstante, el *habitus* de Bourdieu curiosamente se hallaría vinculado en algunos aspectos a la teoría de las representaciones: en los dos casos se localizarían esquemas o sistemas cognoscitivos que asistirían tanto a la aprehensión de la realidad como a su reorganización pronta y formal; de acuerdo a tales esquemas se generarían, en los dos, prácticas *nuevas* de acuerdo a situaciones siempre particulares y cambiantes; los dos se conformarían como pensamiento constituido y constituyente, como producto y proceso, o como estructura estructurante y estructurada; de la misma forma, implicarían la transferencia o comunicación dinámica de los mismos programas de acción con

⁴⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 206.

⁴⁷¹ Cfr. *ibid.*, p. 172.

⁴⁷² Cfr. *idem*.

⁴⁷³ Cfr. *idem*.

miras a prácticas posteriores; y en términos generales, involucrarían un constructo social que otorgaría unidad a las formas de pensar y sentir en un cierto momento histórico: *habitus* y representación social.

Conforme al último asunto Moscovici justamente advierte que las representaciones sociales son:

sistemas cognoscitivos con una lógica y un lenguaje propios (...) No representan simplemente "opiniones acerca de", "imágenes de" o "actitudes hacia" sino "teorías" o "ramas del conocimiento" con derechos propios para el descubrimiento y la organización de la realidad (...) sistemas de valores, ideas y prácticas con una función doble: primero, establecer un orden que permita a los individuos orientarse en un mundo material y social y dominarlo; segundo, posibilitar la comunicación entre los miembros de una comunidad proporcionándoles un código para el intercambio social y un código para nombrar y clasificar sin ambigüedades los diversos aspectos de su mundo y de su historia individual y grupal.⁴⁷⁴

Si bien estas características otorgadas por Moscovici a su campo de estudio diferían de los productos culturales de sus predecesores, de Wundt o Durkheim por ejemplo, por abocarse a la exposición y explicitación detallada de los dispositivos psicológicos y sociales de producción y funcionamiento de las representaciones sociales, aunado a su carácter más *dinámico*, parece incluso que en su mismo proyecto mantendría las mismas líneas estructurales imperantes en ellos: una *unidad mental* construida socialmente; las categorías o esquemas cognitivos con los que se haría inteligible la realidad; el papel predominante del lenguaje como organizador y facilitador de intercambio cultural; y la generación de procesos de cohesión e identidad social hacia el interior de grupos, comunidades o sociedades, entre otros. Todos ellos asegurarían, sin un mayor sobresalto, la permanencia de ese particular *pensamiento lento* perfectamente desarrollado en el siglo XIX por la ciencia alemana.

⁴⁷⁴ Citado por Farr, 1983b, p. 655; comillas y paréntesis en el original.

Robert Farr⁴⁷⁵ indiscutiblemente encuentra los rastros de la psicología colectiva practicada por Wundt en las representaciones colectivas e igualmente su influjo en la psicología social francesa, y obviamente en Moscovici. De hecho contempla que si bien las representaciones colectivas y sociales no pudieran ser consideradas idénticas, serían lo suficientemente similares como para justificar el tratamiento de las segundas dentro de una psicología social de corte sociológico.⁴⁷⁶

Con la historia de las mentalidades no sucedería algo muy diferente, Georges Duby señalaba que la definición perteneciente a Gaston Bouthoul fue a la que se adherían en mayor parte los ejercitadores de este tipo de investigaciones.⁴⁷⁷ Bouthoul hallaba en las estructuras y las instituciones un contexto psicológico y su proyección en el pensamiento de los hombres que las viven. A decir, señalaba la existencia de ciertas estructuras mentales en correspondencia con las sociales. Y para que vivan las instituciones sería necesario, pensaba, su presencia en los hombres representado un papel de elementos determinantes, ser objeto de adhesión y creencia. Así, tendrían que figurar en las estructuras mentales a título de convicciones y susceptibles de provocar estados emocionales.⁴⁷⁸

Las estructuras sociales, las instituciones y las estructuras mentales presentarían como principal característica su estabilidad. En acuerdo con Durkheim, Bouthoul examinando la gran variación de pensamientos y singularidades que se yuxtapondrían en una sociedad moderna, al considerar esta característica reivindica el límite que un primero había marcado: llamar *ideas* a los pensamientos y representaciones individuales, y *conceptos* a las representaciones colectivas, con la cualidad de ser comunes a todos los miembros de una sociedad. Y sugiere lo que evidenciaba Duby:

⁴⁷⁵ 1983b, p. 644.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 646.

⁴⁷⁷ *Supra*, p. 143.

⁴⁷⁸ 1966, pp. 28 y s.

Si procedemos por eliminación, constatamos que detrás de todas estas diferencias y matices individuales, subsiste una especie de residuo psicológico irreductiblemente estable, hecho de juicios, conceptos y creencias que, en el fondo, tienen la adhesión de todos los individuos de una misma sociedad. Este conjunto constituye *la estructura mental específica de cada civilización*. Es por ello que proponemos definir la mentalidad desde el ángulo de la sociedad.⁴⁷⁹

Entre las características que definirían esta mentalidad se contarían: que ella es común a miembros de una civilización, así pues, una sociedad sería, esencialmente, un grupo de personas de mentalidad análoga; que sería el lazo más resistente que une al individuo con el grupo; que poseería el rasgo de ser extremo estable: que no se podría cambiar una mentalidad a voluntad propia ni individual; que sería la condensación interiorizada de la vida social, indestructible desde fuera y difícil de empañar desde dentro; y que existiría una estrecha relación entre nuestra mentalidad y nuestro organismo físico, dando por sentado que el sentido común en cada sociedad estaría constituido por ideas y juicios de valor generalmente admitidos, y formar parte verdaderamente de ella consistiría en compartir sus angustias, sus entusiasmos y sus repulsiones.⁴⁸⁰

De esta manera, el estudio de la mentalidad para Bouthoul debiera hacerse tomando estas características desde un ángulo estático y uno dinámico. Si se contempla que en la vida social existe un duradero intercambio entre los individuos, círculos y subgrupos, la *mentalidad global* de una sociedad constituiría una especie de resultante expresando un equilibrio entre estas diversas influencias.⁴⁸¹ Implicaría que un individuo pudiera ser parte de diferentes grupos al mismo tiempo sin presentar un obstáculo a la conformación de una *mentalidad general*.

Bouthoul contempla en las diversas mentalidades existentes en la historia de la humanidad un cierto número de elementos comunes y homólogos que

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 30; énfasis en el original.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, pp. 31 y ss.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 35.

corresponderían a funciones fundamentales de la vida psicológica y a necesidades vitales de la actividad. Rasgos funcionales de la vida mental estimados como una especie de *cuadros* que se hallarían entre todos los hombres y todos los grupos sociales. Su contenido variaría según los tipos de sociedades y civilizaciones donde se hallaran.⁴⁸² La cosmología, la moral, con sus fenómenos y conductas religiosas, y la técnica serían estimadas por Bouthoul como modelos de estos cuadros.⁴⁸³ Lo sagrado y lo profano, la jerarquía, los valores y la agresividad social, se calificarían, cuestión nuevamente reincidente, como las grandes categorías de la vida social, fundamentales e insaparables de toda realidad, sumadas a las ya *clásicas* como las nociones de espacio, tiempo, causa, efecto, etc.⁴⁸⁴ El contenido de estos cuadros y la forma de concebir *in concreto* las categorías, variarían según las sociedades y las civilizaciones.

En tal caso, para Bouthoul en el contenido de una mentalidad específica, ya manifestada estable, todos los conocimientos y juicios que lo componen tenderían a demostrarse entre sí, se apoyarían y fluirían unos a otros. Construirían un edificio lógico, fuerte y basado en relaciones de comportamiento y deducción.⁴⁸⁵ Si en las civilizaciones *primitivas* reina un estado de unanimidad y un minucioso apego a las costumbres, aún en las sociedades complejas la mentalidad sería considerada homogénea incluso presentado divergencias y especializaciones en sus numerosos grupos y subgrupos. Siempre existiría un cierto número de creencias, unánimes, en la manera de ser y en los conceptos fundamentales que constituirían ese residuo estable una vez eliminadas todas las particularidades de los subgrupos.⁴⁸⁶

Ahora bien, Gaston Bouthoul, vicepresidente del Instituto Internacional Sociología de la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, se sujetaba ejemplarmente a la posición desarrollada por Émile Durkheim sin siquiera

⁴⁸² *Ibid.*, p. 36.

⁴⁸³ *Ibid.*, pp. 36 y ss.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, pp. 45 y ss.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 62.

atestiguarse un cambio medianamente radical a su respecto. Sumado a que, pensamiento también presente en no pocos episodios dentro de esta estructura, encontraba en la psicología el estudio de los interminables intercambios recíprocos entre la sociedad y el individuo.⁴⁸⁷ Y así, designaba a la mentalidad, por su estabilidad y generalidad, el principal objetivo del pensamiento. el verdadero sujeto de una psicología social.⁴⁸⁸

Roger Chartier⁴⁸⁹ indicaba que la naturaleza del objeto histórico fundamental de la historia de las mentalidades se constituía diametralmente opuesto al de la historia intelectual clásica: frente a la *idea*, construcción consciente de un espíritu individualizado, se opone una mentalidad siempre colectiva que regularía las representaciones y juicios de los sujetos en sociedad. Una nueva forma, la planteada por esta corriente, de relación entre la conciencia y el pensamiento muy cercana, o idéntica, a la de los sociólogos de tradición durkheimiana que ponía acento sobre esquemas o contenidos del pensamiento que, aunque se enunciaran en el modo individual, serían en realidad los condicionamientos no conocidos e interiorizados que hacen que un grupo o sociedad comparta, sin explicitarlo, un sistema de representaciones y valores.

Peter Burke⁴⁹⁰ coincidía en el mismo punto donde la historia de las mentalidades sería en esencia un enfoque durkheimiano de las ideas, aunque no rescataban exactamente el concepto de representaciones colectivas. El enfoque desarrollado por Durkheim y por Lévy-Bruhl, aunado al de sociólogos, psicólogos y antropólogos contemporáneos, ponderaba consistentemente la utilización de términos como *formas de pensamiento, sistemas de creencias, y hasta mapas cognitivos*, dentro de sus exámenes. El mismo Burke, indiferenciando cualquier término utilizado en esta orientación historiográfica, lo oponía a la historia intelectual convencional en por lo menos tres características: el acento en las

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁸⁹ 1982, p. 23.

⁴⁹⁰ 1992, p. 109.

actitudes colectivas antes que en las individuales; en los supuestos tácitos antes que en las teorías explícitas, es decir, en el *sentido común* o en lo que aparece como sentido común en una cultura determinada; y en la estructura de los sistemas de creencias, que incluye el interés por las categorías usadas para interpretar la experiencia y los métodos de prueba y persuasión. De hecho encuentra un paralelismo evidente entre estas tres características de la historia de las mentalidades y la perspectiva desarrollada por Michel Foucault en *Las Palabras y las Cosas*, entre otras obras, y que llamaba la *arqueología de los sistemas de pensamiento o epistemes*.⁴⁹¹

Por *episteme* Foucault⁴⁹² suponía el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a figuras epistemológicas, a ciencias o a sistemas formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y se operan los pasos hacia la epistemologización, la científicidad y la formalización; la repartición de esos umbrales de epistemologización, que pueden entrar en coincidencia, estar subordinados los unos a los otros, o estar desfasados en el tiempo; y las relaciones laterales que pueden existir entre unas figuras epistemológicas o unas ciencias en la medida en que dependen en prácticas discursivas contiguas pero distintas.

De esta forma, Foucault a examinar los distintos tipos de análisis históricos, en este caso de las ciencias, confrontaría a un *análisis recurrential*, el que se hace al interior de una ciencia constituida y ya franqueado su umbral de formalización, y a uno llamado *historia epistemológica*, que toma como norma una ciencia ya constituida y que discurriría entre la oposición verdad-error, racional-irracional, científico-no científico, por ejemplo, al tipo de análisis que dejaría al desnudo una *historia arqueológica*, que definiría las regularidades, modificaciones y procesos de epistemologización hacia la conformación de una ciencia, o de algunas otras

⁴⁹¹ *Ibid.*, pp. 109 y s.

⁴⁹² 1969, pp. 322 y s.

figuras epistemológicas que no forzosamente lo serían; sus desviaciones, desfases, independencias, autonomías y articulaciones de unas sobre otras historicidades. Un conjunto de relaciones que se pueden descubrir entre las ciencias, u otras figuras que pueden no serlo, cuando se les analiza al nivel de sus regularidades discursivas.⁴⁹³ Con lo cual, Foucault, con una inconfundible relación con aquel *ouillage mental* de Lucien Febvre, delimitaría los campos posibles de la construcción discursiva de una sociedad, por ejemplo. ¿Qué se puede pensar o qué no es posible desde una *episteme* renacentista, clásica o moderna? ¿Cómo se construye un pensamiento y a través de qué funciones, correlaciones y mecanismos mentales específicos? ¿Cuáles serían las problemáticas conceptuales, lógicas y los discursos *pensables* dentro de un particular campo epistemológico recortado por una *episteme* determinada? Preguntas que, en efecto, advertirían un *nuevo* modelo de acercamiento histórico en vínculos muy estrechos, desde este punto de vista, con la historiografía desarrollada en los *Annales*, y en específico con el de Febvre.⁴⁹⁴

Ya por último, habría que advertir que en la teorización sobre psicología colectiva por parte de Fernández concurrirían de igual forma los dos énfasis característicos de toda esta estructura, es decir, la existencia de una entidad supraindividual y su correspondencia con ese espíritu de la época:

insiste (la psicología colectiva) que la conciencia o el comportamiento no brota de los individuos, sino más bien al revés, a saber, que los individuos se encuentran dentro de la conciencia, por eso es colectiva, pero no por eso ha de identificarse con las instituciones, ni con la multívoca sociedad, sino que se encuentra en todas partes: los individuos y las instituciones habitan dicha conciencia.⁴⁹⁵

Conjuntamente,

⁴⁹³ Cfr. *ibid.*, pp. 319 y ss.

⁴⁹⁴ Cfr. Aguirre Rojas, 1995, p. 225 y s.

⁴⁹⁵ *Supra*, p. 63; paréntesis añadidos.

descubrir qué pensamientos y sentimientos ocurren a una sociedad en un momento y lugar determinados, y dónde, por qué, cómo, cuándo, para qué y quién o qué los piensa y siente.⁴⁹⁶

En tal caso,

Estudia el espíritu, es decir, los pensamientos y sentimientos de una época y un lugar.⁴⁹⁷

En él se localizarían de forma puntual tanto estos constructos que implicarían la asociación o síntesis de individuos pertenecientes a grupos, comunidades o sociedades, y además los medios intelectuales por los cuales aprehenderían su realidad, i. e., los marcos del pensamiento social. Parece ser que los diversos temas, corrientes y autores que recorrerían la ciencia social, y en específico las que ejercitarían una perspectiva de actores colectivos, se encontrarían en esta teorización de una forma condensada y perfectamente reestructurada. Realmente consumaba una conexión, de una forma amplia, con los productos de ese espíritu de la sociedad y la cultura:

la comprensión (y narración) de los procesos (y contenidos) de construcción (y destrucción) de símbolos con los que una sociedad concuerda con su realidad,⁴⁹⁸

Una descripción de psicología colectiva en vínculos expresos con la que, y parece el momento preciso para ello, Clifford Geertz definiera *cultura*:

esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.⁴⁹⁹

Y todo lleva, también a modo de posibilidad, que lo que pudiera pensarse respecto a los productos y procesos inherentes al *Volkgeist*, *Volkseele*, espíritu,

⁴⁹⁶ *Supra*, p. 67.

⁴⁹⁷ *Idem*.

⁴⁹⁸ *Supra*, p. 86.; paréntesis en el original.

⁴⁹⁹ 1973, p. 88.

conciencia colectiva, mente o mentalidad, y representación social, incidirían tanto dentro de un concepto de cultura como implícitamente abogarían por una reproducción de las sociedades.

Asimismo, y concluyendo, con un similar referente semántico al de todos los acordados anteriormente se integraría aquella *estructura del acervo social de conocimientos* desplegada por Alfred Schütz bajo la influencia de la filosofía husserliana; los *universos simbólicos*, desarrollados por Peter Berger y Thomas Luckmann, con el peso del mismo Schütz junto a la combinación de los enfoques de Mead, Durkheim, Marx y Weber; el *imaginario colectivo* de Cornelius Castoriadis; e inclusive las *estructuras de conciencia* de Jürgen Habermas teniendo como trasfondo su teoría del habla racional.⁵⁰⁰

* * *

Pero queda de todo ello, y abarcando tanto esta estructura como las precedentes coyunturas y la propia *historia* de las dos disciplinas, que irremediamente por muchos que fueran los relevos y por muy diferentes matices que se produjeran no existiría una diferencia tajante y formal entre lo que pudiera considerarse el proyecto de una psicología colectiva y una historia de las mentalidades. Y aún más, e irremediamente también, que no serían las únicas disciplinas que compartirían características similares al momento de insertarse en el escenario social. Al camino trazado por este trabajo discurrieron, en efecto, nombres que indiscutiblemente se considerarían dentro de la construcción de tanto la psicología colectiva como de la historia de las mentalidades, sin embargo en la misma ruta se cruzarían filósofos, sociólogos, geógrafos, antropólogos, etnólogos, politólogos, economistas, lingüistas, historiadores del arte, psicoanalistas y hasta médicos. E incluso psicólogos e historiadores no

⁵⁰⁰ Cfr. A. Schütz y Th. Luckmann (1973): *Las Estructuras del Mundo de la Vida*, Buenos Aires, Amorrotu; P. Berger y Th. Luckmann (1967): *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires, Amorrotu; C. Castoriadis (1975): *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Barcelona, Tusquets; J. Habermas (1981): *La Teoría de la Acción Comunicativa*, 2 Vols., Madrid, Taurus.

explícitamente inscritos dentro del espectro de las dos disciplinas transitarían una y otra vez operando en la cimentación progresiva de ellas, y de un programa mucho más global. De esta forma, poco fácil sería diferenciar exactamente cuál o qué objeto de estudio correspondería a una psicología colectiva, a una historia de las mentalidades, a una sociología de las representaciones, a una geografía humana, o a una antropología sin reflexionar profundamente en ello. Tal vez el ideal de Fernand Braudel se había cumplido muchos años antes de su aparición en escena: el partir de una unidad de las ciencias sociales para poder caracterizar a los hombres en su totalidad; y la negación de la legitimidad de unas barreras disciplinarias que fraccionan y recortan la totalidad del curso de los hombres en la historia. Y ante la imposibilidad de definir *íntegramente* estos campos, surge la cuestión si realmente los términos interdisciplina, pluridisciplina y transdisciplina poseen efectivamente un valor heurístico en la ciencia moderna. Sucesivamente donde se hablaba de historia, aparecía la psicología; donde se ejercitaba la antropología, la sociología brotaba necesariamente; si se consideraba a la etnología, la lingüística se precisaba; y donde se discutía sobre la mente, las condiciones histórico-sociales trascendían sin parar. De hecho, las aseveraciones en las cuales se pudiera ubicar, por ejemplo, a Febvre como el más fuerte precursor de la historia de las mentalidades, asunto extremadamente discutido por los historiadores, disminuyen su solidez al juzgar las dos orientaciones *conjuntamente* en un mismo patrón.

Sin embargo, si pudieran hallarse esos destellos, esos pensamientos rápidos, dentro del desarrollo de estos espacios, innegablemente se repararía en el pensamiento de Herder, en la ciencia alemana de finales del siglo XIX, en la perspectiva comteana, en la figura del gran sociólogo francés Émile Durkheim, en el despliegue de la escuela francesa de los años veinte, y en la impresionante traducción por parte de los europeos del pensamiento social precedente, y ya *clásico*, después de los años sesenta. Más generalmente, y parece que más pronunciadamente, podría manifestarse la reinterpretación del pensamiento kantiano en, primeramente, la idea en que no existía una diferencia esencial entre

el modo de conocer la naturaleza y el modo de conocer al hombre, precisamente porque, a su vez, tampoco existía una diferencia esencial entre el modo de ser de la naturaleza y el modo de ser del hombre, es decir, que el conocimiento *constituye* la realidad que se estudia.⁵⁰¹ De forma análoga, y también evidente, la permanencia, énfasis y *transcripción* de aquellas categorías *a priori* del pensamiento humano que Kant reconociera.⁵⁰² Igualmente, y más acentuadamente, la ponderación de una entidad supraindividual que regiría puntualmente acciones y concepciones de cualquier índole dentro de una sociedad.

Y de ninguna manera se pudiera afirmar que determinadamente la *Völkerpsychologie*, la sociología del *Année Sociologique*, la revista *Annales*, la psicología colectiva de Blondel y Halbwachs, o la teoría de las representaciones sociales, necesaria y completamente se derivarían de Kant, Herder, Renouvier o Durkheim, sino que según su experiencia histórica y su propia práctica se verían *influidos* en mayor o menor grado por ellos, o por sus muy variadas recomposiciones.

Entonces, ni la psicología colectiva ni la historia de las mentalidades, e inclusive el resto de las ciencias sociales, debieran definirse fundamentalmente por temas, métodos o por aspectos territoriales, cuando efectivamente la mayoría de ellas nacieron por lo que Carbonell llama un *azar histórico* confirmado por la costumbre universitaria y por cátedras diferenciadas. Y lo único que evidenciaría, generalmente, es una didáctica y frágil escisión entre ellas no basada en criterios epistemológicos claros. Sería más factible estimar a todas ellas en un mismo *proyecto colectivo* de ciencia social donde estos criterios se compartirían de forma explícita sin la necesidad de saltar de una a otra disciplina para poder comprender e indagar acerca de características psicológicas, geográficas, históricas, etc. Es

⁵⁰¹ Puntos por demás explícitos en las obras de Febvre, Le Goff, Foucault y Fernández, sin negar que implícitamente en la mayoría de los enfoques se encuentra esta *huella*.

⁵⁰² 1781.

decir, no el partir de una única dirección, sino de todas las prácticas particulares en las que se apoya un estudio social.

La reconsideración de todos estos aspectos a la luz de una evidente matriz epistemológica compartida por cierto grupo de disciplinas sociales permitiría superar esa eterna contradicción de la inter, pluri y transdisciplinariedad que consecuentemente convertiría la práctica de cualquiera de ellas en una concepción mutilada de hombre y su sociedad. Un objeto formal propio de las ciencias sociales pudiera terminar con los duplicados, reconfirmaciones y paradojas propias de ellas olvidando sus burocráticas discusiones en cuanto a sus límites y por fin encontrar una caracterización que incidiera de forma más directa sobre las problemáticas, que son muchas, propias de la vida social.

Sin embargo, y aún reconociendo todo un bloque teórico que atravesaría las ciencias sociales de forma continua, desfasada, abrupta y homogéneamente, vale tener presente que aquellos grandes hombres del siglo XIX finalmente tuvieron la convicción, de acuerdo a sus posibilidades históricas, de llevar sus ideas a últimas consecuencias. El nuevo interés en sus ideas parece significar la aparición de no pocas perspectivas recuperando cabalmente su pensamiento. De resultado, en cada uno de estos ecos surgiría un tipo de consciencia histórica capaz de pensar al mismo tiempo la historicidad del pensamiento humano. Y a la vez recordaría que el nuevo rescate de esas ideas conformaría una *nueva puesta al día*, una que, como lo dijera Lucien Febvre, y finalizando este trabajo, tendría más de cien años de antigüedad.

Referencias

- ◆ **Aguilar, M. A.** (1990): "Fragmentos de la Memoria Colectiva de Maurice Halbwachs", en *La Revista de Cultura Psicológica* (México, UNAM), Vol. 1 No. 1 (primavera 1992).
- ◆ **Aguirre Rojas, C. A.** (1993): 'La Larga Duración en el Espejo (Más allá del Tiempo "Vivido" y del Tiempo "Expropiado")', en *Braudel a Debate*, La Habana, Imagen Contemporánea, 2000.
- ◆ —(1995): "Michel Foucault en el Espejo de Clío", en *Los Annales y la Historiografía Francesa. Tradiciones Críticas de Marc Bloch a Michel Foucault*, México, Quinto Sol, 1996.
- ◆ —(1999): *La Escuela de los Annales. Ayer, Hoy, Mañana*, España, Montesinos.
- ◆ **Alberro, S.** (1979): "Historia de las Mentalidades e Historiografía", en S. Alberro y S. Gruzinski: *Introducción a la Historia de las Mentalidades*, Cuaderno de Trabajo del Dpto. de Investigaciones Históricas No. 24, México, INAH.
- ◆ **Allport, G. W.** (1968): *Antecedentes Históricos de la Psicología Social Moderna*, México, Facultad de Psicología, UNAM, 1990.
- ◆ **Álvarez, J. L.** (1995): *Psicología Social: Perspectivas Teóricas y Metodológicas*, Madrid, Siglo XXI.
- ◆ **Andrés-Gallego, J.** (coord.) (1993): *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una Nueva Historia*, Madrid, Actas.
- ◆ **Ariès, Ph.** (1978): "La Historia de las Mentalidades", en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (ed.) (1978).
- ◆ **Aymard, M.** (1994): "Historia Global o Historia Total", en B. Lepetit, *et al.* (1994).
- ◆ **Barros, C.** (1991): "Historia de las Mentalidades: Posibilidades Actuales", en J. Ma. Sánchez Nistal, *et al.* (1993): *Problemas Actuales de la Historia. Terceras Jornadas de Estudios Históricos*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- ◆ **Berenzon, B.** (1997): "Peter Gay. La Reflexión Consciente y las Necesidades del Inconsciente", en B. Berenzon (comp.): *Espejismos Históricos: La Otra*

Mirada de la Historia (Historiografía Cultural), México, Coordinación de Humanidades, UNAM.

- ◆ **Beriain, J.** (1990): *Representaciones Colectivas y Proyecto de Modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- ◆ **Berlin, I.** (1976): *Vico y Herder. Dos Estudios en la Historia de las Ideas*, Madrid, Cátedra, 2000.
- ◆ **Berr, H.** (1911/52): *La Síntesis en Historia*, México, UTEHA, 1961.
- ◆ —(1942): "Prólogo: Psicología Colectiva y Razón Individual", en L. Febvre (1942).
- ◆ **Blanco, A.** (1988): *Cinco Tradiciones en la Psicología Social*, Madrid, Morata, 1995.
- ◆ **Bloch, M.** (1924): *Los Reyes Taumaturgos*, México, FCE, 1993.
- ◆ —(1925): "Memoria Colectiva, Tradición y Costumbre. A Propósito de un Libro Reciente", en *Historia e Historiadores*, Madrid, Akal, 1999.
- ◆ —(1939): *La Sociedad Feudal*, Madrid, Akal, 1986.
- ◆ —(1949): *Introducción a la Historia*, México, FCE, 2000.
- ◆ **Blondel, Ch.** (1928): *Psicología Colectiva*, México, América, 1945.
- ◆ **Bouglé, C.** (s. f.): *Balance de la Sociología Francesa Contemporánea*, México, América, 1945.
- ◆ **Bourdieu, P.** (1979): *La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto*, Madrid, Taurus, 1998.
- ◆ **Bouthoul, G.** (1966): *Las Mentalidades*, Barcelona, Oikos-Tau, 1971.
- ◆ **Braudel, F.** (1949): *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la Época de Felipe II*, 2 Vols., México, FCE, 1953.
- ◆ —(1958): "La Larga Duración", en *La Historia y las Ciencias Sociales*, México, Alianza, 1995.
- ◆ **Burke, P.** (1990): *La Revolución Historiográfica Francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa.

- ◆ —(1992): *Historia y Teoría Social*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, 2000.
- ◆ **Carbonell, Ch.-O.** (1992): "Antropología, Etnología e Historia: La Tercera Generación en Francia", en J. Andrés-Gallego (coord.) (1993).
- ◆ **Chartier, R.** (1978): "Michelet (Jules)", en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (ed.) (1978).
- ◆ —(1982): "Historia Intelectual e Historia de Mentalidades. Trayectorias y Preguntas", en *El Mundo como Representación*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- ◆ **Corcuera, S.** (1997): *Voces y Silencios en la Historia. Siglos XIX y XX*, México, FCE, 2000.
- ◆ **Darnton, R.** (1984): *La Gran Matanza de Gatos y otros Episodios en la Historia de la Cultura Francesa*, México, FCE, 2000.
- ◆ **Danziger, K.** (1983): "Orígenes y Principios Básicos de la *Völkerpsychologie* de Wundt", en G. de la Rosa et al. (comps.) (1988).
- ◆ **Doise, W.** (1979): *Psicología Social y Relaciones entre Grupos. Un Estudio Experimental*, México, Fondo Educativo Interamericano, 1982.
- ◆ **Duby, G.** (1961): "Historia de las Mentalidades", en B. Rojas (comp.): *Obras Selectas de Georges Duby*, México, FCE, 1999.
- ◆ —(1991): *La Historia Continúa*, Madrid, Debate, 1993.
- ◆ **Dudet, C. y Gamboa, M.** (1986): "Memoria Colectiva", en *La Psicología Social en México*, Vol. I. (1986).
- ◆ **Durkheim, E.** (1893): *La División del Trabajo Social*, Madrid, Akal, 1982.
- ◆ —(1895): *Las Reglas del Método Sociológico*, México, FCE, 1997.
- ◆ —(1898): "Représentations Individuelles et Représentations Collectives", en *Sociologie et Philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1974.
- ◆ —(1912): *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Madrid, Akal, 1982.
- ◆ **Farr, R.** (1983a): "Wilhelm Wundt (1832-1920) y los Orígenes de la Psicología como una Ciencia Social y Experimental", en G. de la Rosa, et al. (comps.) (1988).

- ◆ —(1983b): "Escuelas Europeas de Psicología Social: La Investigación de Representaciones Sociales en Francia", en *Revista Mexicana de Sociología* (México, UNAM), Año XLV, Vol. XLV, No. 2, (abril-junio).
- ◆ —(1984): "Las Representaciones Sociales", en S. Moscovici (ed.) (1984), Vol. II.
- ◆ **Febvre, L.** (1942): *El Problema de la Incredulidad en el Siglo XVI: La Religión de Rabelais*, México, UTEHA, 1959.
- ◆ —(1953): *Combates por la Historia*, México, Ariel, 1997.
- ◆ **Fernández Ch., P.** (1990): "Nota del Comité Editorial sobre el Concepto de Memoria Colectiva de Maurice Halbwachs", en M. A. Aguilar (1990).
- ◆ —(1994): *La Psicología Colectiva un Fin de Siglo más Tarde. Su Disciplina. Su Conocimiento. Su Realidad*, Barcelona, Anthropos/Colegio de Michoacán.
- ◆ —(1999): *La Afectividad Colectiva*, México, Taurus, 2000.
- ◆ **Foucault, M.** (1969): *La Arqueología del Saber*, México, Siglo XXI, 1984.
- ◆ **Gadamer, H.-G.** (1960): *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1997.
- ◆ **Garzón, A.** (1998): "Prólogo: Individualismo Psicológico y Memoria Colectiva", en D. Páez, et al., (ed.): *Memorias Colectivas de Procesos Culturales y Políticos*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- ◆ **Geertz, C.** (1973): *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- ◆ **Gruzinski, S.** (1979): "Introducción a la Historia de las Mentalidades", en S. Alberro y S. Gruzinski: *Introducción a la Historia de las Mentalidades*, Cuaderno de Trabajo del Dpto. de Investigaciones Históricas No. 24, México, INAH.
- ◆ **Hacking, I.** (1990): *La Domesticación del Azar. La Erosión del Determinismo y el Nacimiento de las Ciencias del Caos*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- ◆ **Ibáñez, T.** (1988): "Representaciones Sociales, Teoría y Método", en *Psicología Social Construccionista*, Jalisco, Universidad de Guadalajara, 1994.
- ◆ **Jahoda, G.** (1992): *Encrucijadas entre la Cultura y la Mente. Continuidades y Cambios en las Teorías de la Naturaleza Humana*, Madrid, Visor.
- ◆ **Jodelet, D.** (1984): "La Representación Social: Fenómenos, Concepto y Teoría", en S. Moscovici (ed.) (1984), Vol. II.

- ◆ —(1993): "Las Representaciones Sociales. Una Mirada sobre el Conocimiento Ordinario", en *Revista de la Universidad de Guadalajara*, s. d.
- ◆ —(1998): "El Lado Moral y Afectivo de la Historia. Un Ejemplo de Memoria de Masas: El Proceso de K. Barbie, «El Carnicero de Lyon»", en D. Páez, *et al.* (ed.): *Memorias Colectivas de Procesos Culturales y Políticos*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- ◆ **Kant, I.** (1781): *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 2000.
- ◆ **Kuhn, T.** (1962): *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, México, FCE, 1991.
- ◆ **Lara, M.** (1984): "Presentación", en M. Bloch (1924).
- ◆ **Le Goff, J.** (1974): "Las Mentalidades. Una Historia Ambigua", en J. Le Goff y P. Nora (coords.): *Hacer la Historia*, Vol. III, Barcelona, Laia, 1980.
- ◆ —(1974a): "Presentación", en J. Le Goff y P. Nora (coords.): *Hacer la Historia*, Vol. I, Barcelona, Laia, 1980.
- ◆ —(1977): *Pensar la Historia*, Barcelona, Paidós, 1991.
- ◆ —(1978a): "La Nueva Historia", en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (ed.) (1978).
- ◆ —(1978b): "Huizinga (Johan)", en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (ed.) (1978).
- ◆ —, **Chartier, R. y Revel, J.** (ed.) (1978): *La Nueva Historia*, Bilbao, Mensajero.
- ◆ **Lepetit, B., et al.** (1994): *Segundas Jornadas Braudelianas. Historia y Ciencias Sociales*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora/UAM-I, 1995.
- ◆ **Lévy-Bruhl, L.** (1922): *La Mentalidad Primitiva*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.
- ◆ **López-Garriga, M. M.** (1983): "Hacia una Reorientación de la Psicología Social después de la Crisis", en *Revista Mexicana de Sociología* (México, UNAM), Año XLV, Vol. XLV, No. 2, (abril-junio).
- ◆ **Lukes, S.** (1973): *Émile Durkheim: Su Vida y su Obra: Estudio Histórico-Crítico*, Madrid, Siglo XXI, 1984.

- ◆ **Lyotard, J.-F.** (1981): *La Posmodernidad (Explicada a los Niños)*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- ◆ **Mandrou, R.** (1961): *Introducción a la Francia Moderna (1500-1640). Ensayo de Psicología Histórica*, México, UTEHA, 1962.
- ◆ —(1964): *Francia en los Siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Labor, 1973.
- ◆ **Mauss, M.** (1924): "Relaciones Reales y Prácticas entre la Sociología y la Psicología", en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- ◆ **McCarthy, Th.** (1987): *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1992.
- ◆ **Montero, M.** (1990): "Memoria e Ideología. Historias de Vida. Memoria Individual y Colectiva", en *Revista Acta Sociológica*, (México, UNAM) No. 1 (enero-abril).
- ◆ **Moscovici, S.** (1961/76): *El Psicoanálisis, su Imagen y su Público*, Buenos Aires, Huemul, 1979.
- ◆ —(1984a): "Introducción: el Campo de la Psicología Social", en S. Moscovici (ed.) (1984), Vol. I.
- ◆ —(ed.) (1984): *Psicología Social*, 2 Vols., Barcelona, Paidós, 1993.
- ◆ **Moya López, L.** (1996): "Vida Cotidiana y Mentalidades en la Escuela de los *Annales*", en *Sociológica*, (México, UAM-A) Año 11, No. 31 (mayo-agosto).
- ◆ **Munné, F.** (1986): *La Construcción de la Psicología Social como Ciencia Teórica*, Barcelona, PPU, 1993.
- ◆ **Olábarri, I.** (1992): 'La "Nueva Historia", una Estructura de Larga Duración', en J. Andrés-Gallego (coord.) (1993).
- ◆ **Ortega N. S.** (1991): "Introducción a la Historia de las Mentalidades", en H. Crespo, et al. *El Historiador Frente a la Historia*, México, UNAM, 1992.
- ◆ **Panofsky, E.** (1951): *Arquitectura Gótica y Escolástica*, Buenos Aires, Infinito, 1959.
- ◆ **Pariguin, B. D.** (s. f.): "La Psicología Social: Un Poco de Historia", en G. Gómez (comp.) (1986): *Enclaves Psicológicos*, México, Fontamara.
- ◆ **Pomian, K.** (1978): "La Historia de las Estructuras", en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (ed.) (1978).

- ◆ **Ramos, R.** (1989): "Maurice Halbwachs y la Memoria Colectiva", en *Revista de Occidente*, No. 100 (septiembre).
- ◆ —(s. f.): "Estudio Preliminar", en E. Durkheim (1912).
- ◆ **Revel, J.** (1978): "Berr (Henri)", en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (ed.) (1978).
- ◆ — y **Chartier, R.** (1978): "Annales", en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (ed.) (1978).
- ◆ —(1994): "La Historia y las Ciencias Sociales", en B. Lepetit, *et al.* (1994).
- ◆ **Rosa, G. De la, Mesa, H. y Vásquez, J.** (comps.) (1988): *Historia de la Psicología Social*, Vol. I, México, UAM-I.
- ◆ **Rubinstein, S. L.** (1963): *El Desarrollo de la Psicología. Principios y Métodos*, Buenos Aires, Grijalbo/Pueblos Unidos, 1974.
- ◆ **Velasco, A.** (2000): *Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*, México, UNAM-Acatlán.
- ◆ **Weinberg, G.** (1944): "Prólogo [A la Primera Edición Castellana]", en L. Lévy-Bruhl (1922).
- ◆ —(1956): "Advertencia a la Segunda Edición Castellana", en L. Lévy-Bruhl (1922).
- ◆ **Wundt, W.** (1912): *Elementos de Psicología de los Pueblos*, Barcelona, Alta Fulla, 1990.
- ◆ **Zúñiga, L.** (1979): "Estudio Preliminar", en E. Durkheim (1893).