

De entrecruces y nostalgias: psicología colectiva y mentalidades históricas



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

*Jahir Navalles Gómez**

Resumen

Existen recuentos históricos sobre los orígenes de la psicología y de la psicología social, unos mejores que otros; los menos son muy detallados y la mayoría están saturados de obviedades y preferencias académicas loables. Pero hay otros empecinados en concebir una historia a partir de omisiones y olvidos institucionales, adecuados a sus fines y a la defensa de los paradigmas que ostentan. Las historias entrecortadas o disimuladas de un campo de conocimiento como la psicología y la psicología social provocan un debate en la disciplina y ésta es la intención de este artículo: una reflexión que se forjó a partir de una idea: las mentalidades.

Palabras clave: psicología, Historia, colectividad, multitudes, mentalidades

Abstract

There are currently various historical accounts about the origins of psychology and of social psychology, some ones are better than others, a few are very detailed and others profligate in superfluous matters and pursue laudable academic endeavours. But there are others that are stubbornly rescuing an institutional history from its omissions and forgetfulnesses, adapting to their aims and defence the paradigms that each version demands. The incomplete or disguised histories of a field of knowledge, like psychology and social psychology, bring about a debate to the interior of the disciplines, and that is my intention to discuss in this article. This is a reflection that has outlined the idea of mentalities.

Key words: psychology, History, collectivity, multitudes, mentalities

* Profesor-investigador del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa jahir.n@gmail.com

FECHA DE RECEPCIÓN 19/03/09, FECHA DE ACEPTACIÓN 27/07/09

IZTAPALAPA REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, NÚM. 68 • AÑO 31 • PP. 103-136

Introducción

Es preciso dejar que vuelva a caer en el olvido una parte de lo que se ha sacado del mismo

Henri Berr

Intento convocar a una psicología nostálgica, una psicología histórica y una psicología colectiva –que pueden ser entendidas como sinónimos–, todas con intereses distintos a lo que los cánones académicos de la época exigían (Boring, 1990), y en los que las ciencias humanas y sociales parecían no tener cabida, porque la versión psicológica que se imponía era aquella cuyo requisito primordial era la experimentación y la comprobación positivista de los hechos; sin embargo, a la par de esa imposición se bosquejaba otra versión en las ciencias humanas (Burke, 1999; Jahoda, 1995), un legado lleno de historias y de afectos (Béguin, 1996; Berlin, 2000).

En esa psicología nostálgica es posible reencontrar los planteamientos precursores de la psicología social del siglo XX, la incipiente e institucionalmente reconocida, la que se menciona apareció de la mano de dos obras que ostentaban ese título (véase Collier, Minton y Reynolds, 1996; Álvaro y Garrido, 2003) y cuyo sendero es conocido y multicitado. Mi pretensión es bosquejar una historia completamente diferente de la que se ha impuesto en las aulas e ideologizado académicamente y que se ubica como aquella que fue el producto y la provocación histórica que intentaba aludir por la vida social, y que pocos supieron –o se interesaron por– reconocer, describir y bosquejar (véase Béguin, 1996; Burke, 1999; White, 2001; Jahoda, 1995; Fernández, 1989 y 2001), atentando contra las oficialidades históricas y reflexionando acerca de lo que la propia vida colectiva proyectaba.

Había una idea inmersa en las preocupaciones, los vaticinios y las esperanzas del cambio de siglo (véase Arciga, 1989; Fernández, 1989; Jahoda, 1995),

enriquecida con la descripción coloquial pero insuficiente que sobre los comportamientos, las irrupciones y las creencias que les delimitaban se hacía alrededor o como preámbulo para volver comprensible lo que del siglo XX se anhelaba, latente en el ámbito psicológico y psicosocial, recreado y pensado históricamente, a la vez colindante con los inicios y la transición intelectual, afectiva y disciplinar acaecida entre los siglos XIX y XX. Esa idea es la de mentalidad.

La mentalidad recuperaba en su descripción el pensamiento colectivo en los albores del siglo XX, una aproximación a otras realidades históricas y una forma psicosocial enriquecida por los entrecruces disciplinares. Inmersa en costumbres y relatos que describían la vida social, en narrativas prosaicas y heroicas sobre tal o cual acontecimiento, en la exposición de personajes de los que se sabía generacionalmente, en las creencias sobre algo que pudo ocurrir o no, se ubicaba la idea de mentalidad, y la psicología colectiva que se bosquejaba junto a ella; en hábitos, historias y comportamientos que les redefinían, con la pretensión de explicar lo que sucedía en esos momentos.

Obras de afectividad colectiva

Cierto encantamiento –literario, erudito, irreverente– tendría acudir a las multitudes, para aclamarles o despreciarles, para personificar en ellas todos los males o para depositar en ellas todas las esperanzas, para desmembrarles o psicologizarles, para condensarles en sumatorias de individuos que como remitentes provocarían su desaparición. Por eso devendrían un *best-seller* novelesco y académico, por eso fueron –expresa o clandestinamente– manuscrito obligado de lectura, plasmándose en sus líneas dispares circunstancias y dotando de humor a la vida cotidiana a través de los años (Farge, 1994; Chartier, 2003); y, por eso, irremediablemente fascinaron a Gustave Le Bon (1841-1931), quien formalmente no es un psicólogo o un psicólogo social sino un “médico de provincias”, signifique eso lo que signifique (Collier, Minton y Reynolds, 1996: 93), que se tornó más que famoso a principios del siglo XX con motivo de una reedición o plagio de ideas (Álvaro y Garrido, 2003: 26), concentradas en su obra *La psicología de las multitudes* (*La psychologie des foules*), una especie de panfleto académico o libro de consulta universitario, escrito originalmente en 1895, por el que es un autor trilladamente multicitado (véase Moscovici, 1993; Arciga, 1989; Álvaro y Garrido, 2003; Muñoz y Vázquez, 2004). Auspiciado con una carta de recomendación como ésta, la que proponen Collier, Minton y Reynolds, y que resume de manera erudita las intenciones y el estilo del autor, a saber: “*La psychologie des*

foules es racista, sexista y de tono absolutamente conservador. El racismo y el sexismo eran muy frecuentes a principios de siglo, pero el trabajo de Le Bon destaca incluso en este clima particular” (Collier, Minton y Reynolds, 1996: 96).

Como sea, aun cuando la celebridad de Le Bon se circunscribe a la mención continua a su libro sobre las multitudes, él mismo sobresale porque fue un autor polifacético, por no decir que escribió sobre cualquier tema. Un buen colega (Suárez, 2006: 35-36), hace un somero recuento de la obra del francés, reintroduciéndole paso a paso y sin omitir sus excesos, recapitulando aquellos temas entre los cuales fondeaban la pluma y las simpatías de aquél, lo que sirve para detenernos en una obra que G. Le Bon redacta a inicios del siglo XX (c. 1906), y que era su versión de la Revolución Francesa y de una psicología de las revoluciones, trabajo que lo encamina a reelaborar –en 1911– un libro con título propio para justificar los amotinamientos: *Les opinions et les croyances* (*Las opiniones y las creencias*), así nomás, sin tanto aspaviento.

En estos dos libros hace explícitas algunas ideas que ya con antelación habría dispuesto cuando ahondaba en la dinámica de las multitudes; tales ideas se arraigan cual prolegómenos del origen psicosocial de las mentalidades y exhortan, bajo esa alusión, tanto los comportamientos como las actitudes, su transmisión y su permanencia, su validez en un determinado momento, y su transformación gradual conforme la misma situación o el acontecimiento descrito fuesen modificados. Su aportación al origen psicosocial de las mentalidades se localiza en las tipologías que expone conforme a su evidente aparición histórica alrededor de la Revolución Francesa, a su asentamiento y difusión en las conciencias, reconociendo categorías de grupos sociales, así como de comportamientos específicos, y asegurando que todo eso no es más que un asunto de creencias, gestado y establecido por férreos creyentes (Le Bon, 1939: 13); que atrae adeptos convencidos o algunos que simplemente se adaptan para sobrevivir o para saciar sus necesidades, adjudicándole una responsiva a esos tiempos revolucionarios, a saber:

En tiempos normales el entorno varía poco de modo que, por regla general, observamos una sola personalidad en la gente que nos rodea. Algunas veces, sin embargo, sucede que observamos varias que, bajo ciertas circunstancias, pueden reemplazarse entre sí (Le Bon, 1939: 65).

En la propuesta de Le Bon, las mentalidades absorben al poder y a las instituciones –asambleas, convenciones, tribunales, a los militares–, a las formas de gobernar, desde la monarquía hasta la democracia; desde los líderes hasta difundirse en la masa revolucionaria.

Suponiendo una colectividad afectiva, inmersa en sus propios sentimientos, en sus ganas de atentar unos contra otros, en la preeminencia del odio sobre la estabilidad, en las envidias de las clases bajas hacia la nobleza, en el desprecio de la nobleza a las clases bajas, en los orgullos heridos que detonan cualquier conducta, en la vanidad, la ambición y los celos; empero, circunscribiéndose al mayor de ellos, a aquel que podría movilizarles o hacerlos impasibles, aquel que podría erosionarles o hacer de los grupos entidades insensibles, el miedo que sería una recreación continua de lo sucedido, y que a las multitudes dotaría con míticas poses de heroísmo, aunque también personalizaría algunas irrupciones con el dejo manifiesto de una cobardía colectiva.

Al proponer sus tipologías, Le Bon reconoce que aun cuando son ficticias, hacen explícitos los elementos que las identifican, que en ocasiones comparten o en otras se yuxtaponen, creando conflictos a partir de las dinámicas que cada una prodiga, revelando comportamientos y actitudes al resguardo de una creencia, a saber, la mentalidad mística, la jacobina, la revolucionaria y, finalmente, la mentalidad criminal.

En la *mentalidad mística* está la atribución de poderes y fuerzas a entidades supraindividuales, encarnados en ídolos o fetiches, en consignas, frases o fórmulas, que permean a cada individuo o grupo deslumbrado, “adosada a los sentimientos y a los apasionados impulsos que persigue” (Le Bon, 1939: 74); sobre la segunda tipología, la de la *mentalidad jacobina*, Le Bon señala que es ésta la más difundida durante la Revolución Francesa, una mentalidad supuestamente adscrita en la razón, sin embargo, es una especie de creencia la que se deriva de la misma, la creencia en nuevas creencias, según lo dicho por el autor: “el jacobino es un místico que ha reemplazado las antiguas divinidades por nuevos dioses” (Le Bon, 1939: 81).

Pero es al remontar la *mentalidad revolucionaria* cuando sugiere que un manto místico resguarda casi todas, en específico ésta, ya que los actos de sublevación contra el orden establecido simplemente aguardan por una creencia que les dé cauce; según Le Bon, se da a nivel de colectividades, impulsadas por una mística “obsesionada con ideas fijas” (1939: 84), proclive a seducir las conciencias; la última mentalidad que sugiere Le Bon, la *criminal*, es la que encarnan los personajes liminales, un grupo social frecuente y cotidiano durante el periodo revolucionario, que servía de primera frontera o barricada de la misma multitud.

Ésos son los personajes que siempre ha despreciado Le Bon, que le repugnan en todo su conservadurismo, de los cuales habla sólo para vilipendiarlos sin ocuparse de sus causas y su presencia; para él son la escoria de la vida social: “Todas las sociedades civilizadas arrastran fatalmente tras de sí un residuo de

degenerados, de inadaptados, afectos de diversas taras. Vagabundos, mendigos, ladrones, asesinos, vagos, que constituyen la población criminal de las grandes ciudades” (1939: 85). Y es ésta la mentalidad que siempre se ha temido, pero es la que más se adecua a la noción primigenia de mentalidad.

Lo anterior permite ubicar algunos senderos de interlocución de la época (reintroducidos como trinchera temática), y ejemplifica las formas que la mentalidad adquirió en diversos estudios, en la incipiente psicología social que se citaba, en la popular psicología de las masas que se publicaba y consumía, de la mano de las inquietudes que la disciplina histórica sobre los fenómenos colectivos propugnaba, y es un referente teórico amplio y profundo que recubre toda una serie de procesos y dinámicas presentes y veladas de la vida y las relaciones sociales, de los avatares –históricos, psicosociales o afectivos– que implica la descripción y comprensión de la colectividad (véase Arciga, 1989; Fernández, 1989; Rudé, 1998; de Paz, 2003; Vázquez, 2004).

Tales acontecimientos creaban historias y relatos donde las multitudes eran sus protagonistas. Emplazamientos colectivos que escudriñaban las experiencias que las hacían convocarse, los hábitos que se transmitían generacionalmente, las narrativas que procuraban hacer comprensibles los paisajes cotidianos, y que les caracterizaban aun sin solicitarlo, como lo comparte Arlette Farge:

son de hecho siempre diferentes y comparten una misma convicción: la de ser legítimas, formarse con todo derecho y tener un significado. Estudiar a las multitudes es empeñarse en comprender de qué manera una población en movimiento piensa y colige a partir de la ansiedad por descifrar y hacer suyos los acontecimientos que se brindan a sus ojos (1994: 187).

Ésas eran las multitudes que fascinaban con su andar, o con su estancia en cualquier lugar, y que serían el referente obligado de algunas disciplinas –a principios del siglo XX y en la actualidad– que las definieron sutilmente, tal como lo hizo el psicólogo social Serge Moscovici al delimitarlas como: “Un grupo humano en eferescencia, un constante hormigear, tal es la multitud” (1993: 13). Destilando escenarios posibles o contingentes que describirían, legitimarían o proyectarían dinámicas y procesos psicosociales al abordar la vida social.

Multitudes y mentalidades no son sólo afectividades y exposiciones de furia, rabia y descontento, son estas mismas consecuencias y nuevos proyectos, horizontes distintos esperanzados porque, a partir de su irrupción, la realidad puede ser modificada, trastocada, y se esperaría que esa transformación los afectase a todos.

De ecos, rumores y sediciones

Gustave Le Bon fue un gran provocador, y eso se le agradece. Fue famoso en su tiempo y a la fecha se sigue leyendo con clemencia, respeto y avidez en las aulas universitarias. Sea por su estilo literario al escribir, o porque logra convencer a cualquiera con sus alusiones certeras, puntuales e ideales. Era la clase de autor que provocaba en el lector la reacción inmediata de inconformidad hacia sus palabras, hacia sus definiciones, hacia su conservadurismo extremo que le servía como estandarte para juzgar, pero también para reflexionar mordazmente sobre el entorno; reconocimiento y antipatía que justamente acogió con todo mérito Georges Lefebvre (1874-1959).

Lefebvre escribió su máxima obra histórica en 1932, un año después de que Le Bon muriera, descartando obviamente una réplica personal; no obstante, este primer ejercicio es punto de partida para argumentar sobre la noción de mentalidades, y le permitió arrogarse, o mejor dicho que le asignaran, la paternidad de un escenario histórico concebido como "*histoire des mentalités collectives*" (Burke, 1999: 112), una idea que circunscribía las inquietudes disciplinares de la época, y es que, según el rastreo histórico de Peter Burke, en la Universidad de Estrasburgo se reúnen e identifican los interesados y embelesados por elucubrar y/o bosquejar una "psicología histórica" (1999: 24), configurando un apartado original preocupado por dar cauce e interpretación a los fenómenos colectivos.

Dos años después, en 1934, es cuando Lefebvre expondría su implícita aversión intelectual a las ideas de Le Bon, en un artículo publicado bajo el auspicio de Henri Berr, titulado "*Foules historiques, foules révolutionnaires*", que lo avala como un interlocutor interesado por las dimensiones históricas que aduce la psicología de las multitudes (Burke, 1999: 32), y cuyo discreto mérito es el de ser, como lo personaliza Arlette Farge (1994: 275): "El autor [que] vuelve a introducir la dimensión histórica y estudia a las multitudes fuera de las sistematizaciones animales de Le Bon y de sus famosas teorías sobre la hipnosis colectiva y el instinto desencadenado". Éste artículo fue una muy buena carta de presentación.

Así, se devela un contexto intelectual que acoge de buena manera esa primera reflexión de Lefebvre, a la cual arriesgan a identificar, sin demeritarle, como influida por el trabajo precursor de Marc Bloch sobre los rumores y las actitudes colectivas (Burke, 1999: 24). Como sea, es en *La grande peur de 1789 (El gran pánico de 1789)* donde se observa la preeminencia de personajes liminales que hacen gala de sus expresiones, formas de comportarse y reaccionar ante las historias y murmuraciones que se les transmiten, a las cuales deforman y banalizan, de las cuales abreva una realidad incoherente pero a la cual se apegan para existir.

Lefebvre no debatía sólo contra Le Bon, sino contra el pensamiento conservador de una época, contra el rechazo y la xenofobia de toda una nación, que permeaban los ámbitos académicos, que intentaban explicar esa realidad, en un círculo vicioso que simplemente legitimaba las formas comunes del pensamiento de la sociedad. Sin embargo, es Le Bon, en las tres obras suyas citadas, quien otorga importancia a los comportamientos colectivos, y a las desventajas y secuelas que acarrearán, a los pretextos afectivos o morales que los componen, y hace coincidir sus reflexiones sobre las multitudes con un caso concreto, anteponiendo su ley de la unidad mental para describir la inmanencia y disolución de alguna multitud; empero, lo que hace es argumentar por los diversos emplazamientos que devienen las mentalidades, esto es, la mentalidad de la raza, la mentalidad del pueblo, la mentalidad de la masa, la mentalidad popular (Le Bon, 1939: 90-91), insinuaciones teóricas que acogen actitudes, afectos y conductas manifiestas sobre y entre la permanencia de un fenómeno social.

Lefebvre respondió a lo anterior dividiendo y entrelazando dos escenarios para bosquejar la presencia y comprensión de las multitudes: uno, el del hambre manifiesta de los grupos humanos de las ciudades y las campiñas, catapultándole como la respuesta lógica hacia la pregunta por el qué o quién detonó la aparición de personajes liminales, antes desprotegidos por las instituciones de beneficencia que aparecían y se desvanecían de un poblado a otro, independientemente de su latencia (e insuficiencia) en algunas ciudades seleccionadas; del cobijo al desdén, del refugio a la repulsión (Lefebvre, 1986: 20).

Según lo concibe el mismo autor, la dinámica era ésta: “los miserables salían de sus aldeas y erraban muchas leguas a la redonda. Ese vagabundeo los desmoralizaba [...]. Entonces nacía el miedo” (Lefebvre, 1986: 21). Así postuló una explicación lógica, y de la cual abrevaban nuevas historias, audiencias que las consumían y especuladores –aristócratas y profanos, plebeyos y religiosos– que les maximizaban y recuperaban de acuerdo con sus intereses (Lefebvre, 1986: 179; 188-189; 207).

Y entre el hambre que potenciaba la errancia, la mejor opción era movilizarse en grupo o en solitario entre ciudad y ciudad, de camino en camino, y de historia en historia, teniendo como consecuencia transformarse y asumirse cínicamente como vagabundo y como bandido, de ser uno a ser otro, capaz de actuar de cualquier manera (Lefebvre, 1986: 24). Ciertamente, si no cabría el respeto y la compasión para los primeros entonces se exigiría temor y terror por intermediación de los segundos, por eso se volvió una alternativa de supervivencia, por convicción o por exclusión institucional.

Los personajes concibieron así un afluyente de creencias colectivas alrededor de sí mismos, latentes en sus comportamientos y actitudes, que poco a poco

fueron conocidas y auspiciadas, ocasionalmente promovidas como una rúbrica grupal, muchas veces con la intención de defender la clandestinidad (Lefebvre, 1986: 46-47). El hambre, ese primer escenario en el que Lefebvre se adentra, se difumina en los actos que el pueblo realiza para evitarle, saqueando, robando y usurpando localidades, derrumbando imaginarios lugares (1986: 130-131), proveyendo a la historia de nuevos relatos, proyectándose en “el eco de las revueltas” (1986: 248), en las ansias y provocaciones que posiblemente lograrían trascender, “y [que] dio origen a muchos relatos detallados” (1986: 266).

Cómo lo hacían es un asunto interesante, máxime cuando lo que se pretende es identificar lo que ese autor sugirió como preámbulo a la idea de mentalidad, localizándole en los lugares y en los recuentos, en la transmisión constante de un escenario a otro, del campo a la ciudad, de la ciudad al campo, en la tradición oral como único medio de credibilidad que legitimaba la creencia compartida (Lefebvre, 1986: 103), en los rumores que de tanto repetirse se asumían como verdades, y que no eran sino la atmósfera que pululaba en los abastos y los mercados a los cuales acudían los campesinos, o en la misa dominical donde se promovían ciertas conductas, y que, ya exaltados los ánimos y candelas, se explotaban en las tabernas.

El segundo escenario que Lefebvre describe es la creencia en un complot aristócrata, al cual los propios campesinos temían, odiaban y percibían socialmente y, de manera paradójica, al que también se rendían los aristócratas, gestando un pánico colectivo que se alimentaba de forma recíproca. Sin ser muy perspicaz, es posible señalar que los dos grupos sociales compartían semejanzas y coincidencias. Según Lefebvre, en esa época se escuchaban estos cantares:

Para nosotros no cabe la menor duda: en el origen de esos terrores hay siempre el temor hacia un enemigo [...]. Además del sentimiento de inseguridad que lógicamente despertaba la situación económica y las circunstancias políticas, hay en el origen de los pánicos la idea de que un partido o una clase social amenaza la vida y los bienes de la mayoría de la nación, a veces con ayuda del extranjero. Este temor universal y siempre idéntico, da a las alarmas locales, cuya ocasión e importancia son variables, su valor emotivo y su expansión (1986: 78).

Toda esa atmósfera que los mantenía aterrados permitía la conjunción de las inconformidades y del levantamiento en armas que preconizaban los campesinos y los desplazados, así como de las fortificaciones, las huidas del reino, las escoltas extremas, que la aristocracia ostentaba. En palabras del historiador: “Basta con un individuo sospechoso o una nube de polvo, o con menos todavía

—un ruido, una luz, una sombra—, y ya están seguras de que el peligro acecha. Más aún: interviene la autosugestión y creen ver y oír” (Lefebvre, 1986: 70).

Los rumores eran los que para Lefebvre sustentaban la mentalidad colectiva; aún sin describirla como tal, él mismo aboga por lo que estaba detrás cuando “se hablaba de... se espera que... se dice que...” (1986: 82), escenas que volvían permanente la idea del complot aristócrata, que destilaban desconfianza y murmuraciones por doquier. Pensamiento local que a fuerza de difundir sus temores cobijó un pánico colectivo más dilatado y ambiguo que sus propias preocupaciones.

Los miedos locales y aledaños se extrapolaron, circunscribiéndose a los relatos y en las crónicas de los viajeros, en las imágenes que cada cual recogía (Lefebvre, 1986: 187), concibiendo alarmas sublimes que al transgredir las fronteras trastocaban inercias locales, rebasando lo que las correspondencias institucionales o las epístolas transmitían, sea porque éstas tardaban demasiado en llegar a su destino o porque la tradición oral se volvió el medio de comunicación más efectivo para despejar y recrear conjeturas. Así, todos eran sospechosos de mentir.

Una acción que tenían ya demarcada los bandidos, los vagabundos y los personajes liminales que se especializaron en supervivir a través de los ecos de los eventos sucedidos, ellos, quienes “eran la población flotante de París” (Lefebvre, 1986: 179), eran los que definían las situaciones locales, sea para beneficio propio, sea porque se habían infiltrado en las instituciones, concibiendo la clandestinidad, diseminando andares y actitudes, proscripciones y justificaciones.

Los bandidos, los vagabundos y todo aquel que se asumiera como personaje liminal fueron quienes jugaron con las informaciones y los que se regodearon con los actos; ellos fueron los encargados de ampliar, difundir, abastecer y delimitar lo que Lefebvre llama “la imaginación popular” (1986: 222 y 224) o “la credulidad popular” (1986: 278).

En suma, *El gran pánico de 1789* es ante todo una oda a los rumores y a los temores locales ubicados espacio-temporalmente, un texto interesado en describir a los grupos sociales que dieron pauta a las presencias multitudinarias que se personificaron cabalmente en la Revolución Francesa, sin embargo, eso no lo exime de ser el recuento ameno de las acciones, comportamientos y actitudes que estos grupos representaron, avalados en una creencia, que de vez en cuando se cristalizaba en una realidad, pero que las más de las veces no eran sino datos chuscos y pintorescos (como las polvaredas hechas por el ganado, las fogatas de unos solitarios, las sombras en el bosque, los ruidos cercanos, los disparos sin sentido), los que ponían las conciencias alerta a lo que ocurría, y que a partir de ello se desplegaban saqueos, robos, o la preservación de sus propiedades. En esa obra se habla de una creencia popular que cree en sí misma.

Una esperanza y no fatalismos –como los que propugnaba Le Bon– era lo que servía de trasfondo a la obra de Lefebvre, quien sabía que su obra adolecía de ejemplos coloquiales y de la expresión corriente de los actos que realizaron los grupos sociales; claridad metodológica que fue considerada y debatida en las entrelíneas de su proyecto histórico, y que hizo explícito al señalarlo: “y en lo que respecta a la explicación del gran pánico, *lo que tiene importancia no es la realidad sino la idea*” (Lefebvre, 1986: 83, cursivas agregadas).

El autor sabía que las realidades eran seducidas por sus temores, miedos y terrores, que cada personaje al que se hiciera alusión era parte de un pensamiento social que les describía y delimitaba; los rumores podían ser posibles verdades porque éstas sólo podían compartirse en rumores y no por imposiciones, y el pánico era creíble porque era accesible, tal cual lo señala el autor: “Y en verdad ¿qué es el gran pánico sino una gigantesca ‘noticia falsa?’” (Lefebvre, 1986: 103).

Sutilmente Lefebvre dejó lo urgente y priorizó lo importante, las maneras de pensar colectivas en un periodo histórico delimitado, los afectos que les merman y que enriquecen las acciones, sin ningún descalificar lo que él describía como la mentalidad compartida, sin suponer escenarios futuros; sin embargo, lo que puede decirse de la reflexión de Lefebvre queda corto ante lo que Marc Bloch dijo en una reseña:

La mayor originalidad del método de Lefebvre radica, precisamente, en la orientación con que ha estudiado este fenómeno. Partiendo de todo este conjunto de hechos menores, cuyo significado profundo se encontraba oculto por su apariencia inmediata y su carácter pintoresco, el autor, buscando progresivamente su explicación, nos hace penetrar en el corazón de la sociedad francesa de la época, en su estructura íntima y en el entramado de sus múltiples corrientes (1999: 242).

Irónicamente, la aparición de esta obra fue la respuesta desde la disciplina histórica a aquello que en las primeras décadas del siglo XX se convirtió en parte de los “*best-sellers* académicos”, esto es, los estudios circunscriptos al análisis de las masas y las multitudes, en particular los trabajos de corte conservador realizados por Gustave Le Bon (Suárez, 2006), fascinantes y tendenciosos, literatura de consumo corriente, proclive párrafo tras párrafo a postular a las multitudes como aquellas entidades psíquicas de las que habría que avergonzarse o lamentarse cada vez que apareciesen, caso contrario a lo que hizo el historiador Lefebvre, quien ante la irracionalidad con la que se les definía intentó escudriñar en la volátil lógica de las acciones y comportamientos de masas (Burke, 1999: 32), a partir de una idea: mentalidad.

Los historiadores se interesaron por la irrupción y por el ocaso de las multitudes, por las ideas y las explicaciones de la vida colectiva y social, indagando en las definiciones elocuentes de multitud, masa, chusma o la de colectividad, i. e., Bloch, Febvre, Lefebvre, Le Bon; entidades que eran teorizadas desde un emplazamiento académico distinto, uno que iba a contracorriente de los campos de conocimiento que estaban en plena consolidación, o eso se intentaba; no obstante es a partir de las reflexiones de ese campo relegado donde multitudes y mentalidades coinciden teórica y ejemplarmente, y de la mano de esas disertaciones históricas están los orígenes de la psicología colectiva.

Psicología colectiva y personajes liminares

La psicología colectiva del siglo XIX, interesada en las irrupciones y en la presencia de los fenómenos colectivos, en su permanencia y su disolución, es la versión primigenia de la psicología social (Arciga, 1989: 19), que en el siglo XX se desdibujó. Y la historia de la psicología apenas y la considera como antecedente teórico o metodológico, mucho menos como un apartado afectivo; a lo más que se llega es a describirle como aquel escenario responsable únicamente de nostalgias y sentimentalismos por aquellas entidades que el cientificismo psicológico del siglo imperante logró disolver (Fernández, 1989).

Sin embargo, si la psicología prescindía de estas entidades y de los comportamientos psicosociales y las actitudes que las amparaban, éstas serían acogidas por aquellos escenarios colindantes que las ciencias humanas y sociales bosquejaban, los históricos (véase White, 2001; Burke, 1999); los antropológicos y lingüísticos (Jahoda, 1995), y por supuesto los literarios y liminares (véase Béguin, 1996; Berlín, 2000; de Paz, 2003). Así se involucrarían en cada uno con cierta tesitura y fluidez, recreando escenarios y vivencias (de lo que se vio, de lo que se escuchó, de lo que fue indicio de rumor), acotando incertidumbres, gestando otras aproximaciones hacia la realidad circundante, provocando malestares a partir de la personificación de las multitudes, las leyendas, los mitos urbanos o callejeros, y los ensayos cotidianos plasmados de afectividad colectiva.

La psicología de las multitudes de todo ello abrevaba: del temor y del miedo (Delumeau, 2002), de la fascinación y del conservadurismo que el andar masivo provocaba, descritos por Le Bon en sus obras de 1895, 1911 y 1939, respectivamente, de los contrastes eufóricos de las muchedumbres y de su nulo apego a lo que de éstas se decía, y que durante todo el siglo XX continuaron en los escritos y en las conciencias eruditas, en manuales o en recuentos (véase Stoetzel, 1970; Rudé,

1998; Moscovici, 1993, Vázquez, 2004); reeditando comportamientos, hábitos y prácticas cotidianas, relatos que describían esas manifestaciones colectivas; develando las formas sociales a las que éstas acudían (Farge, 1994; Burke, 2000).

Esto es una relectura conjunta de lo dicho institucionalmente por separado, que nos permite reconsiderar los orígenes tanto de lo psicológico como de lo psicosocial, cuyas historias y versiones son ya conocidas (Collier, Minton y Reynolds, 1996; Álvaro y Garrido, 2003), ya que a partir de esta recitación se antepone lo histórico y lo literario (White, 2001; Corcuera de Mancera, 2000), como precursores en la aproximación a la vida social. Siendo éstos vistos como escenarios dispuestos e interrogantes relativos al actuar común y cotidiano, concerniente a lo extraordinario y lo permanente, a lo inesperado del actuar de los grupos o a la incertidumbre del asentamiento y la adopción de las tradiciones y costumbres. Sobre lo impactante de sus escenificaciones y apelando a que siempre serían distintas, renovadas y originales. Y eso sólo tenía cabida bajo una idea: mentalidad. Y eso no tendría sentido sino a partir de otra mirada: la psicología colectiva, un emplazamiento paralelo que se fue gestando bajo el resguardo histórico, de la mano y contracara del positivismo imperante que los cánones de la época dictaban (véase Burke, 1999; Corcuera de Mancera, 2000; Aguirre, 2005); sin embargo, la transformación de aquellos presupuestos intelectuales, de su queja y crítica, bosquejó un ámbito distinto de reflexiones que sobre los apartados históricos, la vida social y las maneras de abordarla y acuñarla se consolidaron.

Descontentos colectivos: réquiem a la historia tradicional

Otro escenario complementaría aquella velada aproximación entre la historia y otras disciplinas; una cierta "inconformidad" vuelta pública tuvo cabida y, teniendo como antecedente que la misma podría hacerse a partir de otros principios, tanto teóricos como metodológicos, el escenario podría transformarse sustancialmente.

El autor intelectual de la inconformidad mencionada fue un discípulo común de Durkheim y de Lévy-Bruhl: François Simiand (1873-1935), con formación académica adicional en economía (Le Goff, 1978a: 279), cuya embestida se dirigió hacia lo que en la época se conocía como historia política. Y lo hizo como lo hubiera hecho cualquiera que estuviese alejado de las premisas y del escenario de la disciplina histórica de la época, esto es, con la tácita percepción de que a todos los historiadores solamente les interesaba realizar una clase de historia, la citada historia política.

Destronarla, según dicen (Le Goff, 1978a: 279), fue el primordial objetivo. Por esa razón su ofensiva fue dirigida hacia lo que él llamó “los tres ídolos de la tribu de los historiadores” que, a decir del recuento expreso de Peter Burke, son:

Según Simiand había tres ídolos que era menester derribar. Estaba el “ídolo político”, “esa preocupación perpetua por la historia política, por los hechos políticos, por las guerras, etc., que da a esos sucesos una exagerada importancia”. Estaba también el “ídolo individual”, en otras palabras, el énfasis excesivo puesto en los grandes hombres [...]. Por último, estaba el “ídolo cronológico”, a saber, “la costumbre de perderse uno en los estudios sobre los orígenes” (1999: 18-19).

Y en la crítica de Simiand están inmersas sus propuestas: para el primer punto, la intención era contrarrestar esa exagerada relevancia depositada sólo en “lo político”; en el segundo punto reconoce en otro escenario el contrapeso a ese ídolo individual, en aquello que históricamente se podría determinar como “una institución, un fenómeno social, una relación que se ha de establecer” (en Le Goff, 1978a: 279); para finalmente, en el tercer punto, reintroducir, más allá de “lo cronológico” a su contraparte, esto es, “al tipo normal, buscándolo y determinándolo en la sociedad y en la época en que se encuentra” (Le Goff, 1978a: 279).

Queda claro que las críticas no sólo provienen de la comunidad de historiadores hacia su propia disciplina, sino que pareciera más un descontento generalizado el que atravesaba a las ciencias humanas y sociales, con la complicidad de los inconformes, los relegados, sus argumentos y sus publicaciones. Por ello cabe resaltar la trinchera desde la cual esta crítica irrumpió en el escenario académico, en la *Revue de Synthèse Historique* (*Revista de Síntesis Histórica*), fundada en 1900.

La peculiaridad de esta revista es que en ella encontraban cobijo y exposición todas aquellas colaboraciones hechas desde cualesquier ámbito disciplinar, con la intención de cimentar una psicología “histórica” o “colectiva” (Burke, 1999: 19; Moya, 1996: 66). Responsable directo del proyecto fue Henri Berr (1863-1954), profesor de retórica y filósofo (Corcuera de Mancera, 2000: 159), un personaje poco famoso a quien por decisión propia o por una especie de olvido institucional no se le ha hecho justicia por sus aportaciones al ámbito de las ciencias humanas y sociales, y quien, como dice Jacques Revel (2002: 49): “sigue esperando su historiador”. Como sea, su instancia editorial recubría parte de los intereses e inquietudes de alguno que otro comprometido en ello, “su revista de carácter militante estaba abierta a los artículos polémicos y tuvieron cabida practicantes de todas las disciplinas sociales” (Corcuera de Mancera, 2000: 160).

Seminarios y publicaciones: nuevos escenarios

Sin excedernos demasiado en vanagloriarle, la *Revista de Síntesis Histórica* se proclamó como el espacio adecuado para las inquietudes y disidencias teóricas entre los estudiosos de principios del siglo XX, cuyo trasfondo velado sería el de acogerse como el lugar “donde debían codearse, procedentes de todas las disciplinas, miembros del *establishment* universitario, pero también algunos marginados (en concreto Durkheim y los durkheimianos, presente como grupo)” (Revel, 1978: 81). Tal acotación esclarece las pretensiones manifiestas de Henri Berr al ampararse en la fortaleza intelectual, genuinamente adquirida, del grupo más importante en la Francia de aquellos tiempos.

Y entre los interesados en abordar los fenómenos históricos desde una concepción interdisciplinar contraria a lo realizado en generaciones pasadas quedan expuestos los precursores de un proyecto por demás interesante, que a lo largo del siglo XX (véase Burke, 1999; Aguirre, 2005) se caracterizaría por ser uno de los estandartes de la investigación innovadora en la disciplina histórica. Sin embargo, ese proyecto es ante todo un escenario académico enfocado en el análisis de las sociedades humanas, en su transición y permanencia, en su conformación como entidades psicosocial o psicocolectivamente estables a partir de sus significados y símbolos, de las formas de relacionarse y del compartir experiencias.

Responsables directos fueron Lucien Febvre (1878-1956) y Marc Bloch (1886-1944). Empero, su legado se configura indirectamente, en un extremo, a partir de lo realizado por Henri Berr dentro de su proyecto editorial. Como acotaría Revel (1978: 81) con respecto a las intenciones del coordinador del proyecto: “Para Berr, la historia, balanza de las experiencias humanas, tenía vocación para convertirse en la ciencia de las ciencias [...]. El hecho histórico tenía que ser repensado en función de un tema en continuo progreso en el tiempo [...] esta unidad se identificaba con una psicología histórica unificadora y la historia con una ciencia de los comportamientos”.

Un ejercicio algo impresionante y presuntuoso, que sólo pudo ser acotado a partir del proyecto histórico de Bloch y Febvre, nombrado *Annales d' Histoire Économique et Sociale* (*Annales de Historia Económica y Social*), retomó el formato interdisciplinar de espacio de discusión crítica, como aquel otro de propósito explícito coordinado por Henri Berr; asimismo, acuñó un nombre en honor de la aspiración que habría ostentado, desde su círculo disciplinar, el geógrafo Paul Vidal de la Blanche (Burke, 1999: 28).

Lo que sobresale más allá del formato de publicación y de la línea editorial que habrían de seguir serían los remitentes de la vida colectiva, en apego a sus

originales lecturas hacia lo hecho o dicho por Émile Durkheim, acuñando entre otras las ideas respecto a cohesión y solidaridad social, o hacia el método comparativo, o acudiendo a la memoria social como fuente histórica, o intercediendo por “la distinción entre las diversas ‘mentalidades’, de las sucesivas épocas de la evolución humana” (Aguirre, 2005: 57).

A partir de la introducción del concepto de *mentalidad* se logra consolidar el proyecto de los Annales, porque a través de los años sendos estudios se han realizado en sus páginas, y cada uno ha intentado ejemplificarlo en diversos fenómenos históricos a los cuales cada cual habría acudido (Burke, 1999). Respecto a ello el maestro Carlos Aguirre (2005: 39) ha señalado que es en la tercera generación de los Annales donde se volverían populares y celeberrimas las disertaciones respecto a una “historia de las mentalidades”, sin olvidar que es en la plétora de investigaciones correspondientes al citado emplazamiento donde las críticas, desilusiones e imposiciones temáticas han devenido (Burke, 2000: 217; Ortega, 1991: 94) o, mejor dicho, opacado, la versión primigenia de la noción de *mentalidad*. Pero como el propósito aquí no es sino acudir a lo que la mentada noción sugiere como argumento psicosocial no nos ocuparemos de aquella generación famosa que ostenta tal reconocimiento.

Mentalidad se sugiere así como la configuración histórica referente a los procesos psicosociales que describen la vida colectiva, o los lazos afectivos en los cuales permanece, o las formas de transmisión de significados compartidos, o la identificación de cada grupo social o colectividad y el sentido de pertenencia que cada una dispone alrededor de sus propias construcciones simbólicas y materiales; asimismo se despliega en la validez temporal de signos y sentidos comunes, presente a partir de las prácticas sociales, en las costumbres, entre las leyendas y desde los mitos, bosquejando en cada ocasión un escenario donde se reconocen y se recuperan memorias, comportamientos y sentimientos. *Mentalidad* es una idea colectiva, es una idea recurrente de atmósfera social.

Mentalidad deviene así en un apartado original y autónomo que podría ser reconocido como un escenario gentil proclive a una psicología colectiva o psicología histórica que recrea una versión primigenia de la misma, fluctúa entre la historia, la sociología y la psicología (véase Duby, 2004; Le Goff, 1980; Burke, 1987), y reestructura un apartado teórico para una psicología social interesada en los horizontes de la vida colectiva gestada a largo plazo, anclada en las parábolas compartidas, en las significaciones mutuas, en la transmisión de sistemas simbólicos, en las prácticas sociales que las sustentan; porque cada acontecimiento o fenómeno social que logra describirse a partir de esta noción sugiere a la vida social como una memoria afectiva de las costumbres y los significados

deferidos en un periodo específico, circunscrito a los juicios, actitudes y comportamientos que un determinado grupo, comunidad o colectividad transmita o asimile espacio-temporalmente.

La edificación de una ciudad, su derrumbamiento, su continuidad a partir de los relatos; el pánico compartido, transmitido y heredado a partir de una historia; la algarabía, los galimatías, el rechazo o los juicios compartidos hacia un héroe o personaje concebido por todos; los recorridos, los asentamientos, así como las aglomeraciones que se convocaban mutuamente, son extractos de mentalidades.

Pocos textos trascendieron como un estudio enfocado propiamente a la noción de mentalidad; entre ellos se pueden señalar los de Febvre y Bloch, historiadores empeñados en reformular las aproximaciones históricas en el siglo XX. El mayor de ellos (Febvre) se ubica como el autor que cuenta con más obras al respecto, una, *Martín Lutero*, editada en 1928, acude a la vida y obra social de ese personaje, y una más se torna punto clave: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, que salió a la luz en 1942; por otro lado, a Bloch se le reconoce como el gran precursor de esta clase de estudios, gracias al nivel de discusión (véase Ginzburg, 1984; Toubert, 1988; Le Goff, s. d.), en el cual centra sus reflexiones para así bosquejar sutilmente la noción de mentalidad, configurada de manera magistral a lo largo de las páginas de su libro de 1924 sobre las creencias en el “toque real”, llamado *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*, y en otro texto apegado estrictamente al análisis de un periodo histórico concreto titulado *La sociedad feudal*, publicado en 1939.

Pero no es ahí donde concluye la odisea y la permanencia de la idea de mentalidad, porque ésta encuentra refugio y difusión fuera de las voces que académicamente le atesoraron. Y quien con ellas debió confrontarse fue ni más ni menos que el holandés Johan Huizinga (1872-1945), el autor del ensayo lúdico sobre la vida social titulado *Homo Ludens*, quien entre sus antecedentes defendió su obra, con cambiante título (Le Goff, 1978b: 295), *El otoño de la Edad Media*, cuyas líneas estaban inmersas en la descripción de la mentalidad propia de un tiempo histórico, emplazada en los actos de caballería, los gestos y alusiones cortesanas, las formas amorosas y la estética de las relaciones sociales. Es ésta una reflexión sublime y literaria –y sin excesos retóricos ramplones– acerca de la vida social, de los comportamientos que la suceden y de las actitudes colectivas vigentes y rememoradas; así puede resumirse injustamente la obra.

Para los fines que nos atañen, esta obra recibió, de inicio, una gentil acogida por parte de los dos titulares de los *Annales d' Histoire Économique et Sociale*,

reconociéndole su valor como pionera de la “psicología histórica” y como “psicología colectiva” (Le Goff, 1978b: 295); pero al transcurrir de los años los comentarios serían cada vez más mordaces y cambiaron de humor, evidenciando las preferencias de aquéllos por un cierto tipo de aproximación histórica, que no era en la que Huizinga se habría educado, “ciertas tendencias históricas que abominan”, según dicen (Le Goff, 1978b: 296), ya que el trabajo del historiador holandés destilaba influencias adquiridas en su formación inicial, desde lo expuesto por E. B. Tylor o J. Buckhardt, o lo que a Bloch y Febvre, como escuela o corriente de pensamiento, les causara mayor aversión, los trabajos de K. Lamprecht o los de W. Wundt, a quien se le ubica –informalmente– como mentor de Huizinga a su paso por Leipzig (véase Le Goff, 1978b: 295; Burke, 2000: 210).

Lo anterior no tiene miras de realizar una genealogía, pero sí de evidenciar los porqués del rechazo de Bloch y Febvre a esa obra –tiempo después de haberla vanagloriado– y que es consecuencia de la diversidad de los intereses académicos del holandés, pero ante todo de su estilo literario poco serio –lo que más les disgustó–, lo que le valdría ser tachado, e inmortalizado, como un autor que no llega a una “...verdadera interdisciplinaridad. Su psicología es meramente ‘literaria’, su etnología ‘filosófica’ y su filosofía ‘moralizadora.’” (Le Goff, 1978b: 295). Tales credenciales ensombrecen la lectura de sus obras, y demeritan su innovación ensayística hacia, y para, la historia o los fenómenos psicocolectivos de la vida social (discusión que merece un punto y aparte). Trabas y desacuerdos intelectuales que tornan confusa la investigación sobre el tema, algo que en fechas recientes sigue sucediendo; empero, esto caracteriza los estudios que presuponen la idea de mentalidad, los cuales conciben que puede bosquejarse una mentalidad al embelesar con versos literarios o al excederse en la exposición de lugares comunes, i. e., “la ciudad es la ciudad, la colectividad es la colectividad, la memoria es la memoria”.

Como sea, en *El otoño de la Edad Media* son expuestas, con o sin la venia de aquéllos, reflexiones que consolidan la idea de mentalidades, como la siguiente, la cual expone el escenario retórico en el que se ampara el pensamiento social: “Todo caso histórico o literario tiene la inclinación a cristalizarse en una parábola” (Huizinga, 1973: 358); o esta otra que dice que: “Cuando se piensa con representaciones tan fuertemente aisladas, la mera presencia de una representación en el espíritu basta para admitir su credibilidad” (Huizinga, 1973: 376). Pretextos suficientes para reivindicarle como parte de los orígenes de la noción de mentalidad, y que sirven para seguir contando una historia distinta, siendo ésta la intención que me convoca: reintroducir un término relegado por el olvido institucional de la psicología social y ampliar el panorama intelectual de la misma a partir su interlocución y relectura con otros ojos y otros tantos pre-textos.

Una veta psicosocial a las mentalidades

Un debate pospuesto y latente es el de capturar el espíritu de la época, considerando que lo que importa son las formas de pensamiento que se concibieron en ese periodo, tarea que es parte de esa psicología social de antaño, pero que en el rastreo de una idea es posible reintroducir. Intentos interesantísimos por ahondar en ello han sido expuestos ya que, de manera indirecta, los circunda la referencia hacia la inaprensibilidad inmersa en la noción de mentalidad, en la discreción de los elementos que pudiesen describirles, y que van desde las prácticas y los hábitos que circunscriben culturalmente a una comunidad hasta los prejuicios y el conocimiento lego al cual acudir para describir personajes, emplazamientos y dinámicas grupales; deambula entre los afectos, aquellos que acuden a la templanza, otros más que recrean miedos implícitos y pánicos colectivos, hasta la descripción y rememoración grupal y conjunta de situaciones y eventos cotidianos que se reelaboran a través de nuevas narrativas.

Georges Lefebvre es el autor intelectual y el responsable de que la noción de mentalidad aparezca expresamente en el ámbito académico de la época, a partir de su estancia en la Universidad de Estrasburgo para impartir algunos cursos (Le Goff *et al.*, 1978: 82-83; Burke, 1999: 32); lo hizo a través de su obra *La grande peur de 1789*. Fue así como aparece –y queda plasmado para la posteridad– su nombre como historiador de la Revolución Francesa, fanáticamente seducido por ella.

El estudio aludido es una aproximación, detalladamente descriptiva, a las creencias colectivas en las cuales se encuentran inmersas las turbas revolucionarias; personifica las mentalidades que recrean el escenario histórico desde el cual se parte y al que atinadamente refieren. Implícitos en los comportamientos, creencias, ideologías, temores, manifestaciones, elementos teóricos que le darían sustento; pero ésa es una versión anclada en la magnificencia de una entidad supraindividual: una multitud, mas existieron aproximaciones algo más sutiles y gentiles respecto al estudio de las creencias, las afectividades, las actitudes y el pensamiento social, de una época histórica reconocida y ubicada, un trabajo igualmente arduo y complejo, por las minucias y detalles psicocolectivos que se intentaban rastrear.

El deambular entre mentalidades

De lo anterior, Henri Berr supo cómo hacer una cristalización histórica magistral, y así como Bloch reseñó la obra de Lefebvre, el maestro de retórica le otorgó

su justa dimensión a Febvre, en un afable recuento (1942) hacia la obra cumbre de ese historiador, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, un texto del que se desprenden ciertas premisas teóricas hacia la noción de mentalidades, tales como la relevancia implícita que bosqueja el entorno social, cultural, o de conocimientos compartidos; asimismo, según lo dicho por Berr, en ese estudio queda expuesta la erudición de Febvre o, mejor, su capacidad para reconfigurar un proyecto de síntesis histórica (Berr, 1942: V), reconocimiento anclado en el abordaje metodológico, inmerso en el cómo y en el quién se habría interesado sobre ese mítico personaje que se bosquejaba en el subtítulo de la obra, cuestionando cada ensayo, testimonio, escrito u alusión, que hubiese sido documentado por amigos o enemigos de Rabelais, por sus detractores y críticos, o por los que con él simpatizaban; empero, no omite interrogar al mismo (Berr, 1942: VII), compilando una amplia biografía que justifica porqué acudir a un personaje como aquél. Esa actitud es aplaudida y reivindicada por Berr:

Febvre centra su investigación en Rabelais. Y no acuse sorpresa si en una obra destinada a estudiar la evolución de la humanidad, hayamos admitido que un hombre sea el “centro” de todo un volumen. Esta obra pretende ser explicativa: pues bien, la explicación conlleva el estudio del papel del individuo, ya como intérprete de una época, ya como iniciador del futuro. Y aquí se trata precisamente de saber hasta qué punto este hombre refleja su siglo y hasta qué punto pudo anticipársele y sobrepasarlo (1942: VI-VII).

Aprehender el “espíritu de la época” es resonancia de un proyecto ambicioso, es una provocación al contexto académico contra el que Febvre se confrontaba (véase Burke, 1999; Corcuera de Mancera, 2000; Aguirre, 2005), polémicas que fascinaban a Berr; y en su relectura cada elemento de la vida social adquiere su propio matiz: “va Febvre haciendo desfilar toda clase de ambientes y numerosos personajes. Siguiéndole, dijéramos estar contemplando como un río que, constante en su dirección, va reflejando y bordeando diversas riberas y cambiantes paisajes” (Berr, 1942: IX).

Tanto poetas como músicos, gente parapetada en las calles, los oficios que recrean sus propios contrastes, teólogos, librepensadores, creyentes y quienes aparecen como entidades sobrias que causan empatía y buena fe: los infieles incrédulos: “en todos ellos hay personajes a los que Febvre hace revivir en un puñado de páginas o en unas cuantas líneas y que su libro está lleno de referencias y de semblanzas y de retratos” (Berr, 1942: X).

Sin perder detalle de la vida social es como Febvre va historizando la realidad, acudiendo al clima afectivo y moral producto de las relaciones humanas (Berr, 1942: XII). Y sobre éstas es que el autor –según dice Berr (1942: XIII)– acudía para describir la mentalidad incrédula de la época.

La incredulidad a la cual acude Febvre deviene un halo social que aclamó su propia realidad, la cual supuso una transición entre las formas de conocer, es decir, de aproximación a la misma, y del conocimiento, esto es, de los asentamientos o enclaves, significantes o parábolas, a los cuales se acudía para explicar la propia y la conjunta realidad. Con base en esto, Henri Berr proclama la obra de Febvre como un estudio de “psicología histórica”; así es como Berr visualiza futuras investigaciones que podrían ser aludidas como escenarios de “psicología colectiva”, en sus palabras: “la principal tarea del historiador” (1942: XI), apostando por un emplazamiento académico distinto, y que requería una forma disímil de aproximarse a la vida colectiva, descrita en cada elemento cotidiano que se preserva en las mentalidades.

De historias, impresiones y literatura

Las mentalidades son eco del periodo romántico –por el que atravesaron las ciencias humanas y sociales interesadas en dar cuenta de las transformaciones culturales, a través de los posibles escenarios a configurar, e interlocutores con nuevas pequeñas historias por contar–, inmerso en los detalles y en las andanzas, en aforismos e ironías, metáforas y analogías, eran corporeizadas mediante el romanticismo alemán (véase Berlin, 2000; de Paz, 2003), movimiento que fue penetrando otras fronteras geográficas e ideológicas, acudiendo a lo intangible, a lo etéreo, a lo evanescente (Béguin, 1996), entidades que, según los preceptos racionales incólumes imperantes del siglo XVIII, no tendrían cabida como referentes, mejor dicho como explicación, de la vida social.

Pero, e independientemente de aquello que los presupuestos ilustrados pudieron exponer (e imponer), el trasfondo atmosférico del romanticismo bosquejó aquel último emplazamiento al cual acudir, y donde todas las manifestaciones culturales encontraron cobijo –y lectores, detractores y fanáticos–, cristalizadas en leyendas y epopeyas, crónicas urbanas y mitos, la poesía y los recónditos lugares donde éstas se hospedaban (Béguin, 1996; Berlin, 2000); y en la literatura lograban transmitirse o envolver lo que la vida social hacía y procuraba; así fue como la literatura redescubrió al pueblo, en las maneras coloquiales de describirse y expresarse cotidianamente; y lo hizo no por medio de documentos “legítimos”,

de datos duros o estadísticas, sino a partir de aquellos otros que capturaban y exponían para sí la esencia misma de la vida colectiva, esto es, la novela, los diarios íntimos o las cartas personales (Berlin, 2000: 136, 142, 150; de Paz, 2003: 164-165; Farge, 1994: 42, 58).

Y en las narrativas comunes, sencillas, sentimentales, se trascendía esa vida social circunscrita a las leyes, los principios de civilidad, las normas sociales (Morange, 1981), lo cual implicaba dar cuenta de sus orígenes, de sus esperanzas, de su calidez o desilusión, de todo aquello que la hacía manifiesta o veladamente perceptible; sólo así la vida social devendría en un comentario afectivo; tan simple como esto, la colectividad afectiva emergió desde las entrañas de las formas de sentir y de exponerse a sí misma, de las empatías convocadas, de las reseñas emotivas de su reencuentro, y eso ni los documentos “serios”, ni los registros o las encuestas lo daban.

No es casualidad que en *Notre-Dame de Paris*, sea el pueblo y la multitud enardecida uno de los tantos protagonistas, junto con lo lúgubre arquitectónico de la catedral o a través de lo recóndito del desprecio humano; o que sean las lecturas prosaicas, irreverentes o soeces, tal vez más que las políticas, las que convoquen a la reunión y al intercambio de opiniones acerca de los unos y los otros, de la plebe y de la burguesía (Chartier, 2003: 95; 101; 104; 154), o que sea en la obra maestra de Víctor Hugo *Los miserables*, donde la insignificancia y las vejaciones cobijen a un París con grandes esperanzas (de Paz, 2003: 176). Atmósferas, afectos, desprecios, rencores, desilusiones y promesas, son los sustantivos de la literatura que los lectores de la época consumían y admiraban.

El romanticismo creó su legado, algo que sólo rescribiéndolo podría suceder de nuevo; a esa tarea se dedicó “el mayor artista literario que se haya consagrado a la historia de Francia” (Gooch, 1977: 182): Jules Michelet (1798-1874), alguien que podría recorrerla con una total templanza y erudición, y enardecerse al defender lo dicho por la propia colectividad, sea la fraternidad, el sacrificio, la libertad o la historia como “resurrección”. Con él, la literatura y la historia se entrecruzaron, en las sendas historias y versiones de lo que era Francia (White, 2001: 139-140).

Sonia Corcuera de Mancera condensa así lo hecho por el francés: “Michelet [...] incorporó al estudio de la historia nuevos objetos como el cuerpo, la geografía y la naturaleza. Se interesó por la psicología colectiva y por los impulsos irracionales, escuchó las voces de las multitudes anónimas, glorificó al Pueblo [...], siguió las lentas evoluciones de la larga duración” (2000: 256). Con esos elementos concibe su propuesta y se caracteriza por sobre sus contemporáneos, por los “objetos de estudio” que entrelaza para reflexionar sobre la vida social.

En “su manera inspirada de escribir la historia” (Bénichou, 2001: 463) cabría un entrecruce, el de una mirada psicosocial e histórica aparejada con un dejo literario que la tornara visible y aprehensible, nostálgica y entrañable, todo ello a raíz de la buena pluma desde la que el historiador plasmaba su sentir, y que le valdría la distinción de ser conocido como “el Víctor Hugo de la historia” (Gooch, 1977: 187), porque en su estilo de escritura se exponen sus interrogantes, sus esperanzas, sus recuerdos de la infancia, su tendencia a resarcir los errores en las responsabilidades que la clase erudita había olvidado, su extrema asunción por velar por el descanso del pasado. Como sea, Michelet recorrió ese arduo sendero de la mano de sus propios recuerdos, cuestión que se ve reflejada en su exordio histórico.

Michelet, vislumbrado como una plétora de simpatías y antipatías hacia sus alumnos y colegas respectivamente, bosquejará cabalmente una personificación afectiva de la colectividad en una obra con aura poética, donde la colectividad es algo más grande que su convocatoria y reunión, su convivencia y su disolución; ahí intercede por la riqueza de la vida social, convocándole como *Le Peuple* (El Pueblo), así con mayúsculas, ya que aboga por una unidad social (White, 2001: 148-149).

Se ubica así en un espacio original desde la psicología colectiva anclada en los entrecruces que la historia y la literatura tendrían para con los fenómenos colectivos, o para con los relatos cotidianos, o en los emplazamientos simbólicos que dan cuenta de las reminiscencias de la colectividad; en sus palabras: “Los verdaderos productos del genio popular no son los libros sino los actos valerosos, las frases espirituales y las palabras cálidas, inspiradas, como las que recojo todos los días en la calle, que salen de una boca vulgar que parece la menos indicada para la inspiración” (Michelet, 1999: 151).

Ironizando la realidad social, sobre lo que era y lo que no, sobre lo que se decía eruditamente de ésta, los escritos históricos de Michelet estaban inmersos en los personajes indicados para decirlo; el historiador transcribía lo que decían, era su portavoz, potenciando lo que oía, que es donde estaría dispersa la idea sempiterna de mentalidad, y a la que acude, reintroduciendo esa noción como un antecedente velado a las futuras aproximaciones a la misma.

Ciertamente, como dice Sonia Corcuera de Mancera (2000), Michelet fue innovador en su tiempo, lo bosquejó y lo rebasó, y eso ha sido reivindicado por otros autores (véase Gooch 1977; Barthes, 2004; White, 2001); y para los fines de este escrito, a Michelet se le reconoce un lugar especial. Él no menciona de manera explícita que su obra sea una de psicología colectiva, psicología histórica o psicología social, pero lo es. En efecto, cada dinámica a la que él acude es la

descripción airosa de esa gente común y corriente que concebía las realidades cotidianas, de su transición, transmisión y continuidad, de su profundidad por explicar los detalles mundanos, de poetizar, o hacer literario el contexto erudito ramplón que se estilaba en la época, su época. Él estaba en desacuerdo con esas imposiciones intelectuales, y por eso se le reincorpora como un antecedente de la disciplina psicosocial, de esa que se hizo oficialmente en el siglo XX, pero a la que se le olvidó que no sería nada sin esas reflexiones gentiles (morales, afectivas, literarias) del siglo XIX. Esa psicología olvidadiza del siglo XX no está hecha más que de puras falacias.

Historia “desde abajo”

La aproximación nostálgica de psicología colectiva que escribe Michelet es una que toma como base sus recuerdos personales, remitiéndose a las andanzas de todo aquel personaje liminal y falsamente ajeno a la historia oficial –el niño, el obrero, el campesino, el comerciante–, a través de sus vivencias o de las ficciones y leyendas sobre sí mismos, y que a decir de los que de su obra han hecho algún seguimiento esto sucedió porque: “Michelet escribe la historia desde abajo y centra su atención en lo que sucedió a todos los que trabajaron y murieron sin ser capaces de describir sus gozos y sufrimientos” (Corcuera de Mancera, 2000: 264). Y en la evocación restablecía los lazos de comunicación, y en la rememoración el sentimiento.

Sin afán de exagerar, la propuesta de psicología colectiva que bosquejó Michelet fue principalmente un ejercicio de memoria, al cuestionarla y reconsiderarla, al reincorporar a todos los implicados, hilvanando de manera afectiva cada cual, es así que coincidimos por completo con esta reflexión expresada por el mítico Michelet: “Un espíritu que se fija en un punto irá profundizándose. Un espíritu que divaga en el espacio, se dispersa y se desvanece” (1991: 240).

El olvido social era algo que aterraba al historiador francés; para contrarrestarlo invocaba las voces de los muertos, de los desamparados, pero ante todo de sus historias desplazadas, inmersas en las construcciones materiales en las cuales ellos mismos estarían representadas, y aunque se crea que son ruinas o meros vestigios de sociedad, o se sostenga que entre toda su solidez y materialidad no quedará nunca nada, desde ahí se desprenderá –según él– un eco. De acuerdo con Michelet: “los muros no olvidan, el pavimento se volverá cómplice y transmitirá signos y sonidos; el aire no olvidará” (cit. en White, 2001: 154). Será ése el envite por el que se inclinaría Michelet, uno que irradiaría su sentir, el de una

velada nostalgia, allende sus propias palabras: “Sobre las ruinas de todas las cosas materiales dominaba, sola y sin sombra, la majestad del espíritu” (1991: 260).

La manera en la cual aborrecía al olvido, al desdén personal que lleva olvidar, hizo a Michelet compararlo con el peor de los deseos y el más cruel de los castigos; tanto creyó en esto que llegó a exponer: “¿Qué mortal se atreverá a infligir, aún al más culpable, la peor de las muertes: ser eternamente olvidado? (cit. en White, 2001: 154); tanta era su necesidad por redimirlos que llegó a caracterizar a los cementerios como si fuesen orfanatos (Michelet, 1999: 70), porque intencionalmente en su obra se describía un velado trasfondo: “Lo que quiero encontrar [...] son las profundidades donde recomienza el calor social” (Michelet, 1999: 144), ésa era su pretensión, ésa su necesidad, a ese manto acudía para propulsar la vida colectiva, con ese cariz argumentaba en sus narrativas personalizadas (véase White, 2001; Bénichou, 2001).

Michelet deliberó y sostuvo tanto en sus tramas históricas como en su interpretación novelada, aquellas metáforas que por sí mismas tuvieran autoridad y significados propios, razón por la cual continuamente remite al pasado, a “la sangre y los muertos” (Barthes, 2004), al “martirio de los débiles y de sus desquites” (Bénichou, 2001), al propio “sacrificio” (Michelet, 1999).

En resumen, Michelet se esmeró en demostrarlo, con una óptica y un horizonte diferentes, asumiéndose como “el custodio de los muertos” (White, 2001: 159), sin embargo, habrá que reconocer que su efervescencia al describir los acontecimientos sería su gran talón de Aquiles, fue muy tendencioso al dar cuenta de la realidad aludida, por ejemplo al escribir su versión histórica sobre la Revolución Francesa, que aunque se presenta de forma magistral muestra errores y sentimentalismos, a saber:

aunque el libro posee méritos incomparables, no puede aceptarse su juicio acerca de la Revolución [...]. Todo lo bueno acerca de la Revolución fue obra del “pueblo”; todo lo malo, obra de los demás. La existencia de la *canaille*, las feroces pasiones de la chusma, el odio y la envidia que acompañaron el cataclismo apenas existen para él. Es demasiado indulgente con las masas, demasiado duro con la Iglesia (Gooch, 1977: 190, cursivas en el original).

Un cuadro histórico se develaba, uno donde él proponía una referencia distinta, exponiendo su legado a los posibles predecesores, la “resurrección” (Michelet, cit. en White, 2001: 150) como perspectiva histórica, desplegando en cada reinención las entrañas de la colectividad, buscando las empatías expuestas, deliberando sobre la pertenencia, sobre las formas sociales que ahí tienen cabida, sobre cómo en el presente, podrían redimirse:

Entonces me dirían, gimiendo, que era lo mismo, que ellos y yo no éramos más que uno, que nuestros corazones sufrían igualmente, que su vida viviría mi vida, que esas pálidas sombras eran mi sombra, o más bien, que yo mismo era la sombra viviente, fugitiva, de los pueblos asentados en la verdadera existencia y en la inmutabilidad (Michelet, cit. en Bénichou, 2001: 489).

Una mentalidad donde, aunque los sujetos que transiten por ella no lleguen a ser los mismos, existirá ese manto que los cobije y los adopte en cada ocasión que éstos se manifiesten. Concibiendo un retrato a partir de aquellas situaciones indignantes o de aquellas otras en las que cualquiera al remontarles podría enorgullecerse, emplazamientos afectivos que hacen que se aglutinen sujetos o se dispersen los grupos, su convocatoria y su permanencia, descrita o reescrita en los sentimientos propios y en las empatías hacia el dolor social ajeno, dotada de una temporalidad inconmensurable, reeditando la afectividad colectiva que redime y reconforta al convocarlos a “ellos” en las voces de “nosotros”, acompañando y disimulando el pensamiento social, porque lo provoca y le exige ser distinto, porque deviene así en una mentalidad que configura el sentido a la realidad.

Psicología histórica y mentalidades colectivas

Pero más allá de lo dicho por Jules Michelet, “el historiador-custodio de los muertos” –quien junto con su obra se puede considerar el primer antecedente psicossocial de la noción de mentalidad–, habremos de deambular históricamente de la mano de unas cuantas décadas para toparnos con lo sucedido en la transición del siglo XIX al XX, ya que es ahí cuando esto –el origen psicossocial de las mentalidades– logra detonarse de una forma por demás elegante y sutil, por demás aguerrida, ya que desde los distintos flancos académicos la crítica hacia el positivismo se hizo presente, y no se acude a esto sólo por las múltiples voces disidentes que lo dijeron y que se ubicaban en diversas latitudes geográficas, sino por las áreas de conocimiento desde las cuales surgieron; caso concreto el originado a partir de lo que se llamó la “controversia de Lamprecht” (Burke, 1999: 17), la cual, en resumidas cuentas, y para no cansar al posible lector con pesados pormenores, fue la exposición realizada por un inconforme erudito alemán, un historiador –vanidoso y arrogante según lo han descrito (Jahoda, 1995: 184)– con tal apellido, que confrontó a esa historia política –una simple historia de individuos decía– con aquella otra realizada por la propia gente, por el propio pueblo, por sus experiencias o sus desilusiones. Y cuyo sustento teórico era determinado por ser una disciplina con carga “socio-psicológica”, esto, aun cuando la rimbombante noción, con miras a ser acuñada, no

estuviera referida institucionalmente; no hay que olvidar que está aparece, como tal, a partir de las descripciones hechas en el siglo XX (Álvaro y Garrido, 2003). Lo cual tampoco nos aporta mucha información, ya que lo abstracto del término, derivó en una confusión academicista sobre el qué, cómo y por qué de la psicología social, una discusión que obvió o dejó de interesarse por esos planteamientos precusores. Con la intención de contextualizar lo anterior se puede señalar:

Al final del siglo XIX, algunos historiadores profesionales no estaban satisfechos con el predominio de lo político. Uno de los más elocuentes fue Karl Lamprecht, que criticó al *establishment* histórico alemán por su énfasis en la historia política y en la historia de los grandes hombres, y propugnaba por una “historia colectiva” que tomara sus conceptos de otras disciplinas. Estas disciplinas incluían la psicología social de Wundt y la “geografía humana” de Ratzel, ambos compañeros de Lamprecht en la Universidad de Leipzig (Burke, 1987: 24).

Fortuito entrecruce que nos permite remontar aquellas inquietudes interdisciplinarias propias de la época. Y aunque de Wilhelm Wundt ya se ha escrito y de sus obras ya se ha polemizado, con algo de buenas intenciones se le puede reivindicar como aquel personaje cuyas aportaciones a la psicología social son necesarias para revisitarla. Caso contrario al de Frederich Ratzel, la otra influencia letrada de Lamprecht, quien acuñó el término de *geografía humana*, e introdujo una noción fundamental en el giro que la historia sufrió al confrontarse con los presupuestos académicos imperantes, *antropogeografía* le llamaría, y de la cual también abreviarían las reflexiones de Wundt (1926: 5) con respecto a su *völkerpsychologie*, compartiendo el interés por esa elucubración teórica con el patriarca de la sociología francesa Durkheim, quien deambuló conceptualmente con ésta (Toubert, 1988: 87), hasta que Henri Berr, un personaje formalmente ajeno a la institución histórica pero interesado férreamente desde la disidencia académica en ella (Corcuera de Mancera, 2000: 159), la recuperara dentro de su proyecto enciclopédico enfocado a la *Historia de la Humanidad*, matizándola –los dos– como sinónimo de *morfología social*.

En párrafos anteriores señalamos que Henri Berr se empecinó en provocar que el conocimiento histórico fuera la guía de las ciencias humanas y sociales, pero para eso tendría que acotar cómo es que se lograría esto; respecto de la obra enciclopédica mencionada, y remitiéndonos al primer tomo, Berr señala:

Tendrá unidad real: no solamente la unidad del asunto, que es la Historia integral, sino también la unidad del plan, que ligará fuertemente todas las partes, e incluso la unidad de las ideas directrices...

Algunas ideas presidirán el conjunto: pero no serán ideas dominadoras, impuestas a los colaboradores y, por éstos, a su vez, a los hechos; serán, mejor, ideas experimentales, hipótesis inmanentes a la obra y sometidas a la comprobación de los hechos por el trabajo libre y la soberana autonomía de los colaboradores (1925: VII)

Con una invitación de esas características casi cualquiera se sentiría incluido a participar, decisión que dependía de su afinidad al proyecto teórico al que el mismo Berr exhortaba:

Sin pretender que el método de síntesis científica esté actualmente fijado en Historia, al menos de una manera definitiva, se puede admitir siquiera como una hipótesis a comprobar, que los hechos con los que está tejida la evolución humana se pueden reducir a tres órdenes muy diferenciados. Unos, son contingentes; otros, son necesarios; otros responden a una lógica interna. Parece acertado que se aprovechen y se concilien todas las tentativas de explicación más opuestas entre sí, intentando probar que todo el contenido de la evolución humana entre en esos cuadros generales de la contingencia, de la necesidad y de la lógica; parece que por esta división tripartita, la Historia encuentra al mismo tiempo su articulación natural y todo su alcance explicativo. Esta división, en efecto, abre profundos puntos de vista sobre la causalidad. Invita a buscar en la masa de los hechos históricos, para desembrollarla, tres especies de relaciones causales: simples sucesiones en las que los hechos son sencilla y puramente determinados por otros; relaciones constantes, en las que los hechos están ligados unos a otros por necesidades; un encadenamiento interno, en el que los hechos están unidos por razones. Desde este punto de vista sobre la naturaleza de las causas que concurren en la Historia, aparece la síntesis, difícil sin duda, pero concebible (Berr, 1925: IX).

En suma, el historiador Berr y su proyecto de síntesis histórica bosquejan un apartado distinto para aproximarse a las realidades sociales e históricas, y lo hacen de tal modo que va engarzando cada uno de los elementos que componen esas realidades, algo que es considerado a partir del papel que juegan las contingencias:

Las contingencias modifican la estructura de las sociedades humanas, repercuten sobre las instituciones u obran directamente sobre ellas. Son en número infinito en la Historia; pero pueden ser reducidas a ciertas categorías generales: acontecimientos fortuitos, papel de los individuos en cuanto tales, disposiciones colectivas temporales, condiciones étnicas y geográficas. [...] Desde el mismo punto de vista pueden escogerse, los individuos y los acontecimientos: unos son insignificantes mientras otros tienen una importancia considerable (Berr, 1925: XII-XIII).

Y de regreso a la retórica combativa, algo que se debe aclarar es que estas fluctuaciones son producto de la polémica académica y del interés interdisciplinar existente en la época, y que sufrirían embates a partir de discretos espacios donde se discutían otras maneras de reflexionar sobre la vida social. Por caso, aquel emplazamiento permeado con discusiones acerca del medievalismo, la antropogeografía y la *völkerpsychologie*, llamado *L' historisch geographische Seminar* con sede en Leipzig donde tanto Lamprecht, Ratzel como Wundt discutían sus ideas e intercambiaban datos (un seminario que se vuelve pieza clave por la influencia que ejerce en los alumnos que a él acudieron), desde 1898 hasta la muerte del geógrafo en 1904 (Toubert, 1988: 62-63). Un dato curioso que permite visualizar el intercambio que entonces se realizaba es el hecho de que por las mismas fechas –mejor dicho, la misma década– tanto Wundt como Berr escribieran textos donde confrontaban y comparaban los vestigios culturales y civilizatorios de su país con los de los otros colegas: el texto de Wundt llamado *La evolución de las filosofías de los pueblos* (1913), y el de Berr: *Le germanisme contre l'esprit français. Essai de psychologie historique*, fechado en 1919 (Berr, 1925: XXVII). Valga entonces esta mención como un antecedente para la propia historia de la psicología social, y sirva a la vez para reflexionar sobre el significado primigenio de lo psicosocial, anclado en este escrito a partir de una psicología colectiva, que a su vez puede leerse como una psicología histórica.

Como sea, éstos fueron algunos de los senderos que las reflexiones psichísticas tuvieron que sustentar, o confrontar según sea el caso, para llegar a proponer una manera distinta de abordar los fenómenos históricos, el entrecruce y la validación interdisciplinar.

Colofón

La vida no es algo pasivo y, por decirlo así, vacío:
es tendencia y memoria a la vez

Henri Berr

Una idea, una tradición, una historia, son los referentes del origen psicosocial de las mentalidades. Una idea que convocaba y amparaba a los grupos, retrataba la vida social, repensaba a la colectividad, fluctuaba entre los hábitos y la descripción de la realidad circundante. Una tradición nostálgica de psicología social llamada

psicología histórica o colectiva, que reedita la historia de la disciplina psicosocial, al sugerir otros escenarios, otros precursores, otros horizontes. Una historia, una tradición y una idea descritas por distintas voces, literarias en ocasiones, combativas en otras; recreando atmósferas, describiendo y polemizando sobre algún acontecimiento o fenómeno social.

Una idea inmersa en el entrecruce histórico y psicosocial. Un escenario latente que la psicología social podría remontar bajo una idea y un origen que permita, a quienes les interese, rastrear en la propia historia de la disciplina, pero ante todo en el entrecruce con otras más, que la psicología social es parte de una discusión más amplia que aquella que se nos ha propuesto, lo cual nos permite sugerir que a la psicología social le vendría bien un poco de historia.

La historia de la psicología es una historia mal contada, llena de omisiones y de olvidos convenientes. Sin embargo, eso es lo que le torna interesante, porque puede ser nuevamente considerada, bosquejada con nuevas líneas, diversas historias y senderos distintos a los que comúnmente se acudía. Y al hacer un recuento se bosquejan entrecruces: el de la psicología social con la historia, la antropología y la sociología, sumatoria disciplinar que, en el mejor de los casos, o porque así suena mejor, fue acuñada como psicología colectiva. Y ésta no es sino una psicología nostálgica, no solemne ni erudita, como se pretendía que fueran los campos de conocimiento a principios del siglo XX, es ésta, tal vez, un escenario concebido en la templanza de los fenómenos colectivos, de las formas sociales, de las dinámicas gestadas y amparadas en el largo plazo, del pensamiento social emplazado en las prácticas sociales.

Bibliografía

Aguirre, Carlos

2005 *La "Escuela" de los Annales. Ayer, hoy, mañana*, Contrahistorias, México.

Álvaro, José Luis y Alicia Garrido

2003 *Psicología social. Perspectivas psicológicas y sociológicas*, McGraw-Hill, Madrid.

Arciga, Salvador

1989 "Masas y públicos", en Pablo Fernández Christlieb (comp.), *Psicología colectiva y cultura cotidiana*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, pp. 17-32.

Barthes, Roland

2004 *Michelet*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

- Béguin, Albert
 1996 *El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*, FCE, México.
- Bénichou, Paul
 2001 *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, FCE, México.
- Berlin, Isaiah
 2000 *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid.
- Berr, Henri
 1925 “Introducción general”, en *La evolución de la humanidad. Síntesis histórica*, Cervantes, Barcelona, pp. v-xxvii.
 1959 “Prólogo: Psicología colectiva y razón individual”, en Lucien Febvre 1959 *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, UTEHA, México, pp. v-xx.
- Bloch, Marc
 1999 “El error colectivo del ‘Gran Terror’ como síntoma de un estado social”, en Marc Bloch (ed.), *Historia e historiadores*, Akal, Madrid, pp. 238-242 [1933].
- Boring, Edward G.
 1990 *Historia de la psicología experimental*, Trillas, México.
- Burke, Peter
 1987 *Sociología e historia*, Alianza Editorial, Madrid.
 1999 *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Gedisa, Barcelona.
 2000 *Formas de historia cultural*, Alianza Editorial, Madrid.
- Chartier, Roger
 2003 *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Gedisa, Barcelona.
- Collier, Gary, Henry L. Minton y Graham Reynolds
 1996 *Escenarios y tendencias de la psicología social*, Tecnos, Madrid.
- Corcuera de Mancera, Sonia
 2000 *Voces y silencios de la historia. Siglos XIX y XX*, FCE, México.
- Delumeau, Jean
 2002 *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid.
- Duby, George
 2004 “Historia de las mentalidades”, en Beatriz Rojas (comp.), *Obras selectas de George Duby*, FCE, México, pp. 44-66.
- Farge, Arlette
 1994 *La vida frágil. Violencia, poderes y solidaridades en el París del siglo XVIII*, Instituto Mora, México.

Fernández, Pablo

- 1989 “Las tradiciones de la psicología colectiva”, en *Fundamentos y Crónicas de la Psicología Social Mexicana*, vol. 1, núm. 1, pp. 38-77.
- 2001 “Introducción y notas a una psicología perdida”, en Marco Antonio González y Jorge Mendoza (comps.), *Significados colectivos. Procesos y reflexiones teóricas*, CHACSO/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey-Campus Estado de México, México, pp. 359-389.

Ginzburg, Carlo

- 1984 “Prólogo a la edición italiana de *I Re Taumaturghi* de Marc Bloch”, en *Argumentos*, núm. 26, vol. 1, pp. 17-25.

Gooch, George P.

- 1977 *Historia e historiadores en el siglo XIX*, FCE, México.

Huizinga, Johan

- 1973 *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Ediciones Revista de Occidente, Madrid.

Jahoda, Gustav

- 1995 *Encrucijadas entre la cultura y la mente. Continuidades y cambio en las teorías de la naturaleza humana*, Visor, Madrid.

Le Bon, Gustav

- 1911 *Les opinions et les croyances*, s. d. <<http://classiques.uqac.ca>>.
- 1939 *La Revolución Francesa y la psicología de las revoluciones*, Editorial Chile, Santiago, 2 ts.
- 1963 *Psicología de las multitudes*, Divulgación, México [1895].

Le Goff, Jacques

- 1978a “La nueva historia”, en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (eds.), *La nueva historia*, Mensajero, Bilbao, pp. 263-294.
- 1978b “Huizinga”, en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (eds.), *La nueva historia*, Mensajero, Bilbao, pp. 295-298.
- 1980 “Las mentalidades. Una historia ambigua”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora (coords.), *Hacer la historia, vol. III*, Laia, Barcelona, pp. 81-98.
- 2006 “Prólogo”, en Marc Bloch [1924], *Los reyes Taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*, FCE, México, pp. 11-57.

Le Goff, Jacques, Roger Chartier y Jacques Revel (eds.)

- 1978 *La nueva historia*, Mensajero, Bilbao.

- Lefebvre, Georges
 1986 *El gran pánico de 1789. La Revolución Francesa y los campesinos*, Paidós, Barcelona.
- Michelet, Jules
 1991 *El pueblo*, FCE/UNAM, México.
 1999 *La mujer*, FCE, México.
- Morange, Jean
 1981 *Las libertades públicas*, FCE, México.
- Moscovici, Serge
 1993 *La Era de las Multitudes. Un tratado histórico de la psicología de las masas*, FCE, México.
- Moya, Laura
 1996 “Vida cotidiana y mentalidades en la escuela de los Annales”, en *Sociológica*, núm. 31, vol. 1, pp. 61-77.
- Muñoz, Juan y Félix Vázquez
 2004 “Procesos colectivos y acción social”, en Félix Vázquez (ed.), *Psicología del comportamiento colectivo*, UOC, Barcelona, pp. 15-74.
- Ortega, Sergio
 1991 “Introducción a la historia de las mentalidades”, en Horacio Crespo *et al.*, (coords.), *El historiador frente a la historia*, UNAM, México, pp. 87-95.
- Paz, Alfredo de
 2003 *La Revolución Romántica. Poéticas, estéticas e ideologías*, Tecnos/Alianza, Madrid.
- Revel, Jacques
 1978 “Henri Berr”, en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (eds.), *La nueva historia*, Mensajero, Bilbao, pp. 81-82.
 2002 *Las construcciones francesas del pasado*, FCE, Buenos Aires.
- Rudé, George
 1998 *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra 1730-1848*, Siglo XXI Editores, México.
- Stoetzel, Jean
 1970 *Psicología social*, Marfil, Valencia.
- Suárez, Rodolfo
 2006 “Gustave Le Bon y el espíritu de la psicología social”, en Salvador Arciga *et al.*, *Miradas psicosociales a la realidad*, Sociedad Mexicana de Psicología Social, México, pp. 21-36.

Toubert, Pierre

1988 “Prefacio a *Les Caracteres Originaux de L’Histoire Rurale Française* de Marc Bloch”, en *Argumentos*, núm. 26, vol. 1, pp. 59-90.

Vázquez, Félix

2004 *Psicología del comportamiento colectivo*, UOC, Barcelona.

White, Hayden

2001 *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, FCE, México.

Wundt, Wilhelm

1926 *Elementos de psicología de los pueblos. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*, Daniel Jorro, Madrid.

1929 *La evolución de las filosofías de los pueblos*, Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid.