

Senderos teóricos para una psicología colectiva*

Jahir Navalles Gómez**

La psicología colectiva es una psicología nostálgica porque acude a las formas en que la vida social se vuelve un acto compartido, un ejercicio afectivo, un transitar por las expresiones colectivas. Pero, ante todo, es una psicología de corte histórico, pendiente de las omisiones que la psicología social albergó, a partir de lo que ésta desdeñó, desde lo que en su trama original compartió. La psicología colectiva está inmersa en la interlocución producto del entrecruce disciplinar, consolidando su halo histórico a partir de interceder por aquellas manifestaciones y fenómenos que, dotados de significado y constructores de sentido, recuperan tanto las dinámicas como los procesos psicosociales que desde antaño sugieren la vida social. De esta manera, sobresalen algunas reflexiones antecesoras y precursoras que logran bosquejar esa psicología nostálgica, que con su legado disciplinar deviene resonancia sobre la psicología social contemporánea. En este ensayo se intercede, desde las aportaciones de los más diversos interlocutores (como Michelet, Bloch y Halbwachs), por la reintroducción de una psicología de “lo social”, comúnmente desdeñada y que fue llamada *psicología colectiva*.

Palabras clave: psicología social, interdisciplinariedad, vida social, psicología colectiva.

Introducción

Existe una versión de la psicología que confronta lo que comúnmente se asume como realidad psicosocial, que deviene bosquejo de una

* Extracto de la tesis de maestría titulada “Idea de Atmósfera: Psicología Social y otros prolegómenos”, auspiciada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) mediante la beca 213757.

** Maestro en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Querétaro. Correo electrónico: <jahir.n@gmail.com>.

psicología de antaño, cuyas tradiciones le permitieron manifestarse de forma somera a lo largo del siglo xx, en las interlocuciones de autores relegados o a partir de cavilaciones alrededor de temas, acontecimientos o fenómenos a largo plazo (los mitos, las prácticas sociales o las costumbres, por ejemplo). Esta versión en ocasiones aboga por entidades o personificaciones impresionantes y aterradoras que acerca de la vida psíquica –como las multitudes o el “alma colectiva”, por mencionar algunas– se hacían manifiestas; nociones a las que acudieron, desde distintas latitudes, historiadores, juristas, sociólogos y psicólogos a principios del siglo (Arciga, 1989; Fernández, 1989), o pasados los años (Stoetzel, 1970; Moscovici, 1985; Rudé, 1998), quienes las caracterizaron, les endosaron contextos y reconocieron su fascinación académica –implícita o explícitamente–, y que como no se apegaban a los cánones científicos de la época se les descartó como objetos de estudio.

Esa otra psicología de “lo social” era, es y fue una psicología que sin tanto aspaviento académico se editó –sólo dos libros acuñaron el término en sus portadas (Buceta, 1979)–, confrontó –porque discretamente se exponía desde otros campos del conocimiento (Burke, 1999; Jahoda, 1995)– y cristalizó en un proyecto nostálgico un siglo después (Fernández, 1994).

De ahí se derivan las razones para abogar por aquella psicología colectiva sin pretensiones tácitas por implantarse en los escenarios académicos, pero que contiene la demanda explícita de reflexionar acerca de los albores de la psicología social que en el siglo xx se empeñó en aclamar al individuo como su objeto de estudio (Farr, 1996; Collier, Minton y Reynolds, 1996; Álvaro y Garrido, 2003); porque en ella encontró discretamente cauce, porque se vio interrumpida en su sendero, y porque, desde sus argumentaciones, esa misma psicología social en alguna ocasión se radicalizó pero a la vez banalizó, y se topó con realidades diversas y con formas distintas de abordarlas, por lo cual procuró remontarse a sus orígenes aunque éstos no se localizasen donde comúnmente se habría dicho que estaban (Jahoda, 1995; Farr, 1996; Collier, Minton y Reynolds, 1996; Álvaro y Garrido, 2003).

Responsabilidad expedita que se forjó la psicología social en el siglo xx, porque vedó y distorsionó, relegó o desdeñó propuestas teóricas interesantes y diferentes a los cánones que el argot científico –propio de una tradición individualista– enquistado durante décadas en las publicaciones, manuales y camarillas exhortó a efectuarlos. Se acotó de tal manera

a esas propuestas, que se desplazó de la discusión académica a ciertas reflexiones. Esto trajo como consecuencia que, sólo hasta fecha reciente, estas propuestas hayan sido incorporadas a la discusión, pues su aportación enriquece el panorama que la disciplina psicosocial debería re-considerar. Estas propuestas involucran la formación de fenómenos, procesos y dinámicas que, desde un punto de vista psicosocial, infieren y deducen lo que de la vida social en la sociedad contemporánea se puede decir o señalar en sus prácticas, hábitos, formas de concebir la realidad circundante. A partir de las configuraciones teóricas en las que esa psicología colectiva se generó –y desde la cual se trastocó a la psicología social–, se presentan formas diferentes de hacer comprensible la realidad social.

Lo anterior es razón suficiente para llevar a cabo una discusión al interior de la psicología social, donde el punto de referencia sea aquella psicología colectiva gestada en los entrecruces de diversas disciplinas y de la interlocución velada de los más diversos personajes, quienes aportaron con sus concepciones y descripciones de la vida social un panorama intelectual y académico distinto al que comúnmente se exhibe en los manuales y recuentos de la historia de la psicología social (Collier, Minton y Reynolds, 1996; Álvaro y Garrido, 2003).

Desde esa psicología colectiva en desuso se reinicia un éxodo que, sin enmarañarse en las líneas que infieren la presencia del individuo o deducen la influencia de la sociedad, se confrontó con el desdén del cual fue objeto mediante la propuesta de que el papel que desempeña el individuo se deriva propiamente de su configuración histórica: “la persona individual en su existencia independiente es un ser histórico”, decía Dilthey (citado en Jahoda, 1995: 192), y “la psicología seguirá siendo unilateral mientras considere al hombre en solitario”, acotaba Herbart en sus reflexiones (citado en Jahoda, 1995: 165), ya que los comportamientos y actos del individuo, así como los conocimientos y proyectos de la psicología están determinados por el propio contexto desde el cual surgen, desde las demandas que se exhiben y que reformulan ese mismo contexto, desde el intercambio de significados gestados colectivamente.

Memorias y sociedad

La psicología colectiva se reconoce en la confluencia que genera la afectividad colectiva, de los pre-textos y pre-concepciones que tanto

los grupos y los sujetos, las comunidades y los colectivos, exponen y matizan constantemente, y que devienen formas de reunión, cohesión, aglomeración, desenvolvimiento, esparcimiento, disolución. Eso implica cuando menos un recuerdo, cuando menos muchos más, cuando menos sugiere la presencia y la ausencia de una memoria colectiva. Luego, entonces, la psicología colectiva irrumpe en los trillados discursos académicos del siglo xx, los que asumían que la memoria es un asunto estrictamente fisiológico e individual; asimismo, los confronta de tal manera que reconfigura una versión original en la que se encuentran justificaciones teóricas para abordar la vida social, destilándose a través de una versión que está dotada de características que redefinen el contexto social como una entidad evanescente y con una profundidad, densidad, liviandad, autónoma.

Maurice Halbachs (1877-1945) logró plasmar una teoría al respecto, con una consistencia y un gentil estilo; personaje de prolífica vida académica y formación política militante, involucrado en una amplia variedad de temáticas que transitaban desde la economía política, la estadística y la morfología social, hasta las clases sociales y el urbanismo. Según cuentan (Lasén, 1995: 204), fue un mordaz crítico tanto de sus camaradas intelectuales como de sus remontados maestros, desde Leibniz hasta Durkheim, pasando por Marx, el siempre citado Freud y Bergson; pero eso sí, de cada uno recuperó las aportaciones necesarias que le permitieran bosquejar sus impresionantes trabajos (Namer, 2004).

De Halbachs sobresale su tríada de libros, asentada magistralmente en el escenario de los recuerdos, las tradiciones y el valor social del pasado. Como sea, desde el primero de esos libros, *Les cadres sociaux de la mémoire* (*Los marcos sociales de la memoria*), de 1925, se hace presente el escenario de lo que caracterizará como “memoria colectiva”; para ejemplificarlo acude a ciertas entidades que bien se podrían llamar “psicosociales”, como son la familia, la religión y las clases sociales. A su manera, cada una despliega un halo particular e impersonal que se recrea en la intermediación del recuerdo, en el cómo es que éste permanece; asimismo, en el cómo el recuerdo confronta nuevas situaciones, aunque en ocasiones lo que hace es simplemente recrear emplazamientos sobre emplazamientos.

El punto de arranque de las reflexiones que Halbwachs quería bosquejar provienen de las palabras puntuales de un historiador colega suyo, quien afirmó: “Halbwachs [...] nos muestra con gran claridad

que la idea de la memoria individual totalmente separada de la memoria social es una simple abstracción casi vacía de contenido” (Bloch, 1999: 228). Ciertamente, es una idea en la que se expande “el último filósofo de la sociopsicología” (Fernández, 1994: 97) cada vez que tiene ocasión para esclarecer que la memoria se sustenta en la propia colectividad. No en balde una de sus más contundentes afirmaciones es: “la memoria individual no es más que una parte y un aspecto de la memoria del grupo, como de toda impresión y de todo hecho, inclusive en lo que es aparentemente más íntimo, se conserva un recuerdo duradero en la medida en que se ha reflexionado sobre ello, es decir, se le ha vinculado con los pensamientos provenientes del medio social” (Halbwachs, 2004: 174). Más tarde enriquece su reflexión cuando señala: “... cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, este punto de vista se transforma de acuerdo con el lugar que ocupo, y que este mismo lugar cambia de acuerdo con las relaciones que establezco con otros medios sociales” (Halbwachs, 1950: 33).

Ésta es una aproximación que sugiere que todo individuo estaría inmerso en un *nimbo creado*, propuesto, generado, heredado, ataviado por la vida social, donde se refiere y abreva de ella misma, gestada paulatinamente y de manera tan sutil que es imperceptible a primera vista. Acerca de eso trata su segunda obra: *La topographie légendaire des evangelies en Terre Sainte: etude de mémoire collective* (*La topografía legendaria de los evangelios en Tierra Santa: estudio de memoria colectiva*, editada en 1941 y, tal vez, la única que hasta la fecha sigue sin traducirse al castellano). El sustento primigenio de este libro, catalogado como un estudio empírico, sería poner de manifiesto la importancia de la dimensión espacial en la conformación de la memoria colectiva, a partir de la correlación de los testimonios de los viajeros, arqueólogos e historiadores con los evangelios difundidos, entre los recorridos y asentamientos que derivaban de la instauración de la religión cristiana. La profesora Amparo Lasén da un panorama básico de la obra: “Este libro trata del paso de lo ecológico a lo simbólico, del espacio como lugar de las cosas al espacio como estructura o sistema coherente de imágenes colectivas, a través del ejemplo de la reconstrucción simbólica de los espacios y elementos de la Tierra Santa en las iglesias cristianas occidentales” (1995: 205).

Por otro lado, Stoetzel revaloriza la aportación psicosocial que hace Halbwachs desde esta obra cuando señala que este autor se involucró en el abordaje riguroso de un fenómeno histórico de memoria colectiva,

“lo que le ha valido a la literatura psico-social una obra perfectamente original y única” (Stoetzel, 1970: 122), pues acude al análisis detallado de las localizaciones espaciales en la configuración del recuerdo. Stoetzel señala que a partir de este escrito Halbwachs introduce las leyes que guían a la memoria colectiva, a saber: la de concentración, la de parcelamiento y, finalmente, la de dualidad (1970: 123); con lo que se condensa, difumina y asienta aquella relación implícita del espacio con la colectividad: “Lo que prueba [...] que la memoria colectiva [...] adapta en cada época sus recuerdos en los detalles [...] y en los lugares con los que se relacionan, a las exigencias contemporáneas [...] a sus necesidades y aspiraciones” (citado en Stoetzel, 1970: 125).

En suma, la memoria colectiva implica un transitar de lo etéreo a lo material, de lo simbólico a lo físico, de los significados flotantes a los emplazamientos y asentamientos colectivos; ésa es su configuración, el ir y venir de lo inaprensible manifiesto a partir del recuerdo y de los afectos, del pensamiento que se hace a la par de un ejercicio de memoria; bosqueja el presente mediante la revaloración del pasado de los grupos, comunidades y colectividades que se ven inmersas en ese mismo acto: cada individuo no sólo es parte sino producto entrañable de una colectividad.

Así, una plétora de inquietudes son las que delimitan la aparición de la última de sus reflexiones, *La mémoire collective* (*La memoria colectiva*). Este libro se enmarca en la historia personal y muerte trágica de su autor; se basa en una serie de notas, ensayos y manuscritos inéditos que fueron compilados hasta después de su muerte, en un inicio bajo el impresionante nombre de “Memoria y sociedad” (Ricoeur, 2003: 636n); finalmente se editaron en 1950 con el título con el que actualmente se les conoce.

Ciertamente, será en el bosquejo final de Halbwachs alrededor de la vida social donde se cristalicen aquellos enclaves de la memoria colectiva, cuando los matiza con tal liviandad y profundidad que se hacen comprensibles y se acusan como baluartes sólidos e inconmensurables; develando, que al acudir a estos enclaves, al pasado, al recuerdo, a la conglomeración y al desvanecimiento de los grupos, lo que hace es recrear una sola cosa, una atmósfera colectiva.

A partir de la memoria colectiva, Halbwachs sugiere un resurgimiento de la sociedad bajo sus propios recuerdos, desde su resonancia, a través de su persistencia, re-significando sus residuos. Se trata del emplazamiento creado por la colectividad donde veladamente se bosquejan los elemen-

tos, los escenarios, la configuración atmosférica de la vida social. Pareciera que cuentan con la misma tesitura, acuden a las mismas características, son impersonales y sensibles al resguardar a cualquier entidad o personaje que lo requiera o lo necesite; son sencillas a pesar de su profundidad significativa, crean sentidos cuando cada cual puede referirse a ellas, son identificables a partir de los símbolos que se exponen y expresan en la cotidianidad; pero sobre todo, logran configurarse, permanecer y desvanecerse a partir de las relaciones humanas que refieren.

Para poder dar cuenta de esto primeramente tiene que reconocerse la memoria colectiva como una entidad compartida, recreada en los discursos comunes, en los relatos y narraciones del día a día. De esta forma –de acuerdo con Halbwachs–: “puede hablarse de memoria colectiva cuando evocamos un acontecimiento que ocupa un lugar en la vida de un grupo y que hemos traído a la memoria, que lo hacemos presente en el momento en el que lo recordamos desde el punto de vista de ese grupo” (1950: 15). Simplemente sucede que un recuerdo deviene un acontecimiento colectivo en cuanto se comparte con los otros, en cuanto se vuelve apostilla constante a ellos, en tanto se es uno con él y él no es uno solo, porque “es en la sociedad donde normalmente el hombre adquiere sus recuerdos, es allí donde los evoca, los reconoce y los localiza” (Halbwachs, 2004: 8).

Empero, cuando se pretende desentrañar la fortaleza de la postura teórica del filósofo y sociólogo francés, uno se topa con que lo que la sostiene es que a partir de ella se intenta la reconstrucción de la sociedad por la intermediación del recuerdo, donde cada persona o grupo social no son entidades ajenas, ni mucho menos deben referirse como extrañas. Al reconocer en la memoria un escenario de interlocución, se lograría corresponder a la configuración de la vida social a partir de lo que proviene tanto de la evocación como desde la localización de lo sucedido, algo que sólo es posible cuando se asume que proviene de un acto compartido:

Para que nuestra memoria se ayude de la de otros no es suficiente que éstos nos proporcionen sus testimonios: hace falta que no hayan cesado de relacionarse con sus recuerdos y que tengan bastantes puntos de contacto entre unos y otros para que el recuerdo evocado pueda ser construido bajo un fundamento común (Halbwachs, 1950: 12).

Así se justifica la aportación referente a los *marcos sociales* en los que se asienta la memoria colectiva, comunes a todos y accesibles en consecuencia; espacio y tiempo, lugares y fechas permiten cristalizar el halo que permea las conciencias:

Estos marcos colectivos de la memoria no son simples formas vacías donde los recuerdos que vienen de otras partes se encajarían como en un ajuste de piezas; todo lo contrario, estos marcos son –precisamente– los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad (2004: 10).

Anclada en los marcos sociales, la memoria colectiva puede acariarse por instantes o en determinados momentos, ser difundida a partir de esa somera aparición, dar cuenta de nuevos escenarios; referir diversos significados, depositados en los objetos, en las costumbres, en los sujetos, en los relatos, aunque su permanencia depende de la explícita necesidad por aprehenderla o de su implícita valoración al sugerir palparla. La memoria, en su propia narración, se hace palpable, pero, asimismo, puede desaparecer, se desvanece, se diluye, se petrifica.

El peligro que se corre es que las diferentes versiones sobre un acontecimiento desaparecen, lo que da pie a que se imponga una sola idea y deje de lado lo que el acontecimiento es. La redundancia impone ciertos eventos; la repetición, los ideologiza. En consecuencia, la memoria es, eminentemente, un asunto vivencial y entrañable, generado a partir de las experiencias, de las prácticas cotidianas, de las sensaciones que ella misma provoque, de lo imperceptible de su ser, que seguirá generando preguntas; de las narrativas que pretendan configurarla, a partir de la fascinación expedita que surge al reconocerse en lo familiar del pasado, de su cobijo como guía central en el presente, de su reconocimiento como baluarte para un futuro.

Como sea, un recuerdo es eternamente renovado y descrito, hasta la lontananza. Pero para ello habrá de recurrir a los actos que vuelven comprensible a la colectividad que está inmersa en el proceso; luego entonces, el recuerdo es un proceso de revalorización de lo hecho, lo dicho y lo dado por supuesto; donde se entrecruzan versiones y cada una de ellas es igual de legítima que las otras; donde cada una adquiere su valor y hace tangible la vida colectiva descrita y emplazada en el recuerdo mismo.

La irrupción de las creencias colectivas

Y pocos lo supieron hacer, o mejor dicho, pocos se interesaron en ello, ya que implicaba hablar acerca de los recuerdos compartidos, las costumbres y las prácticas cotidianas, sobre los significados inmersos en ello, matizándolo disciplinalmente a partir de una aguerrida polémica al interior de los paradigmas que guiaban los cánones históricos. Habrá sido así porque aquello a lo que acudieron para configurar un “objeto de estudio”, con el paso del tiempo fue excluido de las discusiones académicas y relegado al cajón de los lindos y pintorescos recuerdos de lo que en algún momento fue el intercambio y el enriquecimiento interdisciplinario.

En la transición del siglo XIX al XX (Jahoda, 1995), esto logra detonar de una forma por demás elegante y sutil, ya que desde distintos flancos la crítica se hizo presente, con una relevancia anclada no sólo por las múltiples voces que lo dijeron sino por las áreas de conocimiento desde las cuales surgieron; caso concreto, el que se originó a partir de lo que se llamó la *controversia de Lamprecht* (Burke, 1999: 17), que en resumidas cuentas fue la exposición realizada por un historiador alemán –vanidoso y arrogante, según lo han descrito (Jahoda, 1995: 184)–, de tal apellido que confrontó a la historia política –una simple historia de individuos, decía– con la otra historia, realizada por la propia gente, por el propio pueblo. Y cuyo sustento teórico sería el de ser una disciplina con carga “sociopsicológica”, esto cuando aún no estaba referida institucionalmente como tal la noción acuñada. Si se pone en contexto 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).

Éste es un entrecruce fortuito que nos permite remontar aquellas inquietudes interdisciplinarias propias de la época, convocadas en los

diversos trabajos realizados. Por ello, Wundt es referido como el ejemplo clásico en el ámbito de la psicología y la psicología social; de la transición de una disciplina de corte individual a una disciplina de conocimiento histórico (Danziger, 1988).

Y si la psicología, que en ese entonces era una disciplina novel, se enriqueció y persuadió con las tesis de otros campos del conocimiento, no se podría esperar que la historia, una disciplina consolidada, no fuera afectada por los ecos y vestigios de otras disciplinas; por ejemplo, la geografía o la lingüística. De manera paralela, será a partir de una cierta “inconformidad” vuelta pública, que la apertura para reformular la disciplina histórica tuvo cabida en las discusiones de principios del siglo xx. La inconformidad mencionada tuvo su autor intelectual en François Simiand, discípulo del sociólogo Émile Durkheim, que embistió duramente contra los cánones establecidos, y dirigió sus ataques alrededor de la historia política, con las consecuentes polémicas. Simiand dirigió su ofensiva hacia lo que él llamó “los ídolos de la tribu de los historiadores”, a decir del recuento que hace Peter Burke:

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, etcétera, 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).

Se puede vislumbrar que no es un simple descontento al interior de la comunidad de los historiadores el que lleve a realizar críticas originales a la propia disciplina, sino que éstas surgen desde los ámbitos propios de las ciencias humanas y sociales, instaurándose en sus propias publicaciones, en complicidad con sus allegados y disertando con sus propias argumentaciones.

Ese legado se compone, en un extremo, a partir de lo realizado por Henri Berr con su proyecto editorial, y que a decir del maestro Carlos Aguirre, tenía como iniciativa: “proponer la síntesis histórica, es decir la construcción cuidadosa de modelos y de generalizaciones históricas obtenidas del propio análisis y estudio de los hechos ordenados en la síntesis erudita, los que en este caso son interpretados, explicados y do-

tados de un sentido general y universal” (2005: 64). Aunque de forma algo menos rebuscada, la intención sería la de ver a la historia “como la suma total de todas las experiencias humanas” (Corcuera, 2000: 160).

Entre los interesados en abordar los fenómenos históricos desde una concepción interdisciplinaria contraria a lo realizado en generaciones pasadas, estuvieron los precursores de un proyecto por demás interesante: Lucien Febvre (1878-1956) y Marc Bloch (1886-1944), que a lo largo del siglo xx (Burke, 1999; Aguirre, 2005) se caracterizaría por ser uno de los estandartes de la investigación innovadora en la disciplina histórica.

Sin embargo, para los fines que nos interesan, ese mismo proyecto es parte de un legado interdisciplinario enfocado al análisis de las sociedades humanas, en su transición y permanencia, en su conformación como entidades psicosocialmente estables a partir de sus propios significados y símbolos, de las formas de relacionarse y compartir experiencias, cuestiones que entran en sintonía y de forma conjunta confrontan la resonancia de una psicología colectiva.

Esta misma psicología colectiva se encuentra asentada en las entrelíneas, los relatos y las narrativas, sea para explicitar o comprender la vida social, para desentrañar las dinámicas “psicosociales” conocidas en los escenarios dispuestos e interrogarse sobre el actuar común y cotidiano, sobre lo extraordinario y lo permanente, sobre lo inesperado del actuar de los grupos o la incertidumbre de la permanencia y adopción de las tradiciones y costumbres (Le Goff, Chartier y Revel, 1978).

Ésta era la premisa central que sustentaba las reflexiones tanto de Bloch como de Febvre, quienes acudían a todos aquellos remitentes de la vida colectiva y la herencia de sus predilecciones por la sociología de Durkheim, mediante la acuñación de las ideas con respecto a la cohesión y solidaridad social, el método comparativo, la memoria social como fuente histórica, entre muchos otros aspectos; asimismo, intercediendo por “la distinción entre las diversas ‘mentalidades’, de las sucesivas épocas de la evolución humana” (Aguirre, 2005: 57).

En suma, la *mentalidad* se propone como la configuración histórica de los procesos psicosociales que describen la vida colectiva, los lazos afectivos en los cuales permanece, las formas de transmisión de significados compartidos, 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; a la vez, se despliega en la validez temporal de signos y sentidos comunes, presente a partir de

la prácticas sociales, en las costumbres, en los ritos, entre las leyendas y desde los mitos; en cada ocasión bosqueja un escenario donde se reconocen y se recuperan memorias, comportamientos y sentimientos. La mentalidad es una idea gestada colectivamente.

A partir de la introducción de la noción de mentalidad se logra consolidar el proyecto de los dos historiadores citados, pues con el paso de los años sendos estudios se plasmaron en sus páginas; cada uno con la pretensión por ejemplificar ese concepto en diversos fenómenos históricos a los que cada uno acudió (Febvre acerca de la incredulidad en el siglo XVI; Bloch sobre las creencias taumatúrgicas).

El término mentalidad es parte de un entrecruce disciplinario poco abordado; esta noción fluctúa conceptualmente a través de diversos campos de conocimiento, donde resalta la relación triádica entre sociología-historia-psicología, a partir de la cual se logra situar el intercambio referencial en sus aproximaciones. Peter Burke logra captar esta transición al acotar que la noción de mentalidad es prácticamente la más adecuada de entre muchas otras, porque permite establecer un diálogo claro y central entre la sociología y la historia, a razón de si esta última quisiera enfocarse “por las actitudes y los valores comunes en una sociedad determinada” (1987: 93). Ésta es una reflexión que remonta dos senderos: por un lado, la noción de mentalidad se expande por otras fronteras disciplinarias, pero en estas mismas encuentra su desvanecimiento, ya que aun los propios cánones científicos positivistas les exigieron tanto a una como a otra disciplina —a la sociología, como a las demás disciplinas humanas y sociales— que se enfocaran en el uso y la aproximación “objetiva” de las realidades o fenómenos abordados, contra lo cual no se expone ninguna objeción. Sin embargo, al intentar apegarse a la exigencia, aquel término consistente se desdibujó poco a poco de los discursos disciplinarios y encontró refugio en las novedosas y “disidentes” investigaciones hechas desde la historia.

Por otro lado, se bosqueja la trascendental relación que se logra establecer con la psicología (Duby, 2004: 44) y con la psicología social (Le Goff, 1980: 84), y que es producto de la interlocución que la psicología social crea con los fenómenos de las grandes masas, inmersa en los fenómenos colectivos, o con las relaciones intergrupales, desde las actitudes sociales, o a partir de aquéllas en que se vislumbra la descripción del pensamiento social. El maestro Carlos Aguirre lo sintetiza de la siguiente manera:

Porque al revisar la historia de la corriente, en sus distintos periodos, resulta claro que el tipo de historia que ella siempre ha defendido, construido y promovido, se construye siempre a partir del desplazamiento recurrente de la perspectiva de análisis desde los procesos individuales, de élite, singulares y más superficiales, hacia los procesos colectivos, de los grandes grupos y clases sociales (2005: 25).

Un caso concreto de exposición del concepto mentalidad se reconoce en la obra *La grande peur de 1789 (El gran pánico de 1789)*, publicada en 1932 y escrita por un historiador sin ninguna relación académica con los precursores de aquel movimiento, pero muy interesado en la Revolución francesa, Georges Lefebvre (1874-1959).

El estudio es, ante todo, una aproximación detalladamente descriptiva de las creencias colectivas en las que se encuentran inmersas las turbas revolucionarias; asimismo, es la velada descripción de las mentalidades que recrean el escenario histórico desde el cual parte la revolución y al que atinadamente refieren esos comportamientos.

Aunque se ha llegado a señalar que la aparición de este texto no fue sino la respuesta desde la disciplina histórica a aquello que en las primeras décadas del siglo xx se convirtió en *best-sellers* académicos: los estudios circunscriptos al análisis de las masas y las multitudes, en particular los trabajos de corte conservador realizados por Gustave Le Bon. Lefebvre, ante la irracionalidad con la que se les definía, intentó escudriñar en la volátil lógica de las acciones y comportamientos de las masas, intercediendo por aquellos personajes liminales que conforman las masas (Burke, 1999: 32).

De todo ello, lo relevante es que a partir de este tipo de acercamientos se logran ubicar algunos de los senderos de discusión interdisciplinaria de la época: la psicología de las multitudes y la reconstrucción histórica de los fenómenos colectivos. Pero, ante todo, nos permite ejemplificar las formas que la mentalidad adquiere en diversos estudios, convirtiéndose en un referente teórico con total amplitud y profundidad, que abarca toda una serie de procesos y dinámicas presentes y veladas de la vida social, como son la reunión y el sentido de pertenencia grupal a partir de las relaciones sociales, es decir, desde los avatares que implica la descripción y comprensión de la colectividad.

La noción de mentalidad logra crear un apartado teórico para una psicología social con intenciones de adentrarse en los horizontes de la vida

colectiva gestada a largo plazo, anclada en las alusiones compartidas, en las significaciones mutuas, en la transmisión de sistemas simbólicos, con lo cual logra un intercambio y enriquecimiento mutuos entre campos de conocimiento. George Duby lo matiza de la siguiente manera:

... ese contacto con los psicólogos permite a *la historia de las actitudes mentales y de los comportamientos* ampliar singularmente el campo de observación; la incita a plantearse otras preguntas, a seguir pistas nuevas. Ya no puede contentarse con el concepto demasiado simple de “conciencia colectiva”, porque la psicología social muestra que lo importante es el diálogo entre yo y otro, la relación del psiquismo individual y el *ambiente social*; 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 [...]. Dialéctica sutil; y en la medida misma que la estudia, la psicología social se prolonga naturalmente en una historia de las mentalidades que en realidad no es otra cosa que la observación, pero a mayor distancia y con otros ritmos, de las situaciones, de las relaciones entre personas y los grupos y las modificaciones que generan (2004: 49; cursivas del autor del presente texto).

Será Jacques Le Goff, sin embargo, quien puntualice sistemáticamente la interrelación existente entre los dos campos de conocimiento: “Dos dominios manifiestan esta atracción recíproca de la historia de las mentalidades y de la psicología social; el desarrollo de los estudios sobre la criminalidad, los marginados, los desviantes en las épocas anteriores, y el auge paralelo de sondeos de opinión y de análisis históricos de conductas electorales” (1980: 84). Con el riesgo de que se tome esta concepción al pie de la letra y luego se enarbole las derivaciones de la psicología social o colectiva, como la autoproclamada psicología política, como un estudio de mentalidades, lo cual sería nada menos que una acotación cómoda por no decir que un ejercicio ramplón.

Como sea, el mismo autor se refiere a la “historia de las mentalidades” como una “historia ambigua”, por la profundidad teórica que logra acoger la liviandad del término, lo que constituye una de sus mayores ventajas (su propia indefinición). La relevancia de la historia de las mentalidades se ubica a partir de las múltiples definiciones que de ella se logran exponer, por ejemplo; como lo que señala Laura Moya (1996: 62):

Sus objetos de estudio se encuentran íntimamente ligados a aspectos subjetivos de la vida cotidiana. Con ello, se busca la reconstrucción de los hechos propios de la vida diaria, así como el sentido profundo que tuvo para los hombres de determinada época. Lo anterior significa que la historia de las mentalidades pretende conocer de qué forma los actores percibieron el mundo circundante y cómo esa percepción influyó sobre sus comportamientos, estimulándolos o inhibiéndolos”.

O como la descripción hecha por Duby: “... se trata esta vez de inventariar los mitos, las creencias, los símbolos, en su lento, lentísimo pasaje de una época a otra, de un medio cultural a otro, en el movimiento que los desplaza a través de los diferentes niveles de conciencia” (2004: 62). Aunque tal vez la más clara de todas sea la versión propuesta por el propio Jacques Le Goff:

El nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y de lo automático, lo que se escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal del pensamiento, es lo que César y el último de sus soldados, San Luis y los campesinos de sus tierras, Cristóbal Colón y el marino de sus carabelas tienen en común (1980: 85).

La velada capacidad de ser inaprensible es el sustento de la mentalidad; asimismo, es la manifestación de formas sociales y colectivas intercambiables a partir de los comportamientos y las actitudes centradas en tal o cual fenómeno que describe a la propia vida social. De esta manera, se destila lo atractivo de la “historia de las mentalidades”, teniendo como punto de partida las originales reflexiones que hicieran Lucien Febvre, Marc Bloch o Georges Lefebvre, inspiración irrestricta de las posteriores aproximaciones alrededor del tema.

Así es, la noción de mentalidad deambuló entre varias páginas y recuentos históricos; sin embargo, quien la acogió con el mayor respeto y templanza, es decir, con la intención de que no se desvaneciese a partir de una definición única es aquel a quien se reconoce como el autor de la instancia pionera en “mentalidades”: el historiador Marc Bloch (aunque se le otorgue el reconocimiento a Lucien Febvre o Fernand Braudel). De acuerdo con las palabras de Carlos Aguirre, es la obra de Bloch—donde el recorrido se da a partir de diversos emplazamientos— la que logra condensar un proyecto de psicología colectiva:

[En] el trayecto que va desde la historia del paisaje agrario y de los planos parcelarios, hasta la renovada historiografía de las ciudades y la historia regional más recientes, pasando por la historización de la influencia del medio ambiente o base neohistórica sobre la historia de las civilizaciones y por la historia del clima y de sus impactos sobre los ciclos agrarios de larga duración. O también en el camino que transita desde la historia de las creencias colectivas y de su vínculo con los mecanismos sociales del funcionamiento del poder político hasta la historia social de las prácticas culturales (2005: 28).

Esta idea implica el asiento en procesos y dinámicas psicosociales referentes a la vida social, como serían la territorialidad urbana, los asentamientos colectivos a partir de creencias e ideologías, las disputas al interior de los grupos al confrontar el pensamiento social implantado, ubicados en las relaciones que recubren el intercambio individual y personal de experiencias, a su transmisión generacional, al acudir a las vivencias compartidas entre los sujetos, al halo afectivo que los rodea y ampara.

Asimismo, hace referencia a la permanencia de creencias, leyendas y hábitos, a la irrupción y la comprensión de ciertos comportamientos determinados espacial y temporalmente, a su tenue permanencia en las conciencias, a su continuidad como remitente a una vida pasada que redefiniría las acciones presentes. Eso lo supo Bloch, ya que una de sus grandes metas fue la de poder historiar esas vivencias y formas de comportarse y confrontarse al contexto, de asimilar y ser asimilado por el ambiente; lo que él mismo llamó “atmósfera mental”.

Desde su primer obra, *Los reyes taumaturgos*, intenta configurar algunos de sus postulados centrales; a grandes rasgos sus aportaciones son: 1) un estudio sustentado en “la larga duración”, lo que le permitiría enarbolar conclusiones alrededor de la permanencia de una “creencia colectiva” y de la transmisión generacional y por diversos medios en los cuales se reconoce; 2) la referencia a “la historia de un milagro”, desde su surgimiento, efervescencia y decadencia, sustentado en la creación, mantenimiento y buen término de una *ilusión colectiva*; y 3) con base en las lecturas que Bloch hiciera de los textos de Sir James Frazer –*La rama dorada*– y de Lucien Levy-Bruhl –*La mentalidad primitiva*– propone su tratamiento del tema como la contribución inicial a una “historia de las mentalidades” (Burke, 1999; Le Goff, s.f.).

Los reyes taumaturgos es un estudio de historia comparada (Aguirre, 2005: 78), enfocada en el recuento, desde dos latitudes distintas, de un fenómeno que atañe directamente a la estabilidad de la vida social. Es un asunto que describe, por un lado, el clima político en el cual estaban inmersas las monarquías de la época y del cómo dependen en demasía de las creencias colectivas que surgieron y permanecieron *entre* el pueblo. Relata, asimismo, cómo se llevaban a cabo las acciones políticas entre las distintas instituciones implicadas en el mantenimiento de la ilusión: los reyes frente a la Iglesia, los reyes de un país frente a los reyes de otro, y la postura asumida por los reyes hacia el interior de su propio reino (Le Goff, s.f.: 32).

El nodo central del trabajo de Bloch versa acerca de lo que él mismo llamó “el toque real”, y sobre la generación colectiva de las atribuciones de la “realeza” respecto de las responsabilidades y los compromisos que ésta asumía hacia sus súbditos. Bloch da cuenta de un halo que para nuestros tiempos sería por demás excepcional, en el que la realeza era concebida bajo el manto de “lo sagrado”, que le proporcionaba la capacidad de curar o sanar, de una u otra manera, los padecimientos comunes que se sufrían en las diversas comarcas.

Como quiera, el estudio de Bloch trasciende como una aproximación global de un fenómeno generado por las creencias de una colectividad y dirigido hacia el comportamiento de esa misma colectividad. Su aportación es la propuesta de una manera de historiar de manera integral un fenómeno histórico; en este caso, la “historia de un milagro”, que fue originalmente el subtítulo de su obra prima. En palabras de Jacques Le Goff, la aportación de Bloch fue que: “... él mostró que un milagro existe en el momento en que se puede creer en él [...], y el milagro luego se debilita hasta que, finalmente, desaparece cuando ya no es posible creer en él” (s.f.: 24).

Bloch acude a un relato familiar y lo escudriña de tal forma que da cuenta de los orígenes de la anécdota transmitida de generación en generación a través de los años y en distintas latitudes geográficas, con lo cual resalta la necesidad de intervenir desde la disciplina histórica ahí donde la costumbre y la tradición oral, de la cual abrevó, habían permanecido en la conciencia de la gente. Tiene como telón de fondo el conocimiento común en el que se encontraba sumergida la dinámica social, sustentada en los consejos acerca de la curación y las prácticas rituales, en las leyendas y los ritos preparatorios.

En la descripción paulatina de esas “formas de pensar y de sentir” comunes se develan las prácticas sociales que les dan cobijo y legitiman la creencia; acude, se acuña y cobija en las esperanzas e ilusiones que surcaron los mismos caminos por los que desde pueblos distantes, caravanas y cortejos impresionantes acudían en pos del “toque real”, lo que permeaba las acciones tanto de aquel que lo ostentaba como de aquellos que se referían a él como la curación de sus males. Bloch define la permanencia y la continuidad de este fenómeno histórico de esta manera:

Los ritos de curación nacieron de viejas concepciones relativas al carácter sobrenatural de los reyes [...] Si estas creencias hubieran desaparecido poco después del nacimiento de los ritos, es probable que éstos no habrían podido mantenerse, o al menos no habrían conservado una gran popularidad. Pero lejos de extinguirse, resistieron sólidamente, y en algunos aspectos se amplificaron, complicándose con supersticiones nuevas (2006: 267).

La costumbre trascendió por sobre todas las interrupciones y los exabruptos causados por los inconformes hacia la concepción dual de los reyes; asimismo, sobresale que para subsistir en las conciencias, se habrían de elaborar nuevos discursos y renovadas concepciones. Bloch ofrece ejemplos sobre ello:

Los reyes no curan siempre; tampoco los santos. Pero no por eso se duda de sus poderes. Los apologistas de la realeza taumatúrgica en los siglos XVI y XVII hablarán en otro tono, porque ellos no vivían ya en la misma atmósfera; y entonces tenían que poner mayor énfasis en lo que decían para ser escuchados por un pueblo menos confiado (2006: 194).

De esta manera se hace comprensible el andamiaje de la creencia a partir de los recursos retóricos de aquellos que todavía tenían la suficiente fe en ella; algunas veces cargados de nociones sobrehumanas o destinos proféticos. Por ejemplo, mediante la modificación sutil de la oración que acompañaba el “toque real”, que inicialmente era “El rey te toca, Dios te cura”, y acabó en “El rey te toca, Dios te cure” (Bloch, 2006: 495).

Cada adición a la “ilusión colectiva” se hacía parte de las fantasías populares depositadas en el escenario representado por los “reyes taumatúrgos”, cada sustracción a la misma provenía de las instancias religiosas o de los aficionados literatos “naturalistas” que pretendían ofrecer

una explicación de acuerdo con sus propios cánones. La estocada final a la manifestación colectiva del “toque real” lo dieron las revoluciones políticas sufridas por cada reino, como en Francia e Inglaterra, donde desapareció la fe cuando ya no había a quien acudir para personificarla. Así se quebraron las ilusiones ancladas en ese fenómeno sobrenatural, desvaneciéndose junto con la realeza, “... el milagro real murió junto con el linaje real” (Bloch, 2006: 490).

Sin tener a quien acudir, ni a donde arribar, el sustento de la creencia ya no se difundió, ya no había tampoco grupos o sujetos, como en tiempos pasados, interesados en escuchar o reivindicar un hecho que, tal vez, nunca sucedió, según las concepciones imperantes que poco a poco se implantaron en las conciencias. Sin embargo, aún existían algunos ecos, reminiscencias y vestigios de que eso tal vez ocurrió; ahí es donde radica el discreto encanto de la mentalidad; esto es, que logra permanecer por sobre las nuevas concepciones que se exhortan a seguir. Jacques Le Goff lo acota así: “Un fenómeno histórico –y con mayor razón una creencia, un hecho mental– rara vez desaparece del todo. Muere más o menos lentamente según la rapidez con que cambia la mentalidad y las condiciones originales en las que dicha mentalidad surgió” (s.f.: 41).

Aunque no será sino en las palabras finales de Marc Bloch respecto de su original reflexión, que se cristalice la tesis central de su proyecto, tanto más amplio que la popularidad de cualquier individuo, tan impersonal, porque era parte de las conciencias comunes, temporal y espacialmente difundido, irremediablemente subjetivo, sensible, afectivo:

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 (2006: 526-527).

Con lo anterior, Bloch delinea una plétora de senderos creados y recreados por la vida colectiva, y que son necesarios cuando se requiere aglutinarse, convocarse, identificarse, con el pensamiento social del cual se forma parte. Sin lugar a dudas, es a partir de la reelaboración de los vínculos que se encuentran en las entrelíneas de la historia, que Bloch le encuentra todavía más sentido a la disciplina a la cual acude. Él siempre

tuvo claro que “los hechos históricos son, por esencia, hechos psicológicos” (1998: 148), con lo que obvió que éstos no se circunscriben a ningún individuo sino a los grupos sociales, a las relaciones que entre ellos se establecen.

Esta premisa la consolida en su obra acerca del periodo feudal, homónimamente llamada *La sociedad feudal*, desde la cual logra plasmar de manera acertada las alusiones atmosféricas que describen las dinámicas y los procesos psicosociales –la relevancia del clima, del contexto cultural, del entorno físico y psíquico, creado por los mitos y los relatos populares– que circundan la vida social.

Ciertamente, lo hace de tal manera que sobresale de su introspección histórica que los procesos y las dinámicas explícitas antes citadas, irremediamente se transforman y modifican con una levedad que no permite que estos sean rebasados; a la par de su mutación, el pensamiento social que las acompaña también es modificado; cada transformación, política, económica, social, sucedería a distinta velocidad, pero siendo cada una de ellas una entidad persuasoria de los otras (Bloch, 1986: 93). Si con esa templanza se cristalizan las relaciones sociales, no puede omitirse que éstas se nutren de los más diversos conocimientos, desde los más populares hasta los más eruditos, algunas veces de corte religioso, otras, con un carga escatológica impresionante, enfocados más que nada hacia el presente y el porvenir de las sociedades, pero sin acabar de desplazar las nociones pasadas (1986: 104).

Esta clase de concepciones o referencias, manifiestas y posibles en su cotidiana realidad, son las que determinan y hacen explícitos los comportamientos guiados por las propias creencias; por ello es que se hace comprensible el hecho de que “raramente la imagen de la catástrofe final se aferrara de manera tan fuerte a las conciencias” (1986: 106).

De esta forma, sobresalen los medios a través de los cuales estas concepciones podrían condensarse en el pensamiento social y determinar aquellas actitudes que las pudiesen llevar a buen cauce. Una orientación e intencionalidad manifiesta eran las que podrían ser responsables de que la propia colectividad deambulase entre ilusiones, mitos y leyendas, sin la mínima capacidad de ejercer una crítica hacia su propio comportamiento. Esto fue porque:

Multitud de influencias se unían en la sociedad feudal para inspirar el gusto por el pasado. La religión, como libros sagrados tenía libros de Historia;

sus fiestas conmemoraban sucesos; bajo las formas más populares, se nutría de cuentos compuestos sobre vidas de santos muy antiguos; y en fin, afirmando que la Humanidad estaba cerca de su desenlace, descartaba la ilusión que arrastra a las edades de grandes esperanzas a no interesarse más que por su presente o por su porvenir. El Derecho canónico se fundaba en textos antiguos; el Derecho laico, en los precedentes. Las horas vacías, del claustro o del castillo, favorecían los largos relatos. En realidad, la Historia no se explicaba *ex profeso* en las escuelas, sino por intermedio de lecturas encaminadas, en principio, a otros fines” (Bloch, 1986: 109).

Por ello no es fortuito que mucho del conocimiento que generaban las creencias proviniese del sentido común, del sentir colectivo, de las experiencias y vivencias compartidas y transmitidas con un velo poético o literario, personificadas en las palabras de los juglares y bardos, de los saltimbanquis o de los bufones de las cortes, de lo que se contaba en los caminos o de lo que se intercambiaba en las tabernas y los hostales, en los monasterios o en las plazas públicas, así como en los mercados; sólo así se hace comprensible lo que Bloch dijera sobre las tradiciones y costumbres: “como hogares predilectos, esa tradición, tenía todos los lugares donde acudían las gentes errantes” (1986: 118).

En esta errancia, los significados y el sentido anclado simbólicamente logran dispersarse y volverse manifiestos, ser adoptados en las conciencias que los enaltecen o banalizan, aunque aquello a lo que pudieran remitirse no sea lo más preciso posible:

Construidos a fuerza de lecturas casi siempre mal digeridas o mal comprendidas, incapaces, por consiguiente de enseñarnos nada sobre los hechos demasiado lejanos que pretenden relatar, estos prolegómenos constituyen, por el contrario, un precioso testimonio de mentalidad; ponen ante nuestra vista la imagen que la Europa Feudal se formaba de su pasado; y atestiguan, con fuerza, que los fabricantes de crónicas o de anales no tenían el horizonte estrecho por propia voluntad (1986: 110).

Cobijado por aquellas especulaciones que sobre el pasado, el presente o el futuro pudiera acuñar, cada sujeto que estuviese involucrado en esa alusión a la vida colectiva no hacía más que plasmar en sus actos lo que la herencia transmitida generación tras generación le propondría para configurar su añorada realidad. Y si lo único con lo que contaba inmediata-

mente eran los relatos orales, los recuentos y fábulas que algún personaje nómada expusiera para conseguir una hogaza de pan, con las bagatelas escritas a las que podría acceder intelectualmente, eso significaba que el pensamiento social se nutría de actos de fe, de creencias, de cuentos y de leyendas, retocados en algunas ocasiones con una pizca de contenidos verídicos o históricamente comprobables. No por nada, Bloch cierra un apartado de su obra con la siguiente conclusión: "... en toda literatura, una sociedad contempla siempre su propia imagen" (1986: 123).

Sin riesgo de aventurarnos demasiado, se podría señalar que el logro de la obra de Bloch es empatar una aproximación adecuada y coherente con el fenómeno histórico que se intenta abordar, cuestionándose en cada ocasión por el trasfondo que sustenta esa alusión, al decir de él mismo:

Lo que se trata de comprender es por qué tantos hombres creen en la crucifixión y en la resurrección. Ahora bien, la fidelidad de una creencia no es, evidentemente, más que uno de los aspectos de la vida general del grupo en que ese carácter se manifiesta. Se sitúa como un nudo en el que se mezclan una multitud de rasgos convergentes, sea de la estructura social, sea de la mentalidad colectiva. En una palabra, plantea todo un problema de *clima humano*" (1998: 29-30; cursivas del autor del presente texto).

No hay que ser muy perspicaz académicamente para señalar la acotación que sobre la vida social sugiere Bloch desde sus argumentos; ésta es una de las herencias de aquella psicología nostálgica a la que inicialmente se hizo referencia; una psicología colectiva que intentaba profundizar en la afectividad impersonal y tangible de los fenómenos y comportamientos gestados por la colectividad, trascendentales e irruptivos, respectivamente, entrañables y profundos irremediablemente. Sobre esos senderos de las dinámicas y los procesos psicosociales (a nivel intra e intergrupales) se llega a describir en la psicología social con el paso de los años. Sin embargo, es en el trasfondo de aquel proyecto donde se exponen de manera menos burda las intenciones primigenias por configurar un campo de conocimiento original y apegado a lo que de la vida social se podría decir o reflexionar. Hay que resaltar que ello implica ahondar en su dinámica, que se construye históricamente a partir de los citados fenómenos, donde se asientan y cristalizan las formas de la colectividad, como un proyecto a largo plazo.

La redención del espíritu

En el sendero que se puede configurar desde la retrospectiva de la psicología colectiva, se localiza una tercera irrupción que emerge desde las profundidades que brinda la descripción histórica de la vida social. Cuenta, entre sus protagonistas y autores intelectuales, con uno de los más interesantes interlocutores con los que la colectividad se toparía en su transitar, con el telón de fondo del embeleso mítico o la continuidad social anclada en los relatos y las leyendas. Es uno de los interlocutores con los cuales la psicología colectiva se recubriría del encanto de una buena pluma, desde la cual se ataja, intercede y acompasa la vida social. Nos referimos nada menos que a Jules Michelet (1798-1874).

Él será quien acuda al último emplazamiento al que se referían las manifestaciones culturales, los mitos, las epopeyas, las crónicas urbanas, la poesía que deambulaba e interactuaba en los más diversos y recónditos lugares. De la mano de la literatura, reintrodujo la vida creada por los diversos grupos sociales, redescubrió el pueblo e intercedió por aquello que “flotaba en el ambiente”, sea la *fraternidad*, el *sacrificio*, la libertad y la historia como *resurrección*.

Su gran virtud fue “su manera inspirada de escribir la historia” (Bénichou, 2001: 463), sentimiento con el cual acudiría a sus interrogantes, sus esperanzas, sus recuerdos de la infancia, su tendencia por resarcir los errores denegados en las responsabilidades que la clase erudita había olvidado, su extrema asunción por velar por el descanso del pasado. Así es como comenzó el despunte de sus propias deliberaciones, transitando entre apuntes sobre la historia moderna, o en una introducción a la historia universal, o en su versión sobre la historia de Francia, o la historia de la Revolución francesa y, finalmente, su particular relato de la historia del siglo XIX. Sin embargo, a la par que va exhibiendo su preocupación sobre la vida social en una vertiente histórica, lo hace de una manera algo más tenue, más accesible para todos sus contemporáneos, volviéndose esto tanto en una bondad como un infortunio, ya que en algunas ocasiones su estilo de escritura sobresa más que sus propios argumentos (Barthes, 2004; Bénichou, 2001). Sus razones habrá tenido y sus disputas le habrán costado —contra la filosofía de las Luces, contra los románticos, contra Descartes, contra el cristianismo— lo que les otorga su merecido valor.

A final de cuentas, es en una obra con aura poética donde Michelet se permitirá interceder por la riqueza de la vida social. La llamó *Le Peuple (El Pueblo)*, así, con mayúsculas, ya que en ella se bosqueja una personificación afectiva de la colectividad, una unidad social (White, 2001). Bajo este tratamiento, se remite a las andanzas de todo aquel personaje liminal y falsamente ajeno –el niño, el obrero, el campesino, el comerciante– que empapaba desde sus experiencias la propia historia, y que al decir de quien ha hecho algún seguimiento de su obra: “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, 2000: 264).

Estos elementos y características eran de lo que, según Michelet, se formaba la historia: los recuerdos, el compromiso con los otros, los avatares que se habrían de sufrir, los que se tendrían que redimir, otros más que se llegarían a compartir. Ése es el comienzo y el sendero que guía su propuesta, dando paso y caracterizándose por encima de sus contemporáneos, por los “objetos de estudio” a los que remite, y es que, según han dicho:

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 (Corcuera, 2000: 256).

Efectivamente, alguna consecuencia habría de tener la traducción íntegra de la obra cumbre de Vico. El francés fue sutilmente persuadido por las ideas que el pastor italiano había bosquejado, como su noción cíclica de la historia y el papel que desempeñan las costumbres, el lenguaje y las versiones que surgen de la vida cotidiana en la consolidación de la historia. Aunque de Vico le exasperaba su constante alusión a la Humanidad, Michelet la rearticula magistralmente bajo el propio presupuesto de Vico; así decía: “La humanidad es obra de sí misma” (citado en Bénichou, 2001: 472). En consonancia con el discurso epistemológico de Vico, la propuesta de Michelet aboga por la renovación y la necesidad de reinventarse desde las propias entrañas de la colectividad; tanto cree en ello que llega a decir “y el fénix de la sociedad renace de las cenizas” (citado en White, 2001: 158).

La aportación más clara de Vico (tanto a las reflexiones de Michelet como a las ciencias humanas) es proponer que la ciencia social debe contar con un sustento histórico, porque será a través de él que se proponga una historia de las ideas, en la que, a partir de la construcción del conocimiento, podrá reflejarse la naturaleza humana, y esta naturaleza es una psíquica mental. Ello es así porque el conocimiento es un proceso evolutivo y cambiante, en el que las propias creaciones humanas son las que permiten reconocer a la humanidad. En consecuencia, esas creaciones humanas son la cristalización de pensamientos, sentimientos y actos, que vuelven comprensible la cultura.

Como bien lo ilustra el historiador Hayden White, sucedió una forma de simbiosis teórica entre lo que Vico dijo y lo que Michelet ejemplificó:

Michelet captó el punto esencial establecido por Vico sobre cualquier concepción específicamente histórica de la realidad humana, a saber, que las fuerzas que se superan en cualquier avance de la sociedad o de la conciencia son los propios materiales con que se moldearán la nueva sociedad y la nueva conciencia (White, 2001: 158).

Cierto es que la propuesta de Vico jamás tuvo tanta interpelación como a partir de la original lectura que Michelet hiciera de ella, ya que pasó inadvertida en su propio tiempo, ante todo, por oponerse epistemológica y tenazmente a la doctrina kantiana (Blumenberg, 1981: 176). A partir de sus trabajos logra atisbar una premisa central en la configuración y comprensión de la realidad social, la de que “sólo podremos conocer lo que nosotros mismos hemos creado” (Berlin, 2000: 191).

Vico propone también una manera diferente de abordar los fenómenos propios del género humano, convirtiéndose así, en el precursor y autor intelectual del desglose entre las ciencias naturales y las ciencias sociales (Leahey, 2005: 167) —que en ese entonces se conocía como *Naturwissenschaft* y *Geisteswissenschaft*—, aparejando las primeras con todo aquello que fuese hipótesis y confirmación, y las segundas, sustentadas en la descripción de los actos humanos realizados, que resaltan las diferencias, los cambios, los propósitos mismos de un grupo (Berlin, 2000).

En la actualidad parece ser que la propuesta de Vico está influyendo en los estudios culturales, más concretamente, las versiones de psicología social que, se dice, se desprenden de ahí (Lana, 1979).

Regresando a la obra del propio Michelet, aunque no siguió fielmente las enseñanzas de su “único maestro” (White, 2001), hubo una comunión entre ambos historiadores, porque a pesar de los años transcurridos entre una obra y la otra, una extraña simpatía trascendió sus respectivas épocas:

Vico bien podía hacer chocar a Michelet con su teoría de los *ricorsi*, del eterno retorno de las fases sociales sucesivas de la humanidad: tan cierto es esto que a pesar de su ferviente reverencia por Vico, creyó muy pronto necesario adoptar sus reservas sobre esta doctrina negadora del progreso: lo que sedujo a Michelet fue al parecer que la historia positiva, tal como Vico la entendía, antepone las creencias colectivas de los hombres al pensamiento de los individuos (Bénichou, 2001: 468-469).

Michelet estaba seguro de que la historia y la vida colectiva no pueden circunscribirse a un solo sujeto, o a lo que un solo grupo social expusiera, debía ser *algo* más, y como lo era, recurre de forma extenuante al uso de metáforas extendidas (Bénichou, 2001). En sintonía con lo que el buen Herder reconoció en el ejercicio de la historia, que a partir de ella se podrían escuchar todas aquellas “voces hablando”, de manera próspera, desde sus introspecciones, Michelet asumió el papel de ser su portavoz e interlocutor.

Sin afán de exagerar, se podría decir que la propuesta de psicología colectiva que bosquejó Michelet surgió de sus propios recuerdos. Así lo dijo: “Para conocer la vida del pueblo, sus trabajos, sus sufrimientos, me bastaba con interrogar mis recuerdos” (citado en Corcuera, 2000: 257). En efecto, esos recuerdos a los que recurrió Michelet para construir su versión histórica de la colectividad son recuerdos que lo trascienden y en los que él intentaba transmitir la idea de no olvidar lo sucedido, ya que en caso contrario, la vida colectiva se iría dispersando porque la idea que proviene del recuerdo es el cemento de la conciencia social, es la única manera de que permanezcan los lazos humanos y recreen un sentimiento como ejercicio de continuidad que permite reconocerse, reconocernos, reconocerlos.

Siempre existe una esperanza ante el olvido social, ante el derrumbamiento de la convivencia necesaria con el pasado, y es que, tal vez, el proceso en el cual se involucraron los sujetos, los individuos, los grupos, la colectividad misma, dejó de lado lo más evidente, las construcciones

materiales en las cuales ellos mismos estarían representadas, y aunque se crea que son ruinas o meros vestigios de sociedad, aunque se crea que entre toda su solidez y materialidad no quedará nunca nada más, de ahí mismo se desprende el eco de la colectividad, un emplazamiento que recuperará, en lo ya visto, desde lo ya oído, en lo que nuevamente se podrá tocar, de acuerdo con Michelet, el espíritu de la colectividad renacido, ya que: "... los muros no olvidan, el pavimento se volverá cómplice y transmitirá signos y sonidos; el aire no olvidará" (citado en White, 2001: 154).

Ésa es la gran apuesta por la que se inclina Michelet, una que irradia su sentir; sirvan sus propias palabras para ejemplificarlo: "Sobre las ruinas de todas las cosas materiales dominaba, sola y sin sombra, la majestad del espíritu" (1997: 260).

Michelet sustenta lo que Vico dijo alguna vez, esa idea circundante en la que propone que el ser humano "sólo podrá conocer lo que él mismo ha creado", y se esmera en demostrarlo, ya que en su compromiso total como historiador –según cuentan– "entendía que su tarea como historiador consistía en ser custodio de los muertos" (White, 2001: 159), tendía a no olvidar lo sucedido y mucho menos a aquellos involucrados en el proceso, al contrario de muchos de enviarlo al olvido. Siendo esto, tal cual, su compromiso:

Si Pitágoras se acordó de haber sido uno de los jefes de la guerra de Troya, ¿por qué no me acordaría yo de haber sido el hombre mísero que atravesó la esclavitud antigua, la servidumbre de una época de las cruzadas, el obrero de los tiempos modernos? Si bien no soy todo esto, siento una compasión lo bastante sincera, lo bastante inmensa para endosar todos estos dolores [...] Puesto que al fin todo debe morir, comencemos por amar a los muertos (citado en Bénichou, 2001: 488).

El historiador será el guardián del pasado (Corcuera, 2000). Por ello, Michelet se empecina en decir: "La historia es lo que hacemos" (citado en Bénichou, 2001: 471), por lo cual adquiere el compromiso de remontarse a los sucesos de una manera completamente personal y no distante, ya que todos los acontecimientos implican en su descripción, el propio actuar de la vida colectiva, en la vida colectiva, a la cual se refiere como elemento de un todo, resaltando así sus propias influencias (White, 2001).

La manera en la que aborrecía el olvido, el desdén personal que lleva el olvidar, hizo a Michelet compararlo con el peor de los deseos y el más cruel de los castigos, algo a lo que nadie debería o deberá estar sujeto. Así, en sus propias palabras: “¿Qué mortal se atreverá a infligir, aún al más culpable, la peor de las muertes: ser eternamente olvidado? (citado en White, 2001: 154); tanta era su necesidad por redimirlos que llegó a caracterizar a los cementerios como orfanatos (Michelet, 1999), así es como se le ha caracterizado: “No tenía terror de los muertos, sino del olvido; miedo de que los muertos fueran olvidados” (Corcuera, 2000: 267).

“Lo que quiero encontrar [...] son las profundidades donde recomienza el calor social” (Michelet, 1991: 144); ésa era su pretensión, su necesidad, a ese manto acudía para propulsar la vida colectiva, con ese cariz argumentaba en sus narrativas personalizadas (White, 2001; Bénichou, 2001). Como bien se ha señalado, ello se transformaría en una de sus grandes pasiones-obsesiones (Corcuera, 2000), deliberando y sosteniendo, tanto desde sus tramas históricas como en su interpretación novelada, aquellas metáforas que por sí mismas tuvieran autoridad y significados propios, por lo cual continuamente remite al pasado, a “la sangre y los muertos” (citado en Barthes, 2004), al “martirio de los débiles y de sus desquites” (citado en Bénichou, 2001), al propio “sacrificio” (Michelet, 1991).

Empero, para poder llegar a las conciencias populares tendría que hacerlo de tal manera que en el acceso se complementaran las esperanzas a partir de la mutua identificación; el historiador es quien configura la historia y la historia es la que hace al historiador, fusionando objeto y sujeto; y lo mismo le sucede al lector a quien va dirigida la obra, ya que será él mismo quien la va elaborando. Entonces, Michelet reintroduce la figura del *héroe*, matizando su presencia a través de sus relatos; en primer instancia, el héroe será la propia Francia, aunque también en algún momento lo será *La Revolución* (White, 2001).

No en balde Michelet rebusca a la razón, la propia historia, reconociéndola como óptica, la que se genera entre los propios sujetos, desde los diferentes grupos y clases sociales, que les permite reconocerse entre ellos mismos o tolerarse en sus diferencias, proponiendo una razón superior a la razón de cada cual, propia de cada época, válida de igual manera que las demás. El rostro de la colectividad es la que hace a la propia historia, y aunque los sujetos que transiten a lo largo de ella dejarán de

ser los mismos, siempre existirá ese manto que los cobije y adopte en cada ocasión que se manifiesten.

La responsabilidad que Michelet se echa a costas y que en determinado momento delega a sus predecesores, es la reformulación de la perspectiva histórica, según dijo: “sea mi parte en el futuro no el haber alcanzado, sino el haber señalado el objetivo de la historia, haberle dado un nombre que nadie la había dado antes. Thierry le llamaba *narración*, y Guizot *análisis*. Yo le he llamado *resurrección*, y ese nombre quedará” (citado en White, 2001: 150, cursivas en el original). Empero, cada resurrección expone las entrañas, buscando la empatía –en coincidencia con las reflexiones herderianas escritas en sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*– con su exposición, deliberando acerca de la pertenencia, sobre las formas sociales que ahí tienen cabida, sobre el cómo redimirlas en el presente:

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 (citado en Bénichou, 2001: 489).

Su versión histórica de la realidad social permite percibir el andar de la colectividad, su tendencia a la unidad, ostentando como prioridad interceder, reconocer y sustentar sus valores y principios; teniendo como imagen aquellas situaciones que bien pueden indignar o aquellas otras de las que cualquiera podría enorgullecerse; emplazamientos afectivos que aglutinan sujetos o se dispersen los grupos, el dolor social que reconcilia, los rencores que edifican distancias, el perdón en rumores, que son evanescentes porque puede durar segundos o docenas de lustros. Luego entonces la levedad a la cual está acostumbrada la colectividad se modifica, así como el propio pensamiento, a eso refiere la atmósfera, es así que coincidimos plenamente con esta última reflexión expuesta 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 colofón recubre lo que el propio periodo histórico en el que el autor estuvo inmerso habría de señalar como el sendero, que en estricto apego con una lógica gentil y sensible (Bénichou, 2001), sería el que la colecti-

vidad remontaría, del cual abrevaría. Cabe resaltar que el contexto social referido es parte de un periodo histórico por demás propenso al intercambio, a partir de las incipientes trincheras que edificaban aquellos disímiles campos de conocimiento (Jahoda, 1995). En consecuencia, fueron estas mismas las que delimitaron las reflexiones académicas de la época.

Colofón

Atentando contra la retrospectiva realizada y volcándonos sobre el escenario que, por un lado la colectividad ha transitado; y por otro lado, por las aportaciones que los diversos interlocutores ajenos al campo psicosocial habrían hecho al mismo, podemos señalar en un primer momento que fue en el trasfondo de la imaginación histórica –como trasfondo del pensamiento social, como medio que condensa la acción pública, como entretelón de los pensamientos íntimos, como halo que recubre a la propia humanidad– acuñada por los autores citados, donde se bosqueja una idea primigenia. Esta misma idea que la psicología social ha recorrido, pero sin ser el mismo sendero al que regularmente se había acudido, esto es, aquel que se atraviesa en solitario, con una tesitura individualista que, anclada en los discursos oficiales de la historia, de la disciplina, repercutieron en las maneras de aproximarse a las múltiples realidades que la propia colectividad vivenciaba. Al ser ésta inaprensible, al ser impalpable como un “objeto-en-sí”, al ser forma y fondo de la vida social. Siempre habrá que acudir a la vida colectiva que nos acoge, la que a su vez nos permite compartir las vivencias o aprender de ellas. De ahí la insistencia por remitirnos a la noción de colectividad.

La colectividad, aquella entidad “psicosocial”, se rearma constantemente; no se presenta ni se asume como una entidad fija sino que se revela como una entidad flotante; afirmando el reconocimiento entre las partes, desde el fenómeno en que se ha vislumbrado y desde sus elementos; desde lo que llevó a que ese acto se sucediera: el pensamiento sobre el pensamiento de la colectividad (White, 2003). Al decir de Herder (Danziger, 1988: 132), es en la relevancia del lenguaje donde se describe el actuar de la colectividad, o accediendo a los lazos afectivos que permiten comprender lo sucedido e inmiscuirse en los vínculos que engarzan lo que acontece, con lo que bien podría nuevamente suceder. Aprioris de una psicología colectiva que vale la pena reintroducir.

Ninguno de ellos es más relevante que el otro, sino que coinciden en ese mismo acontecimiento, que algunas veces es motivo de congratulaciones y otras, una desesperanza, un proyecto que lo mismo acomete una desilusión que acoge una añoranza, sugieren tanto los recuerdos como las creencias colectivas, como lo señalaron Bloch y Halbwachs, colegas de un tiempo y una escuela (Burke, 1999: 28). Ejemplos habrá muchos, reinterpretaciones habrá más, como la toma de la Bastilla relatada por Michelet (citado en White, 2001: 154), o los relatos que surgen y nublan los sentimientos desde la poesía romántica, tal como la declaraba Herder (citado en Béguin, 1996: 200), la continuidad etérea en la cual, según Wundt, apreciaría sustento la humanidad (Danziger, 1988: 142-145), o el romanticismo como “un movimiento social” (De Paz, 2003: 51, 186).

En resumen, “lo psicosocial” en la psicología colectiva no es sino una esencia, que se rescribe y que permanece, algunas veces aprendiendo de su pasado, otras más intentando renegar de él, y es por ello que la realidad psicosocial, en ocasiones, se devela como parte de la imaginación histórica, porque sustenta y recupera los actos vivenciales, tanto lo sorprendente, por apócrifo, por patético, por irremplazable, porque con ello se habrá de vivir, y cuya responsabilidad es parte del actuar humano, acuñándose como lo permanente en la evanescencia, lo pertinente en la disolución, en la irrupción turbia que permitiría esclarecer identidades, en el asumir el sentido discreto inmerso en diversos significados, en el amparo de los afectos displicentes y distantes, en el cerco manifiesto al cual acudir en aras de la continuidad.

Así es como los autores aquí descritos lo llegaron a bosquejar, así también es como puede ser remontado. La discusión psicosocial no necesariamente se remite a lo dicho en mal o bien intencionados manuales, mucho menos que los “psicólogos” o “psicólogos sociales” lo han dicho todo –ni lo expondrán–, ya que una misma idea ha sido constante en los discursos de otros interlocutores (en este caso se acudió a una interlocución con historiadores de antaño interesantes), idea que logra cristalizarse en las disputas que claman por la presencia de la colectividad, una idea reservada que clama atmosféricamente por la vida social, y que es razón suficiente para asumir una odisea más allá de los límites y trabas disciplinarias. Sucede que, sin aseveraciones, se remontan algunos escenarios, se argumentan ciertos acontecimientos, se redefinen fenómenos colectivos que en ocasiones acarrear semejanzas

con lo acontecido en el presente, constituyendo analogías implícitas o argumentos teóricos a los cuales acudir con miras a la presencia de la colectividad.

La psicología colectiva no es un mero recuento de historias nostálgicas sobre la propia disciplina, sobre sus posibles objetos de estudio; no es investigación documental al amparo de las masas y multitudes, no es el rastreo de viejos textos o de autores antecesores a lo expuesto en la psicología social en el siglo xx, pero eso la torna más interesante, porque hay una sorprendente actualidad en las ideas de antaño. Ideas cuyo interés y fascinación principal se ubican en el cómo es que la propia sociedad pensaba, sentía y actuaba, en el cómo es que –recuerdos, creencias, narrativas– han logrado permanecer, recreando senderos teóricos para una psicología colectiva.

Bibliografía

Aguirre Carlos

2005 [1999] *La “Escuela” de los Annales. Ayer, hoy, mañana*, México, Contrahistorias.

Álvaro, José Luis y Alicia Garrido

2003 *Psicología social. Perspectivas psicológicas y sociológicas*, Madrid, Mc Graw Hill.

Arciga, Salvador

1989 “Masas y públicos”, en Pablo Fernández, *Psicología colectiva y cultura cotidiana*, México, UNAM.

Barthes, Roland

2004 [1954] *Michelet*, México, Fondo de Cultura Económica.

Béguin, Albert

1996 [1939] *El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bénichou, Paul

2001 [1977] *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Berlin, Isaiah

2000 [1960] *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Madrid, Cátedra.

Bloch, Marc

1986 [1939] *La sociedad feudal*, Madrid, Akal.

1998 [1949] *Introducción a la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

1999 “Memoria colectiva, tradición y costumbre. A propósito de un libro reciente” [1925], en Marc Bloch [1995], *Historia e historiadores*, Madrid, Akal, pp. 223-232.

2006 [1924] *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Blumenberg, Hans

1981 *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós.

Buceta, Luis

1979 *Introducción histórica a la psicología social*, Barcelona, Vicens Universidad.

Burke, Peter

1987 [1980] *Sociología e historia*, Madrid, Alianza Editorial.

1999 [1990] *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa.

Collier, Gary, Henry L. Minton y Graham Reynolds

1996 [1991] *Escenarios y tendencias de la psicología social*, Madrid, Tecnos.

Corcuera de Mancera, Sonia

2000 [1997] *Voces y silencios de la historia. Siglos XIX y XX*, México, Fondo de Cultura Económica.

Danziger, Kurt

1988 “Orígenes y principios básicos de la *Völkerpsychologie* de Wundt” [1983], en Graciela de la Rosa, Héctor Meza y Joel Vázquez, comps., *Historia de la psicología social*, vol. I, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 131-147.

De Paz, Alfredo

2003 [1984] *La revolución romántica. Poéticas, estéticas e ideologías*, Madrid, Tecnos/Alianza.

Duby, George

2004 “Historia de las mentalidades” [1961], en Beatriz Rojas, comp., *Obras selectas de George Duby*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 44-66.

Farr, Robert

1996 *The roots of modern social psychology. 1872-1954*, Cambridge, Blackwell Publishers.

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.

1994 *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde. Su disciplina, su conocimiento, su realidad*, México, Anthropos/Colegio de Michoacán.

Halbwachs, Maurice

1950 *La mémoire collective*, París, Presses Universitaires de France.

2004 [1925] *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.

Jahoda, Gustav

1995 [1992] *Encrucijadas entre la cultura y la mente. Continuidades y cambio en las teorías de la naturaleza humana*, Madrid, Visor.

Lana, Robert

1979 “Giambattista Vico and the history of social psychology”, en *Journal for the Theory of Social Behavior*, núm. 3. pp. 251-263.

Lasén, Amparo

1995 “Nota de introducción al texto de Maurice Halbwachs”, en *REIS*, núm. 69, pp. 203-208.

Leahey, Thomas H.

2005 [1987] *Historia de la psicología*, Madrid, Pearson Prentice Hall.

Lefebvre, Georges

1986 [1932] *El gran pánico de 1789. La Revolución francesa y los campesinos*, Barcelona, Paidós.

Le Goff, Jacques

1980 “Las mentalidades. Una historia ambigua” [1974], en Jacques Le Goff y Pierre Nora, coords., *Hacer la historia*, vol. III, Barcelona, Laia, pp. 81-98.

s.f. “Prólogo”, en Marc Bloch 2006 [1924] *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica

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

1978 *La nueva historia*, Bilbao, Mensajero.

Michelet, Jules

1991 [1846] *El pueblo*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.

1997 [1847] *Juana de Arco*, México, Fondo de Cultura Económica.

- 1999 [1851] *La mujer*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Moscovici, Serge
1985 [1981] *La era de las multitudes. Un tratado histórico de la psicología de las masas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Moya, Laura
1996 “Vida cotidiana y mentalidades en la escuela de los anales”, en *Sociológica*, año 11, núm. 31. pp. 61-77.
- Namer, Gerard
2004 “Postfacio” en Maurice Halbwachs 2004 [1925] *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.
- Ricoeur, Paul
2003 [1985] *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México, Siglo XXI.
- Rudé, George
1998 *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra 1730-1848*, México, Siglo XXI.
- Stoetzel, Jean
1970 *Psicología social*, Valencia, Marfil.
- White, Hayden
2001 [1973] *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
2003 [1978] *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós.

Artículo recibido el 23 de enero de 2007
y aceptado el 14 de diciembre de 2007